



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRIA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

La legitimidad del orden político en el contractualismo de Hobbes

Tesis que presenta
René Vázquez García

Para obtener el grado de Maestro en Filosofía

Bajo la dirección de la
Dra. Griselda Gutiérrez Castañeda

Ciudad Universitaria, enero de 2012



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.

“La cuestión de la legitimidad conduce al problema de la autoridad porque ésta consiste en una relación de poder-obediencia. Lo que distingue a esta última del vínculo de dominación-sumisión, que se basa únicamente en la relación de fuerzas entre individuos o grupos, es que ejercer el poder y obedecer implican el consentimiento”.

Jean-Marc Coicaud. *Legitimidad y política*.

“La filosofía política de Hobbes constituye el primer intento peculiarmente moderno de dar una respuesta coherente y exhaustiva a la pregunta por la vida justa del hombre, que es al mismo tiempo la pregunta por el orden justo de la sociedad [...] Hobbes fue el primer en experimentar la necesidad de buscar una *nuova scienza* del hombre y el Estado, y tuvo éxito en su búsqueda. Sobre esta nueva doctrina se asienta expresa o tácitamente todo el pensamiento moral y político ulterior”.

Leo Strauss. *La filosofía política de Hobbes*.

“Punto de partida de la construcción del Estado en Hobbes es el miedo en el estado de naturaleza; meta y punto terminal es la seguridad de la condición civil y estatal”.

Carl Schmitt. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*.

ÍNDICE

Introducción.....	7
Capítulo I. Las dos dimensiones de la filosofía política.....	12
1.1 La filosofía política hoy.....	12
1.2. El problema de la legitimidad.....	21
Capítulo II. Aristotelismo político vs iusnaturalismo moderno.....	31
2.1 Características del aristotelismo político.....	31
2.2 Premisas de la filosofía política moderna.....	41
2.2.1. Caracterización del iusnaturalismo moderno.....	45
2.2.2 Individualismo	60
2.2.3 Contractualismo	64
2.3. Diferencias entre el aristotelismo político y el iusnaturalismo moderno	72
Capítulo III. La legitimidad/legitimación en la filosofía política de Thomas Hobbes	75
3.1. Premisas de la filosofía política de Hobbes.....	75
3.1.1 Hobbes y su concepción de filosofía política.....	79
3.1.2 Propuesta metodológica.....	83
3.2. Legitimación: ¿por qué obedecen los gobernados?.....	86
3.2.1 Explicación histórica de la desobediencia: <i>Behemoth</i>	87
3.2.2 Explicación teórica de la obediencia: <i>De Cive y Leviatán</i>	92
3.3. Legitimidad: ¿por qué deben obedecer los gobernados?.....	106
3.3.1 El estado de naturaleza.....	107
3.3.2 El contrato.....	117
3.3.3 El Estado.....	127
Conclusiones.....	132
Bibliografía.....	138

INTRODUCCIÓN

La filosofía política es una de las disciplinas filosóficas que tal vez más desafíos enfrentó durante el siglo XX y los primeros años del XXI. Por un lado resistió, y parece que superó, el embate positivista, el intento reduccionista del cientificismo de absorber a la filosofía política y que declaraba su muerte y superación. Por otro lado parece que corre el peligro de caer en el otro extremo, es decir, en un exceso normativista, cuya consecuencia parece reducir la filosofía política a utopía y condena moral de la política real. Ante estos extremos tratamos de asumir una concepción de filosofía política como proyecto de racionalización de la política, una de cuyas tesis centrales es apropiarse una concepción más modesta sobre nuestras capacidades cognoscitivas y prácticas en el campo de la política; lo que nos obliga a aceptar el quehacer teórico y práctico como un proceso sin fin de aprendizaje colectivo e individual. Bajo esta concepción consideramos que ninguna propuesta de racionalización de la política puede pretender eliminar su complejidad, pues el dominio es algo insuperable en las sociedades humanas. Además de que la política es una realidad inagotable y multifacética que no puede ser comprendida por una sola teoría, sino que se pueden construir diversos enfoques teóricos razonables.

En este trabajo asumimos la noción de tradición como base metodológica para abordar al filósofo moderno Thomas Hobbes. ¿Qué significa esto? Por un lado, que las teorías filosófico-políticas son consideradas una expresión organizada de conceptos y teorías ya existentes en forma de prácticas en las comunidades, lo que permite una crítica racional de esas creencias sociales. Por otro lado, pensamos que las concepciones racionales concentradas en las teorías filosóficas comúnmente se manifiestan en instituciones y prácticas sociales.

También partimos de la premisa de que una teoría política tiene diferentes dimensiones de análisis. En nuestro caso nos concentramos especialmente en dos de ellas, tanto en los contenidos cognoscitivos, es decir, descriptivos y/o explicativos, como en los ideológicos, es decir, axiológicos y normativos. De tal modo que nuestra delimitación metodológica consiste en revisar la teoría política de uno de los clásicos modernos de la filosofía política occidental, como lo es Hobbes,

y delimitar nuestro ejercicio al análisis y reconstrucción tanto del aspecto descriptivo-explicativo como del normativo-axiológico de sus planteamientos en relación al tema de la legitimidad del dominio político. Esto por dos razones básicas: 1) Porque el autor a abordar, como filósofo contractualista moderno que es, tiene el problema de la obligación política como un eje fundamental de su teoría política, 2) Porque consideramos que el tema de la legitimidad del poder político es un tema urgente a reflexionar en nuestras sociedades contemporáneas. ¿Por qué Hobbes en especial? Por varias razones. La primera es que tradicionalmente se ha presentado a este autor como representante del positivismo jurídico e ideológicamente como conservador y defensor del absolutismo. Más allá de las etiquetas, consideramos que este filósofo es un autor clásico que representa efectivamente una manera de cultivar la filosofía política; modo o manera que todavía nos puede ofrecer esquemas teóricos pertinentes para filosofar en la actualidad, pues en todo caso es un pilar de la tradición del pensamiento político y jurídico moderno de occidente. Lo que nos interesa comprender de Hobbes no es tanto su respuesta a las cuestiones que planteó sobre la legitimidad, sino entender los *modos* y las *maneras* que utilizó, la *forma* de responder a los problemas que enfrentó sobre el tema.

Tenemos claro que la reflexión filosófica sobre la legitimidad tiene un carácter eminentemente normativo, pues se trata de averiguar por qué es racional o razonable asumir el deber de obediencia y aceptar el derecho de mando político. En otras palabras, reconstruiremos la respuesta que dio el filósofo de Malmesbury a preguntas como las siguientes: ¿por qué debemos obedecer? o ¿En qué casos es racional obedecer? o ¿Cuándo la obediencia es racional? No obstante, de acuerdo a lo ya señalado, también nos ocuparemos de la dimensión más fáctica, de la dimensión descriptiva o explicativa de la teoría política de Hobbes, en la cual se plantearían preguntas como las siguientes: ¿por qué, de hecho, obedecemos a nuestros gobernantes? o ¿Por qué los ciudadanos de un determinado Estado obedecen a sus gobernantes?

La tesis a defender es que en la filosofía política de Hobbes se puede distinguir y/o reconstruir tanto la dimensión descriptivo-explicativa como la

dimensión normativo-axiológica sobre el tema de la legitimidad. De acuerdo a las dos dimensiones a abordar en el filósofo propuesto, el tratamiento del tema de la legitimidad lo dividiremos analíticamente en las siguientes cuestiones: 1) En la dimensión descriptivo-explicativa la pregunta central a responder es la siguiente: ¿cómo explica nuestro filósofo la obediencia que de hecho obtienen los gobernantes?; 2) En la dimensión prescriptiva o normativa la pregunta central a responder es ¿bajo qué condiciones nuestro filósofo considera que la obediencia se justifica racionalmente?

Para lograr el objetivo propuesto el escrito se dividió en tres capítulos. En el primero se hace un breve esbozo de la situación de la filosofía política durante el siglo XX para ubicar nuestra propuesta de racionalización de la política. Se destacan especialmente el embate positivista, que llevó a declarar la muerte de la filosofía política, así como la reacción excesivamente normativista, especialmente a partir de *La teoría de la justicia* de Rawls. También se argumenta la pertinencia de revisar la teoría política de uno de los clásicos modernos de la filosofía política occidental, como lo es Thomas Hobbes, y por qué delimitar nuestro ejercicio al análisis y reconstrucción tanto del aspecto descriptivo-explicativo como del normativo-axiológico de sus planteamientos en relación al tema de la legitimidad del dominio político.

En el segundo capítulo hacemos el esbozo y contraste entre lo que consideramos son dos modelos opuestos, antitéticos, para pensar la política: el aristotelismo político y el iusnaturalismo moderno, pues aunque nuestro autor objeto de estudio es moderno consideramos pertinente abordar las características generales del pensamiento político antiguo, tomando como eje el pensamiento de Aristóteles, a partir de un *contraste esquemático* con algunos de los supuestos centrales de la manera moderna de entender la sociedad política, con lo cual esperamos presentar de manera más clara la filosofía política de Hobbes, en especial sus reflexiones sobre la legitimidad. De todas las diferencias entre los modelos tal vez la más relevante sea la manera en que conciben la relación individuo-sociedad, pues todas las demás de alguna manera giran alrededor de ésta. En el modelo aristotélico tenemos en el principio a la sociedad; en el modelo

iusnaturalista moderno en el principio está el individuo. Ésta sería la oposición central entre los modelos: mientras en el aristotelismo político tenemos una concepción organicista, holista, que implica la prioridad ontológica y axiológica del todo sobre sus partes, de la comunidad sobre el individuo, en cuanto que se considera a la comunidad como un cuerpo u organismo que tiene necesidades, funciones y facultades independientes y superiores a las de los individuos; en el modelo iusnaturalista moderno tenemos un paradigma individualista, un individualismo tanto metodológico como normativo, en el que la prioridad ontológica y axiológica está del lado de las partes sobre el todo, del individuo sobre la comunidad política, pues se concibe a la sociedad como conjunto o suma de individuos que tienen derechos e intereses frente a la comunidad. No obstante lo anterior, en cierta medida Aristóteles ya empieza a tener conciencia del problema de la legitimidad, pues al distinguir el poder político de otras formas de poder, especialmente el patriarcal, el despótico, caracterizándolo como el que se da entre hombres libres y, por lo tanto, entre iguales, se plantea el problema: si un grupo de hombres son iguales, ¿cómo justificar la obediencia a uno o algunos de ellos?, ¿qué es lo que da derecho a uno a gobernar sobre los otros, si son iguales? Si los que participan en la política son libres e iguales, o igualmente libres, entonces tienen que ponerse de acuerdo sobre la manera en que se ejercerá el poder y sobre quiénes ejercerán el dominio político. El poder político empieza a sustentarse en los gobernados. Problema que no se presenta entre desiguales, como entre los integrantes de la familia.

El tercer capítulo está dividido en tres grandes subtemas. En el primero se esbozan las principales características de la filosofía política de Hobbes. Ponemos especial atención tanto a su concepto de filosofía política como a su propuesta metodológica. En el segundo subtema nos abocamos al análisis y reconstrucción del aspecto descriptivo-explicativo o legitimación, cuya pregunta central a responder es ¿Cómo explica el filósofo inglés la obediencia que obtienen los gobernantes? Para responder esta pregunta reconstruimos, por un lado, la explicación histórica que sobre la desobediencia elabora en *Behemoth* y, a partir del contraste, entender la explicación factual que da sobre la obediencia. Por otro lado, reconstruimos la

explicación más teórica que sobre la obediencia encontramos en *De Cive* y *Leviatán*. En el tercer subtema nos centramos en la dimensión normativo-axiológica de sus planteamientos en relación al tema de la legitimidad del dominio político, es decir, la legitimidad, cuya pregunta central a responder es ¿qué razones esgrime Hobbes para sustentar el deber de obediencia de los gobernados o el derecho de mandar de los gobernantes? Para responder esta cuestión reconstruimos los tres momentos del contractualismo en el planteamiento de Hobbes: el estado de naturaleza, el contrato, el Estado u orden político.

CAPÍTULO I. LAS DOS DIMENSIONES DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

En este capítulo se hace un breve esbozo de la situación de la filosofía política durante el siglo XX para ubicar nuestra propuesta de racionalización de la política. Se destacan especialmente el embate positivista, que llevó a declarar la muerte de la filosofía política y la reacción excesivamente normativista, especialmente a partir de *La teoría de la justicia* de Rawls. También se argumenta la pertinencia de revisar la teoría política de uno de los clásicos modernos de la filosofía política occidental, como lo es Thomas Hobbes, y por qué delimitar nuestro ejercicio al análisis y reconstrucción tanto del aspecto descriptivo-explicativo como del normativo-axiológico de sus planteamientos en relación al tema de la legitimidad del dominio político.

1.1 La filosofía política hoy

El conjunto de reflexiones que conforman este trabajo se enmarca en el campo de la filosofía política. En una disciplina que si bien no podemos considerar de las centrales del quehacer filosófico, en cuanto que la “política no ha sido el objeto de reflexión canónico de los filósofos”¹, a diferencia de disciplinas como la ontología o la gnoseología²; en todo caso sí es una disciplina de las llamadas monográficas, por tomar como objeto de estudio un aspecto del quehacer humano (igual que la filosofía de la ciencia, la filosofía del lenguaje, la filosofía de la religión, etc.). No obstante, es una disciplina que ya se ha cultivado por muchos siglos. Así, para Luis Salazar Carrión³ podemos considerar que Platón⁴ es, sin lugar a dudas, el fundador de la filosofía política, en cuanto es quien plantea y argumenta los temas y las cuestiones canónicas o básicas de esta disciplina; pues aunque antes que él ya poetas e historiadores habían desarrollado importantes reflexiones morales y

¹ Camps, Victoria. *Introducción a la filosofía política*. Barcelona, Crítica, 2001, p. 9.

² Bochenski, J.M. *Introducción al pensamiento filosófico*. Barcelona, Herder, 1992, p. 30. También véase García Morente, Manuel. *Lecciones preliminares de filosofía*. México, Porrúa, 1994, p. 22.

³ *Para pensar la política*. México, UAM-I, 2004, p. 41.

⁴ Específicamente con su diálogo *Gorgias*, en el cual expone una justificación polémica de su proyecto filosófico político, por lo cual se puede “considerar esta obra como una verdadera *acta de nacimiento* de la filosofía política como disciplina específica”. *Ibid.*, p. 49 y 50.

políticas, sólo con él encontramos una reflexión propiamente teórica o filosófica. En cambio para Leo Strauss⁵ no son ni Sócrates ni Platón los verdaderos fundadores de la reflexión teórica sobre la política, sino Aristóteles, en la medida en que la delimita como disciplina individual.

Más allá de quién haya sido el fundador de la filosofía política, en estos inicios del siglo XXI, por las razones que a continuación exponemos, nos parece importante preguntar por lo menos dos cosas: 1) ¿Existe hoy la filosofía política? y 2) En caso de que respondamos afirmativamente a la primera pregunta, ¿cómo cultivar la filosofía política hoy? En cuanto a la primera cuestión diversos autores concuerdan en que la filosofía política, durante gran parte del siglo XX, pareció eclipsarse como disciplina teórica y como proyecto de racionalización de la política y el poder, en beneficio de las ciencias sociales y la historia de las ideas⁶. Sobre el tema, el filósofo mexicano Ambrosio Velasco escribe lo siguiente: “Hacia mediados del siglo XX la teoría política era considerada una disciplina en proceso de extinción. La muerte o extinción de la teoría política se explicaba como una consecuencia del desarrollo de la ciencia política empírica de orientación positivista”⁷. En pocas palabras, se creía que el desarrollo de diversas ciencias políticas eliminaba, por sustitución, a la filosofía política. Contra esta concepción positivista reaccionaron, como nos reseña el mismo filósofo antes citado⁸, desde los inicios de la segunda mitad del siglo XX, diversos filósofos e historiadores políticos como Michael Oakeshott, Isaiah Berlin, Leo Strauss, Sheldon Wolin, Hanna Arendt y John Rawls, quienes enriquecieron y revivieron la teoría política como disciplina autónoma; algunos a partir de la integración del análisis filosófico de los conceptos políticos e historia de las teorías políticas para consolidar una teoría política de orientación normativa: otros, especialmente Rawls con su imprescindible *Teoría de la justicia*, desarrollando una perspectiva de la teoría política de carácter normativo pero no histórico. Un diagnóstico parecido nos ofrece Danilo Zolo⁹ cuando nos

⁵ *La ciudad y el hombre*. Buenos Aires, Katz, 2006, p. 38.

⁶ Salazar, *Op. Cit.*, p. 9.

⁷ Velasco, Ambrosio (comp.). *Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX: Filosofía, historia y tradición*. México, UNAM, 1999, p. 6.

⁸ *Ibid.*, p. 9-11.

⁹ Zolo, Danilo. “La ‘tragedia’ de la ciencia política”, *Metapolítica*, septiembre-octubre, 2006, p. 51.

recuerda que de los setenta en adelante se da un renacimiento de la filosofía política en la cultura angloamericana, que se liga a los grandes temas valorativos, éticos y normativos de la filosofía política clásica, gracias a autores como John Rawls, Robert Nozick, Ronald Dworkin y Bruce A. Ackerman, con lo cual se rompe con la filosofía analítica anglosajona que había declarado la muerte de la filosofía política. En todo caso, después de la superación de concepciones científicistas (de raigambre especialmente positivista, aunque también marxista) de la ciencia política nos parece que podemos asumir que

[...] sea lo que fuere la naturaleza de la filosofía política, se trata de una disciplina teórica que *no puede ni debe confundirse* con las ciencias formales y experimentales, por más que puedan tener algunos aspectos en común y a pesar de que no pocos filósofos hayan pretendido justamente alcanzar, para su trabajo filosófico, un estatuto propiamente científico.¹⁰

Además de evitar esta confusión entre ciencia política y filosofía política, no hay que olvidar que esta reducción de la teoría política a ciencia política, con la pérdida de su dimensión prescriptiva y crítica, significaba, para pensadores como Wolin y Strauss, el menoscabo de su identidad¹¹.

De tal modo, podemos decir que el cultivo de la filosofía política actualmente ha superado el embate positivista, pues, como ya se vio en los párrafos anteriores, parece que se ha superado el intento reduccionista del científicismo de absorber a la filosofía política. Pero parece que se corre el peligro de caer en el otro extremo, es decir, en un exceso normativista, en convertir a la filosofía política en utopía y condena moral de la política real. Así lo advierte el pensador italiano Danilo Zolo cuando escribe lo siguiente:

El abandono de los prejuicios positivistas y marxista sólo puede ser, en mi opinión, un paso en la dirección correcta. Pero el peligro reside en la posibilidad de que sean reemplazados por una rehabilitación del enfoque ético de la política, que tanto el neoempirismo como el marxismo empezaron a combatir¹².

¹⁰ Salazar, *Op. Cit.*, p. 16 y 17. Las cursivas son mías.

¹¹ Velasco, *Op. Cit.*, p. 18.

¹² Zolo, Danilo. *Democracia y complejidad. Un enfoque realista*. Buenos Aires, Nueva visión, 1994, p. 50.

Para el filósofo mexicano Enrique Serrano¹³ este problema del normativismo en la filosofía política contemporánea lo vemos claramente ilustrado, por ejemplo, en el resurgimiento de la estrategia de argumentación contractualista, pues en este tipo de teorías se pone el énfasis en la fundamentación de las normas de justicia y en la legitimidad del poder político, pero descuidando la mediación entre el nivel normativo y el nivel empírico. Es decir, regularmente encontramos una separación insalvable entre el deber ser y el ser; entre lo que sería la legitimidad y la justicia racionalmente fundada y la legitimidad y la justicia efectivamente existentes en las sociedades. Con lo cual parece condenarse la filosofía política a la utopía y a la condena moral. De hecho, para Luis Salazar esta concepción normativista, que en otro texto llama “el síndrome de Platón”¹⁴, la encontramos ya desde el más brillante discípulo de Sócrates, pues

[...] con Platón, la filosofía política surge justamente como una reacción contra las injusticias y el desorden de ese mundo al mismo tiempo admirable y temible, como un intento de poner fin a ese caos promovido por la *hybris* (desmesura) de las pasiones humanas. O dicho de otra manera, como esfuerzo por someter ese caos al cosmos racional natural: como proyecto de *racionalización de la política*.¹⁵

Ante el peligro de caer en un excesivo normativismo como respuesta al cientificismo, aparentemente ya superado, en el cultivo de la filosofía política, nos preguntamos lo siguiente: ¿podemos hacer otro tipo de filosofía política no predominante o exclusivamente normativista? ¿Todavía es posible racionalizar la política hoy? Y con estas cuestiones retomamos la reflexión sobre la segunda pregunta planteada al inicio: ¿cómo cultivar la filosofía política hoy? De entrada compartimos la concepción de Luis Salazar Carrión cuando afirma que

¹³ Serrano, Enrique. *Filosofía del conflicto político. Necesidad y contingencia del orden social*. México, UAM-I/Miguel Ángel Porrúa, 2001, p. 195.

¹⁴ Salazar Carrión, Luis. *El síndrome de Platón. ¿Hobbes o Spinoza?* México, UAM-A, 1997. En especial el primer capítulo del libro, el cual lleva por título precisamente “El síndrome de Platón”. De acuerdo con este autor: “El núcleo central de dicho síndrome concierne [...] a la reducción de los problemas éticos y políticos a cuestiones gnoseológicas. Así, el desorden, la maldad, los conflictos y la violencia del mundo político se derivarían, en esta perspectiva, de la ignorancia y de las opiniones falsas e infundadas que los seres humanos sufren en relación a lo que es verdaderamente bueno para ellos, tanto individual como colectivamente”, p. 47.

¹⁵ Salazar, *Para pensar...*, p. 44.

No se trata [...] de renunciar al proyecto de racionalización de la política, o más modestamente, a la posibilidad de apelar, frente a las cuestiones políticas, a debates y soluciones razonables, argumentables, sustentadas en razones. Pero, después de tantos siglos, de tantas experiencias y de tantos fracasos, no podemos sino asumir que no existe ni puede existir La Razón con mayúsculas, sino apenas razones en plural, esto es, posibilidades, siempre difíciles y problemáticas, de enfrentar nuestras dificultades valiéndonos de nuestras capacidades de entender, de proponer, de corregir y de justificar que no remiten a autoridades sagradas, a dogmas indiscutibles o a experiencias inefables, sino a un infinito proceso de aprendizaje colectivo e individual.¹⁶

Concordamos con esta concepción de filosofía política como proyecto de racionalización de la política, una de cuyas tesis centrales es asumir una concepción más modesta sobre nuestras capacidades cognoscitivas y prácticas en el campo de la política; lo que nos obliga a un proceso sin fin de aprendizaje colectivo e individual. En todo caso se trata de asumir una concepción diferente a la de Platón:

El saber racional preconizado por el síndrome de Platón sería un saber acabado, absoluto, que por ello mismo pondría fin tanto a la historia política como a la propia historia del conocimiento humano. A este respecto tampoco se trataría de invertir tal supuesto, apostando a la irracionalidad de las fuerzas vitales y las emociones, o a una especie de fatalismo frente a lo aparentemente irracional, sino de reconocer tanto las limitaciones de nuestros saberes propiamente racionales —que en realidad siempre exigirían no sólo de sustentarse en las experiencias sino estar abiertos a las controversias— como la pluralidad de enfoques teóricos razonables de una realidad inagotable y multifacética. La incertidumbre, el reconocimiento de las limitaciones de cualquier teoría, las discusiones, y sobre todo la posibilidad del disenso y del pluralismo son atributos de cualquier racionalismo razonable, de cualquier esfuerzo compatible con la democracia de apelar a las razones y no a los dogmas.¹⁷

Nuestro trabajo de investigación pretende subsumirse bajo esta concepción de racionalismo razonable propuesto por Salazar para reflexionar sobre la política, asumiendo los siguientes supuestos: 1) Ninguna propuesta de racionalización de la política pertinente puede pretender eliminar o superar la complejidad de la política; la política es algo ineliminable en las sociedades humanas; 2) La política es una realidad inagotable y multifacética que no puede ser comprendida por una sola teoría, sino que se pueden construir diversos enfoques teóricos razonables, es

¹⁶ Salazar, *El síndrome...*, p. 397.

¹⁷ *Ibid.*, p. 399.

decir, enfoques que se pueden sostener con argumentos razonables, pero no incontrovertibles, como sería el caso en una perspectiva absoluta, a partir de una noción de racionalidad “deductivista”, “axiomática” y “eternitarista”¹⁸.

Al parecer la filosofía política se enfrenta hoy a dos concepciones extremas, dominantes, que son igualmente problemáticas: Por un lado, tendríamos las concepciones de la racionalidad filosófica ahistórica, estilo el síndrome de Platón y, por otro lado, los relativismos historicistas que parecen predominar en la actualidad. Sobre estas concepciones extremas y sus manifestaciones modernas y contemporáneas escribe MacIntyre lo siguiente:

Mientras que los pensadores de la ilustración insistían en un tipo particular de concepción de la verdad y de la racionalidad, uno en el que la verdad está garantizada por un método racional y el método racional apela a principios innegables para cualquier persona plenamente racional y reflexiva, los protagonistas del relativismo y del perspectivismo postilustrado defienden que, si las concepciones ilustradas de la verdad y de la racionalidad no pueden sostenerse, la única alternativa posible es la suya.¹⁹

Ante estas concepciones extremas tendríamos una concepción alternativa, que MacIntyre²⁰ caracteriza por reconocer la racionalidad de las tradiciones, que podríamos llamar contextualista y que, siguiendo a Velasco²¹, tendría entre sus representantes a pensadores como MacIntyre, Oakeshott y Arendt, quienes proponen un concepto de tradición flexible que al mismo tiempo que permite aceptar el carácter contextual de las tradiciones subraya su naturaleza abierta y dinámica, pues como escribe Chantal Mouffe, una autora que consideramos se circunscribe dentro de este tipo de concepciones:

Afirmar que es imposible ofrecer un fundamento racional último para un sistema de valores, cualquiera que sea, no implica considerar iguales todos los puntos de vista [...] Siempre es posible distinguir entre lo justo y lo injusto, lo legítimo y lo ilegítimo, pero a condición de permanecer en el interior de una tradición dada, con ayuda de

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ MacIntyre, Alasdair. “La racionalidad de las tradiciones” en Velasco, *Op. Cit.*, p. 350.

²⁰ *Idem.*

²¹ Velasco, *Op. Cit.*, p. 42.

las pautas que esa tradición proporciona; en realidad, no hay punto de vista exterior a toda tradición desde el cual se pueda ofrecer un juicio universal.²²

En efecto, ni las concepciones que pretenden alcanzar un punto de vista absoluto, el punto de vista de Dios, ni los relativismos exacerbados, donde todos los gatos son pardos, parecen ser puntos de vista adecuados para reflexionar sobre los asuntos acuciantes de la política. Desde esta perspectiva suscribimos las palabras de Velasco cuando escribe que:

[...] me parece que los autores [Oakeshott, Arendt y MacIntyre], que conciben la tradición como un proceso dinámico y dialógico en un contexto de pluralismo de tradiciones y teorías, y que reconocen que cada teoría dentro de cada tradición política contiene tanto contenidos cognoscitivos como ideológicos, y realiza funciones descriptivas y normativas, ofrecen una concepción de la teoría política y de su racionalidad más rica, objetiva y promisoria.²³

En especial consideramos como muy interesante la concepción holística e interconectada de las relaciones entre filosofía y contexto social que sugiere MacIntyre. Desde su punto de vista²⁴, las teorías filosóficas son una expresión organizada de conceptos y teorías ya existentes en forma de prácticas en las comunidades, lo que permite una crítica racional de esas creencias sociales. A su vez, las concepciones racionales concentradas en las teorías filosóficas comúnmente se manifiestan en instituciones y prácticas sociales. En este trabajo asumimos esta noción de tradición como base metodológica para abordar al filósofo moderno Thomas Hobbes. Es decir, para comprender teórica y prácticamente los problemas políticos que nos aquejan es fundamental comprender los planteamientos de los principales filósofos políticos modernos de la tradición occidental, pues como afirma Jorge Rendón²⁵: “La filosofía ha sido a la vez intérprete y partícipe de la modernidad política”.

²² Mouffe, Chantal. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 34 y 35.

²³ Velasco, *Op. Cit.*, p. 42.

²⁴ *Ibid.*, p. 36.

²⁵ Rendón Alarcón, Jorge, “Introducción” en *Filosofía política: sus clásicos y sus problemas actuales*, México, Juan Pablos/UAM-I, 2007, p. 11.

También consideramos fundamental tomar en cuenta la advertencia de autores como Gerardo Ávalos²⁶, quien nos sugiere reconocer que desde los conceptos políticos ya nos enfrentamos a una multidimensionalidad, es decir, son a un tiempo descriptivos y normativos; pues además de dar cuenta de una situación factual o de una parte de la realidad política, también implican un nivel prescriptivo. Son parte tanto de un discurso teórico como de un discurso práctico. En otras palabras, tenemos que asumir que en toda teoría política encontramos tanto contenidos cognoscitivos como ideológicos, con funciones tanto descriptivas como normativas. En todo caso, sin duda Ambrosio Velasco²⁷ tiene razón cuando considera que el carácter normativo-axiológico o descriptivo-empírico de la teoría política es un tema central de discusión entre politólogos y filósofos políticos. Sin pretender zanjar la cuestión ni mucho menos, nos apropiamos la postura de Luis Salazar respecto a que

[...] una teoría *general* de la política contempla, al menos idealmente, ambos problemas, el de la descripción empírica y el de la elaboración normativa, lo que nos indica al menos que esa tensión, cuando se mantienen claras las distinciones, puede ser (y ha sido) productiva para una comprensión adecuada de la complejidad de los fenómenos políticos.²⁸

Compartimos esta idea de que es muy productivo mantener la separación, la tensión entre estas dimensiones de la reflexión política. En este sentido nuestra delimitación metodológica consiste en revisar la teoría política de uno de los clásicos modernos de la filosofía política occidental, como lo es Hobbes, y delimitar nuestro ejercicio al análisis y reconstrucción tanto del aspecto descriptivo-explicativo como del normativo-axiológico de sus planteamientos en relación al tema de la legitimidad. Esto no quiere decir que perdamos de vista que una teoría general de la política puede contemplar otras dimensiones. Es el caso de Luis Salazar Carrión, quien considera cinco²⁹: 1) Presupuestos histórico-culturales de una teoría; 2)

²⁶ Ávalos Tenorio, Gerardo. *Leviatán y Behemot. Figuras de la idea de Estado*, México, UAM-X, 1996, p. 31.

²⁷ *Op. Cit.*, p. 40.

²⁸ *Para pensar...*, p. 26.

²⁹ *Ibid.*, p. 22 y 23. Para una concepción parecida comparece con los cuatro niveles en la comprensión de los fenómenos políticos que propone Gerardo Ávalos Tenorio. Este autor distingue el nivel descriptivo, el cual permite captar las características centrales que definen un fenómeno; el nivel explicativo, que trata de hallar le

Modelo descriptivo de una teoría (cómo un autor entiende y explica la realidad política de su tiempo); 3) Evaluaciones basadas en los valores defendidos, definidos y argumentados por un clásico³⁰; 4) Modelo prescriptivo o normativo propuesto por los autores (forma propuesta en la que tendría que organizarse la vida política para que fuera justa y racional); 5) Modelo práctico (la manera en que cada clásico pretende que se puede o debe pasar de la realidad descrita en la segunda dimensión a la realidad deseada en la cuarta). Asumiendo esta distinción de dimensiones de una teoría política, cabe aclarar que aunque pretendemos enfocar nuestro ejercicio reflexivo a las dimensiones 2 y 4 de las identificadas por Salazar, no descartamos abordar algunos aspectos de las otras dimensiones en función de las necesidades del estudio.

Para precisar mejor nuestra perspectiva metodológica, vamos a destacar las diferencias entre lo que Salazar llama el modelo descriptivo de una teoría y el modelo prescriptivo o normativo de la misma, o las diferencias entre lo que Velasco llama el carácter descriptivo-empírico y el normativo-axiológico de la teoría política. Para ello nos apoyamos de los planteamientos que hace Luis Villoro en su obra *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*³¹, por considerar que este filósofo hace una distinción analítica útil para nuestros propósitos. Al igual que Salazar y Velasco, Villoro considera que hay que diferenciar por lo menos dos niveles, dos lenguajes les llama él, de la filosofía política. Uno sería el discurso *explicativo*, que corresponde a lo que Velasco llama el carácter descriptivo-empírico y a lo que Salazar llama el modelo descriptivo de una teoría. Tal discurso o lenguaje tendría las siguientes características: 1) Está basado principalmente en enunciados que se refieren a características de la sociedad *existente*, con independencia de la

esencia o razón de ser estableciendo la lógica interna en función de un principio que le otorgue un sentido al fenómeno por explicar; el nivel valorativo, en el que se hacen juicios de valor sobre la bondad o maldad del fenómeno; el nivel prescriptivo, a partir del cual se recomienda o no la adopción de una conducta práctica. *Op. Cit.*, p. 32 y 33.

³⁰ Para Luis Salazar “[...] el universo axiológico propiamente político [...] puede reducirse a tres valores políticos esenciales: *orden, libertad e igualdad*. Naturalmente, la interpretación, definición, justificación y jerarquía de estos valores variará y será objeto de controversias interminables, pero es posible afirmar que la teoría de cada autor necesariamente implicará un determinado ordenamiento jerárquico entre los mismos”. *Para pensar...*, p. 23.

³¹ Villoro, Luis. *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México, FCE/El Colegio Nacional, 1997, p. 74-79.

valoración que nos merezca; 2) Explica a la sociedad por factores reales (fuerzas sociales, efectividad de las acciones, mecanismos de poder, etc.); 3) Explica el poder efectivo; 4) Está dominado por dos tipos de razón: la teórica, que pretende explicar los hechos, y la instrumental, que versa sobre la relación entre medios y fines; 5) En este discurso se aspira a una ciencia o técnica del poder; 6) Intenta dar razón de las relaciones políticas mediante hechos describibles; 7) Pretende explicar la dinámica del poder a partir del choque de los intereses particulares de distintos grupos y clases sociales; 8) Pone atención en el poder. El otro discurso sería el *justificativo*, que corresponde a lo que Velasco llama el carácter normativo-axiológico de la teoría política y a lo que Salazar llama el modelo prescriptivo o normativo de la misma. Tal discurso o lenguaje tendría las siguientes características: 1) Está basado principalmente en enunciados que se refieren a un estado social *deseable*; 2) Juzga a la sociedad de acuerdo con lo posible (bien de todos); 3) Trata de justificar el poder legítimo; 4) Este discurso no puede ser científico. Tiene que ver con la razón práctica y se expresa en una ética de la acción política; 5) Pretende determinar lo bueno para cualquier sujeto. Debe establecer lo que corresponde al interés común; 6) No puede contentarse con describir el ideal de una sociedad justa. Tiene que pretender la realización en los hechos de ese bien común y para ello necesita conocer la realidad social; 7) Pone atención en el valor.

1.2. El problema de la legitimidad

Recapitulando nuestra perspectiva metodológica, pretendo abordar a uno de los filósofos modernos fundamentales, como lo es el filósofo de Malmesbury, desde una concepción de teoría política o filosofía política que implica la distinción de dos niveles diferentes de reflexión: el nivel explicativo y el normativo, así como su posible articulación. Nuestra idea es estudiar su filosofía política como representante fundamental de la tradición del pensamiento político occidental dominante, que a juicio de Chantal Mouffe³² es la tradición liberal democrática³³ y,

³² *Op. Cit.*, p. 36.

³³ Con esto no pretendemos caracterizar a Hobbes ni como liberal, aunque consideramos que en su pensamiento hay algunas ideas protoliberales, ni tampoco como demócrata, aunque no deja de haber algunos elementos

de esa manera, buscar nuevas posibilidades de entendimiento tanto de la comprensión teórica como de la acción política. Con ello pretendemos abonar a la superación de las concepciones unidimensionales de entender la manera de racionalizar la política: O como puro normativismo, como ética dogmática basada en modelos armónicos y utópicos, o como racionalidad científica que sólo explica la realidad o como técnica para conservar el poder, independientemente de fines o valores últimos.

Para hacer factible nuestro ejercicio de reflexión, consideramos que necesitamos delimitar más nuestro objeto de estudio, pues pretender comprender toda la teoría política del filósofo de Malmesbury, en todos los aspectos, trasciende los límites de este trabajo. Para hacer esta delimitación necesitamos precisar el problema de filosofía política que vamos a abordar. De entrada, consideramos que concepciones como la de Wolfgang Kersting³⁴ para quien la filosofía política trata de responder a la pregunta de en qué orden político quieren vivir los seres humanos y, en esa medida, su tarea sería la explicación y fundamentación de los principios normativos de un orden común justo y de sus instituciones económicas, jurídicas y políticas, sin ser equivocada, esta idea nos parece demasiado restringida. Una concepción más completa es la que nos ofrecen autores como Bobbio³⁵, para quien habría cuatro maneras de entender la filosofía política y, por lo tanto, cuatro cuestiones fundamentales a reflexionar: 1) Como descripción, proyección y teorización de la óptima república o construcción de un modelo ideal de Estado; 2) Como la búsqueda del fundamento último del poder, de la obligación política, o la determinación de los criterios de legitimidad del poder (¿a quién debo obedecer? ¿por qué?); 3) Como determinación de la actividad política como actividad autónoma, con sus características peculiares que la distinguen de otras actividades humanas; 4) Como discurso crítico, como metadiscurso, de la ciencia política, es decir, como reflexión sobre los supuestos, condiciones de verdad, pretensiones de

democráticos en su pensamiento, como su concepción del contrato. Más allá de las etiquetas lo consideramos como un pensador que sistematiza algunas de las premisas fundamentales de la filosofía política moderna.

³⁴ *Filosofía Política del Contractualismo Moderno*. México, DAAD/INSTITUTO GOETHE/UAM-I/Plaza y Valdés, 2001, p. 39.

³⁵ Bobbio, Norberto. *Norberto Bobbio: el filósofo y la política (Antología)*, estudio preliminar y compilación de José Fernández Santillán, México, FCE, 1997, p. 56 y 57.

objetividad, etc. De estos grandes temas, nosotros nos vamos a concentrar en el asunto de la legitimidad del dominio político, por dos razones básicas: 1) Porque el autor a abordar, como filósofo contractualista³⁶ moderno que es, tiene el problema de la obligación política como un eje fundamental de su teoría política, 2) Porque consideramos que el tema de la legitimidad del poder político es un tema urgente a reflexionar en nuestras sociedades contemporáneas, aquejadas por múltiples situaciones que ponen en duda la obediencia de los ciudadanos para con el poder político³⁷. En ese sentido, tenemos muy presente la advertencia de Luis Salazar de que la cuestión

[...] del fundamento del poder o de la obligación política [...] nos remite a las razones que existen para suponer que el poder es legítimo (o no) y que, por consecuencia se le debe obedecer (o no). Se sustenta así en la distinción entre poder de hecho y poder de derecho, así como entre obediencia forzada y obediencia debida.³⁸

Tenemos muy claro que la reflexión filosófica sobre la legitimidad tiene un carácter eminentemente normativo³⁹, pues se trata de averiguar por qué es racional o razonable asumir el deber de obediencia y aceptar el derecho de mando político. En otras palabras: ¿por qué debemos obedecer? o ¿En qué casos es racional obedecer? o ¿Cuándo la obediencia es racional? Preguntas de diferente tipo a las que se harían desde una perspectiva fáctica, es decir, desde la dimensión descriptiva o explicativa, como las siguientes: ¿por qué, de hecho, obedecemos a nuestros gobernantes? o ¿Por qué los ciudadanos de un determinado Estado obedecen a sus gobernantes? Pero como escribimos antes, una filosofía política potente no puede desentenderse de las realidades fácticas. También debe tener en cuenta las realidades sociales, comprenderlas, darles un sentido. E incluso

³⁶ Eso no quiere decir que sólo los filósofos contractualistas filosofen sobre la legitimidad en la época moderna. También hay otras tradiciones entre las cuales destacarían el utilitarismo, el marxismo y los teóricos de la democracia. Cfr. Shapiro, Ian. *Los fundamentos morales de la política*. México, Colmex, 2007, p. 15-20.

³⁷ No obstante la complejidad y novedad de los problemas políticos actuales, no compartimos la opinión de filósofos como Cesáreo Morales, para quien “[e]l origen del Estado responde a una crisis y la agitación permanente que ella le causa afloja los cilindros de su maquinaria. Los largos y antiguos debates acerca de su legitimidad ya no tienen caso, ahora la discusión se detiene en su impotencia”. *¿Hacia dónde vamos? Silencios de la vida amenazada*, México, Siglo XXI, 2010, p. 108.

³⁸ Salazar, *Para pensar...*, p. 26.

³⁹ *Ibid.*, p. 27.

conviene tratar de pensar la articulación entre lo que es la realidad sociopolítica y lo que razonablemente podría y debería ser⁴⁰. De tal modo que empecemos por dejar asentado que el tema de la legitimidad

[...] concierne ante todo y sobre todo al derecho de gobernar. La legitimidad es el reconocimiento del derecho de gobernar. En este sentido, trata de aportar una solución a un problema político fundamental, aquél que justifica simultáneamente el poder político y la obediencia.⁴¹

En efecto, la legitimidad nos remite al tema de la justificación del derecho de gobernar y del deber de obediencia por parte de los gobernados. Ahora bien, de acuerdo a las dos dimensiones a abordar en el filósofo propuesto, el tema de la legitimidad lo dividiríamos analíticamente en las siguientes cuestiones: 1) En la dimensión descriptivo-explicativa la pregunta central sería la siguiente: ¿Cómo explica nuestro filósofo la obediencia que, de hecho, obtienen los gobernantes?; 2) En la dimensión prescriptiva o normativa la pregunta central a responder es: ¿Bajo qué condiciones nuestro filósofo considera que la obediencia se justifica racionalmente? Para mayor claridad en la exposición adoptaremos una distinción terminológica propuesta por algunos autores⁴² de reservar la palabra *legitimación* para referirnos a la dimensión descriptivo-explicativa del fenómeno, a una constatación de hechos o de manifestaciones sociales de aceptación u “obediencia habitual” y *legitimidad* a la dimensión normativa del mismo, es decir, a una argumentación o fundamentación en juicios de valor defendibles racionalmente.

Para evitar confusiones consideramos necesario hacer una aclaración sobre el asunto de la legitimación y de la legitimidad. Por supuesto, no perdemos de vista

⁴⁰ Un esfuerzo muy interesante en este sentido lo encontramos en el texto de Enrique Serrano Gómez, *Filosofía del conflicto político. Necesidad y contingencia del orden social*, en el cual, a partir de la categoría de conflicto político y de retomar conceptos y tesis de autores como Hobbes, Kant, Hegel entre otros pensadores, el autor construye un marco teórico donde se puede pensar la articulación entre la realidad política con el deber ser. Especial atención merece el capítulo 3 titulado “Narración y política”.

⁴¹ Coicaud, Jean-Marc. *Legitimidad y política. Contribución al estudio del derecho y de la responsabilidad política*. Sante Fe, Homo Sapiens, 2000, p. 21.

⁴² Jongitud Zamora, Jacqueline. “Legalidad, legitimidad y legitimación. Implicaciones éticas” en *Problemas contemporáneos de la filosofía del derecho*. Coordinado por Enrique Cáceres, Imer. B. Flores, Javier Saldaña y Enrique Villanueva, México, UNAM, 2005, p. 353; Díaz, Elías. *Curso de filosofía del derecho*. Madrid, Marcial Pons, 1998, p. 29; Serrano Gómez, Enrique. *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*, Barcelona, Anthropos/UAM-I, 1994, p. 11.

que históricamente toda forma de dominio político⁴³ ha necesitado algún grado de legitimación, de aceptación, de obediencia⁴⁴, para poder funcionar. De lo contrario, no podríamos hablar de dominio o poder político, sino sólo de poder, cuya fragilidad para darle consistencia a los asuntos humanos podemos constatar tanto en la historia como en el presente. En ese sentido, todas las formas de dominio político que han existido históricamente han necesitado apelar a algún principio legitimatorio de justificación, es decir, a una creencia en la legitimidad del dominio⁴⁵. Para Weber⁴⁶ estos principios de legitimidad básicamente son sólo tres:

Existen tres tipos *puros* de dominación legítima. El fundamento primario de su legitimidad puede ser:

1. De carácter *racional*: que descansa en la creencia en la legalidad de ordenaciones estatuidas y de los derechos de mando de los llamados por esas ordenaciones a ejercer la autoridad (autoridad legal).
2. De carácter *tradicional*: que descansa en la creencia cotidiana en la santidad de las tradiciones que rigieran desde lejanos tiempos y en la legitimidad de los señalados por esa tradición para ejercer la autoridad (autoridad tradicional).
3. De carácter *carismático*: que descansa en la entrega extracotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ellas creadas o reveladas (llamada) (autoridad carismática).⁴⁷

Para Weber la legitimación de cualquier forma de dominio político que exista o haya existido tiene que apelar, en última instancia, a alguno o algunos de estos principios. Lo característico de los tiempos modernos y contemporáneos es que

⁴³ Recordemos que no debemos confundir poder con dominio: “*Poder* significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad.

Por *dominación* debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato determinado contenido entre personas dadas”. Weber, Max. *Economía y sociedad*. México, FCE, 2002, p. 43.

⁴⁴ “‘Obediencia’ significa que la acción del que obedece transcurre como si el contenido del mandato se hubiera convertido, por sí mismo, en máxima de su conducta; y eso *únicamente* en méritos de la relación formal de obediencia, sin tener en cuenta la propia opinión sobre el valor o desvalor del mandato como tal”. *Ibid.*, p. 172.

⁴⁵ Siguiendo a Max Weber, sociohistóricamente es válido suponer que “el fundamento de *toda* dominación, por consiguiente de *toda* obediencia, es una *creencia*: creencia en el ‘prestigio’ del que manda o de los que mandan” (*Ibid.*, p. 211), es decir, la creencia en la legitimidad, pues no basta con la costumbre, la situación de intereses o con los motivos puramente afectivos y de valor. *Ibid.*, p. 170.

⁴⁶ Como estudios sobre las reflexiones políticas del sociólogo alemán se puede consultar el texto de Nora Rabotnikof. *Max Weber: Desencanto, política y democracia*. México, UNAM, 1989. También el libro de Griselda Gutiérrez Castañeda. *Democracia posible. El diseño político de Max Weber*. México, Ediciones Coyoacán, 1994. Especialmente el capítulo IV. Una perspectiva sociológica sobre la legitimidad.

⁴⁷ Weber, *Op. Cit.*, p. 172. También véase la página 706, donde abunda sobre estos principios de legitimidad y autojustificación.

predomine el tipo puro de carácter racional, aunque los otros tipos no dejan de manifestar su vigencia. Pero también lo característico de los tiempos modernos es que, debido a la asunción de diversas ideas, valores y premisas, entre las que destacaría el individualismo normativo, el problema de la legitimidad, en su dimensión normativa especialmente, se presenta en toda su radicalidad, como esperamos mostrar en el capítulo dos⁴⁸.

En todo caso consideramos que tanto para analizar el tema de la legitimación como el de la legitimidad en nuestro filósofo podemos utilizar un esquema común que retomamos de Jean Marc Coicaud⁴⁹, por juzgar que su planteamiento, al considerar la interrelación entre dominio político, derecho y valores políticos fundamentales de una sociedad, nos ofrece un esquema útil para reflexionar sobre temas como el de la legitimidad en el contexto del pensamiento político moderno. Para este autor el asunto de la legitimidad consiste en el desafío de justificar el poder de los gobernantes y la obediencia de los gobernados, es decir, el desafío es justificar la división del trabajo político, pues el problema de la legitimidad se presenta cuando asumimos como inevitable tal separación⁵⁰. La legitimidad *no elimina el dominio político*, sino que busca establecer sus condiciones de racionalidad, de justicia. Para el autor, tal dominio sólo se puede justificar si de alguna manera los gobernados se consideran representados por los gobernantes en función de identificarse ambos con ciertos valores y normas fundamentales de la sociedad a la que pertenecen. Tales valores y normas fundamentales constituyen el núcleo de la identidad colectiva de una sociedad, constituyen su bien común, bajo el cual se explica la identificación y representación entre gobernantes y gobernados. De esta justificación, basada en un núcleo axiológico, dependen tanto el derecho de gobernar como la obligación política a obedecer. Para el autor tal justificación implica tanto la idea de que los gobernantes tienen que responder por sus acciones

⁴⁸ Véase *infra* tópico 2.2.2. Individualismo.

⁴⁹ *Op. Cit.*, p. 21-53.

⁵⁰ En este sentido consideramos que, en cierta medida, ya Aristóteles empieza a tener conciencia del problema de la legitimidad, pues al distinguir el poder político de otras formas de poder, especialmente el patriarcal, caracterizándolo como el que se da entre hombres libres y, por lo tanto, entre iguales, se plantea el problema: si un grupo de hombres son iguales, ¿cómo justificar la obediencia a uno o unos de ellos? ¿qué es lo que da derecho a uno a gobernar sobre los otros, si son iguales? Problema que no se presenta entre desiguales, como en la familia.

(responsabilidad) ante los gobernados como la de que los gobernantes ejercen una soberanía limitada sobre sus gobernados, no pueden hacer lo que quieran. Todo ello basado en la posibilidad y derecho de los gobernados de enjuiciar la actuación de sus gobernantes. Lo que el autor llama juicio político. Sin esta posibilidad no podríamos entender el problema de la legitimidad. Todo el planteamiento anterior descansa en tres aspectos íntimamente relacionados y de la mayor importancia a nuestro juicio: 1) El consentimiento de los gobernados es la base racional del dominio político de los gobernantes. Esto presupone el individualismo normativo propio de la modernidad, como veremos más adelante⁵¹. Pero no cualquier tipo de consentimiento, sino básicamente el que se sustenta en la regla de la reciprocidad, que le da un carácter de justo a la limitación de la libertad individual. El consentimiento es la manera racional de aprobar a una autoridad a la que se le debe obediencia; 2) Las normas y valores fundamentales que constituyen la identidad de una sociedad política, el famoso bien común, que permite la identificación y representación entre gobernantes y gobernados, son la base del consentimiento y del derecho; y 3) Las normas jurídicas donde se condensan los valores fundamentales de una sociedad y que permiten diferenciar entre una autoridad legítima y otra que no lo es.

Nuestro ejercicio de reflexión consistirá en analizar la manera en que Hobbes relaciona estos elementos del consentimiento, los valores políticos fundamentales y, en menor medida el derecho, en su argumentación sobre el tema de la legitimación/legitimidad del poder político, pues consideramos que en la reflexión de los más importantes filósofos occidentales modernos sobre la política, entre los cuales sin duda se encuentra nuestro autor, uno de los temas fundamentales es el de la relación entre legitimidad y dominación. Tema candente en la vida política de las sociedades, pues la lucha política, cuando realmente es tal, se traduce en un constante discutir y revisar las normas generales y particulares que regulan la vida de un orden civil establecido, así como su interpretación y en esa medida, la actuación de los poderes soberanos. El ejemplo más claro lo tenemos en nuestro propio país, el cual en los últimos años se ha visto envuelto en una serie de

⁵¹ Véase *infra*, nota 48.

cambios políticos que han llevado a importantes sectores de la sociedad, de la ciudadanía, a cuestionar de manera profunda las políticas públicas, especialmente en relación a la seguridad. Nuevamente han aparecido inquietudes sobre la intención de reformar incluso la constitución política, la ley fundamental. En ese sentido nos surgen varias interrogantes como las siguientes: ¿cuáles son los beneficios de la política para la gente común y corriente?, ¿en qué se basa el dominio político?, ¿por qué obedecemos a una clase política y a unas instituciones que pareciera no responden a los intereses de los ciudadanos?, ¿qué es lo que hace racional la obediencia por parte de los gobernados? De la necesidad de profundizar el estudio de estas cuestiones surge el interés de comprender la concepción filosófica de la relación entre legitimidad, dominio y obediencia que tiene uno de los filósofos modernos más importantes en filosofía jurídica y política: Hobbes. ¿Por qué este autor en especial? Por varias razones. La primera es que tradicionalmente se ha presentado a este autor como representante del positivismo jurídico⁵² e ideológicamente como conservador y defensor del absolutismo. Más allá de las etiquetas, consideramos que este filósofo es un autor clásico que representa efectivamente una manera de cultivar la filosofía política. Modo o manera que todavía nos puede ofrecer esquemas teóricos pertinentes para filosofar en la actualidad, pues en todo caso es un pilar de la tradición del pensamiento político y jurídico moderno de occidente. Sobre la importancia de los autores clásicos suscribimos las apreciaciones de Agapito Maestre, quien escribe que:

Parece, pues, que lo que hace a un autor del pasado actual, o sea clásico, no es tanto que supiera responder acertadamente a los problemas de su tiempo, *cuanto que sus respuestas*, a unas circunstancias totalmente ajenas a las nuestras, *aún puedan valorarse para que nosotros respondamos a los problemas de nuestro tiempo* [...] es necesario reconocer que la *actualidad* de un clásico no reside en una posible intemporalidad de su verdad, *sino en los modos y procedimientos que nos aporta para alcanzar cierta verosimilitud*.⁵³

⁵² Bobbio, Norberto. “Hobbes y el iusnaturalismo” en *Estudios de historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci*. Madrid, Debate, 1991, p. 156. Para Bobbio, considerar a Hobbes como precursor del positivismo jurídico implica una paradoja, pues “de este modo el iusnaturalismo moderno se introduciría a través de un autor del que arrancaríamos al mismo tiempo la disolución del iusnaturalismo”. *Idem*.

⁵³ Maestre, Agapito. “¿Cómo leer a los clásicos?” en *Metapolítica*, enero-marzo 2000, p. 13. Las cursivas son mías.

Asumiendo esta concepción de lo que es un autor clásico, lo que nos interesa comprender de Hobbes no es tanto las respuestas a las cuestiones que planteó sobre la legitimidad, sino entender los *modos* y las *maneras* que utilizó, la *forma* de responder a los problemas que enfrentó sobre el tema. De ahí que valga la pena regresar a sus planteamientos para repensar, a través de ellos, varios problemas centrales que se nos siguen presentando en el ámbito de la filosofía política, en nuestro caso el de la legitimidad, diferenciando el nivel explicativo y el nivel normativo de su teoría y buscando su posible articulación. En ese tenor consideramos que, sin duda, tiene razón Luis Salazar cuando señala que “las tareas de la filosofía y de la filosofía política tiene que ver con una lectura al mismo tiempo *histórica* y *teórica* de las obras de los clásicos y en consecuencia con el reconocimiento de la peculiaridad irreductible de las cuestiones y argumentaciones filosóficas”⁵⁴. No obstante, para los fines de este trabajo consideramos necesario enfatizar la lectura teórica entendida como “una lectura analítica y sistemática capaz de examinar y reconocer la actualidad y vigencia de sus argumentos y de sus razones, a pesar de que los tiempos actuales parezcan ser muy distintos a los que esos autores vivieron”⁵⁵. Argumentos y razones con los cuales tratamos de reconstruir tanto la dimensión explicativa como normativa de su teoría política.

La segunda razón es que el pensamiento de este autor se ubica en el siglo XVII, tiempo en el que surge y se consolida el estado moderno, por lo cual éste es un referente indispensable de su filosofía. Y puesto que se supone que estamos ante la crisis de tal forma de organización, consideramos pertinente examinar los orígenes para comprender mejor las transformaciones actuales.

Ahora bien, de acuerdo con Bobbio,⁵⁶ el nacimiento del estado moderno estuvo acompañado por una concepción esencialmente legalista del Estado, la cual abarca en su totalidad a la escuela del derecho natural, por lo que no pueden distinguirse netamente la filosofía política, el derecho público y las reflexiones sobre el Estado. Esto es importante por dos razones: primera, porque en el prólogo a su

⁵⁴ *Para pensar...*, p. 20.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 21.

⁵⁶ Bobbio, “El modelo iusnaturalista” en *Estudios de...*, p. 94.

obra *Estudios de historia de la filosofía*⁵⁷ Bobbio considera a Hobbes como el iniciador principal del iusnaturalismo y el contractualismo modernos; segunda, porque implica que el estudio de la filosofía política de este filósofo moderno no puede desligarse del estudio de su filosofía jurídica. De ahí que consideremos pertinente abordar de manera conjunta las reflexiones jurídico políticas del autor referido. De hecho, para el recién fallecido filósofo italiano la historia de la filosofía política de los siglos XVII y XVIII coincide en gran medida con la historia del iusnaturalismo.⁵⁸ Es más, para el filósofo turinés

[...] la filosofía política del iusnaturalismo expresa una teoría del poder que está en las antípodas de la dominación tradicional y que contiene todos los ingredientes principales de la forma de dominación que Weber llamó legal-racional: secularización del Estado y subordinación del príncipe a las leyes naturales, que son las leyes de la razón; primacía de la ley sobre la costumbre y sobre las normas que los jueces van creando en cada ocasión; relaciones impersonales, a través de las leyes, entre príncipe y funcionarios, de donde nace el estado de estructura burocrática, y entre funcionarios y súbditos, de donde nace el Estado de derecho; y, finalmente, concepción antipaternalista del poder estatal, que comparten Locke, adversario de Robert Filmer, y Kant, que ve realizado el principio de la ilustración, definida como la época en que por fin el hombre alcanza la mayoría de edad, en el estado que tiene como fin no el de hacer felices a sus súbditos, sino el de hacerles libres.⁵⁹

En este sentido, en la filosofía jurídica y política del iusnaturalismo ya encontramos en ciernes las principales, o por lo menos algunas, características de la forma de dominación propia de la política moderna e incluso contemporánea.

De acuerdo con Bobbio, la filosofía jurídico política de Hobbes presupone un esquema teórico conformado por el iusnaturalismo y el contractualismo modernos. De ahí que antes de abordar al autor objeto de estudio hagamos una caracterización de ese esquema teórico como requisito previo para profundizar en la comprensión de su filosofía política, especialmente en su reflexión sobre la legitimidad.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 9.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 92.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 144.

CAPÍTULO II. ARISTOTELISMO POLÍTICO VS IUSNATURALISMO MODERNO

Aunque nuestro autor objeto de estudio es moderno, consideramos pertinente abordar las características generales del pensamiento político antiguo, tomando como ejemplar el pensamiento de Aristóteles, pues a partir de un contraste esquemático con algunos de los supuestos centrales de la manera moderna de entender la sociedad política, esperamos poder presentar de manera más clara la filosofía política de Hobbes, en especial sus reflexiones sobre la legitimidad. De este modo, en el siguiente apartado sintetizamos las principales características del aristotelismo político. Posteriormente destacaremos algunas particularidades del pensamiento político moderno, en especial del iusnaturalismo y el contractualismo.

2.1. Características del aristotelismo político

Iniciamos rescatando la idea de Sabine⁶⁰ de que el pensamiento central de la teoría política griega (en Platón y especialmente en Aristóteles) es el ideal (pues tuvo una realización precaria) de una vida común armónica en la que el mayor placer de todo ciudadano debía ser la participación en la vida pública. Esta concepción del hombre y de la política, cuyas características más relevantes describiremos a continuación, va a ser considerada paradigmática⁶¹, tanto en el mundo antiguo como en el medieval.

Empecemos por rescatar la sugerencia de un pensador como Bobbio⁶², para quien podemos afirmar que el paradigma aristotélico para pensar la política parte de una metáfora biológica, organicista. Desde esta concepción la comunidad política (la *polis*) debe comprenderse como si se tratara de un *organismo*, de un ente vivo complejo, es decir, como una totalidad cuyas partes o miembros cumplen funciones diversas pero orientadas todas a una sola finalidad: el mantenimiento de la vida de esa totalidad⁶³. Así como cualquier organismo biológico complejo es una unidad compuesta de sistemas y órganos que, aunque cumplen funciones diferentes, todos

⁶⁰ Sabine, George H. *Historia de la teoría política*. México, FCE, 2002, p. 40.

⁶¹ Kersting, *Op. Cit.*, p. 59. También véase el texto de Gerardo Ávalos *Op. Cit.*, p. 42.

⁶² Bobbio, “El modelo iusnaturalista” en *Estudios de...*, p. 99-101.

⁶³ Salazar, *Para pensar...*, p. 78.

están orientados, todos aportan su cuota al mantenimiento de la vida de tal organismo; así también piensa Aristóteles a la comunidad política: como una totalidad que es la unidad de la pluralidad. Una muestra muy clara de esta concepción la encontramos cuando el estagirita, casi al inicio del libro II de la *Política*, criticando la concepción de unidad absoluta de la ciudad como supremo bien que mantiene Platón en la *República*, escribe lo siguiente:

Pero es claro que si una ciudad avanza indefinidamente en este proceso de unificación, acabará por no haber ciudad. *La ciudad*, en efecto, es por naturaleza *una pluralidad*; de lo que resulta que el progresar hacia una extrema unidad, se convertirá de ciudad en familia, y luego de familia en hombre, porque de la familia podemos predicar la unidad más que de la ciudad, y del individuo más que de la familia. Por tanto, y aunque alguno tuviera el poder de llevar esto al cabo, no debería hacerlo, pues con ello destruiría la ciudad. Pero *no sólo se compone la ciudad de una pluralidad de hombres, sino que ellos son de diferente condición*.⁶⁴

Como vemos para Aristóteles la sociedad política es una pluralidad, no sólo porque esté compuesta de muchos hombres, sino especialmente porque estos hombres cumplen diferentes funciones, *son de diferente condición*. De esta concepción organicista se desprenden una serie de consecuencias de la mayor importancia para comprender la manera aristotélica de pensar la sociedad política. Siguiendo a Salazar⁶⁵ destacamos las siguientes: 1) La prioridad ontológica y axiológica del todo sobre sus partes, de la comunidad sobre el individuo. Es decir, las partes, los individuos en última instancia, son impensables separados del organismo político; además de que el individuo tiene un valor inferior al de la comunidad por no poder ser autosuficiente:

La ciudad es asimismo por naturaleza anterior a la familia y a cada uno de nosotros. *El todo*, en efecto, es *necesariamente anterior a la parte* [...] pues si *el individuo no puede de por sí bastarse a sí mismo*, deberá estar con el todo político en la misma relación que las otras partes lo están con su respectivo todo.⁶⁶

⁶⁴ Aristóteles. *Política*. México, UNAM, 2000, L. II, 1261 a 18-28. Las cursivas son mías.

⁶⁵ *Para pensar...*, p. 78.

⁶⁶ Aristóteles, *Op. Cit.*, L. I, 1253 a 19-26. Las cursivas son mías.

2) Las partes se encuentran jerarquizadas en función de la propia totalidad orgánica. Las partes se encuentran dentro de una jerarquía funcional *natural*, teleológicamente orientada a la conservación de esa totalidad. Es decir, hay una *desigualdad natural* entre los individuos que supone una organización política funcional. Tal desigualdad natural tiene que reflejarse en la organización política, pues ésta se justifica en aquélla: Hay una desigualdad que domina la naturaleza, es decir, la naturaleza como totalidad ordenada está compuesta de seres de distinta jerarquía⁶⁷. Así lo constatamos cuando Aristóteles, tratando la naturaleza de la esclavitud, escribe:

Mandar y ser mandado pertenece a las cosas no sólo necesarias, sino provechosas, y aun en ciertos casos, y directamente desde su origen, unos seres se destinan a ser mandados y otros a mandar [...] De muchas partes, continuas o discretas, se integra lo que llega a ser un todo unitario y común, *en el cual se encuentra siempre un elemento imperante y uno imperado, y esta característica está presente en los entes animados en todo el conjunto de la naturaleza*, puesto que aun en las cosas que no participan de la vida hay cierto mando, como en la escala musical.⁶⁸

Bajo esta perspectiva podemos decir que en el fondo Aristóteles piensa la comunidad humana de manera análoga a las comunidades naturales de otros seres vivos, especialmente las hormigas, las termitas y las abejas, donde hay una clara estructura jerárquica y división del trabajo establecidos naturalmente, genéticamente.

Pero más allá de lo anterior, no podemos perder de vista que, tanto la prioridad ontológica y axiológica del todo sobre sus partes como la jerarquía natural entre las partes del todo, expresan una concepción organicista de la comunidad política de Aristóteles, que a su vez se basa en una concepción metafísica teleológica de la naturaleza⁶⁹, pues se concibe a la naturaleza teleológicamente e inscrita en los seres vivos: “la naturaleza es fin”⁷⁰. Concepto de naturaleza muy diferente al de las ciencias naturales modernas, en las que predomina la mirada

⁶⁷ Strauss, *Op. Cit.*, p. 62. Esta premisa del pensamiento clásico de la desigualdad natural va a ser cambiada por la concepción opuesta en el pensamiento político moderno en general y, en el pensamiento de Hobbes, en particular.

⁶⁸ Aristóteles, *Op. Cit.*, L. I. 1254 a 23-32. Las cursivas son mías.

⁶⁹ Kersting, *Op. Cit.*, p. 68.

⁷⁰ Aristóteles, *Op. Cit.*, L. I, 1252 b 33.

empírica que ofrece hechos, o en la que la naturaleza se convierte en objeto disponible cosificado en mercancía. A diferencia de las concepciones modernas, la naturaleza y la vida política se hallan, en el aristotelismo político, enlazadas en forma indisoluble en virtud de la teleología metafísica de la naturaleza en la que se funda. De ahí se puede afirmar que bajo las concepciones aristotélicas: “La *polis* es el biotopos metafísico del hombre”⁷¹.

De esta concepción metafísica teleológica de la naturaleza propia del estagirita se desprenden una serie de consecuencias como las siguientes: 1) Concebir a la naturaleza con carácter *normativo*⁷², pues para Aristóteles la categoría de *naturaleza* juega un papel fundamental como modelo normativo, como arquetipo de lo que es racional, bueno, justo, correcto, verdadero y bello. Lo natural implica un *deber ser* al que deben ajustarse las actividades y creaciones humanas. De ahí que lo natural se opone tanto a lo convencional y artificial como, de manera claramente positiva, a lo antinatural, a lo que transgrede el orden natural de las cosas, y es por ello mismo condenable. Desde esta concepción, tanto la perfección como la degeneración en la política se determinaban con base en la realización o alejamiento respecto del *ordo naturalis*⁷³; 2) “[l]a naturaleza es un *cosmos*, un orden racional en el que existe *objetivamente*, con independencia de la voluntad humana, una jerarquía axiológica y una finalidad (*telos*) que debe regir el destino de todas las cosas y, por consecuencia, que debe gobernar también la existencia política de los seres humanos”⁷⁴; 3) En la reflexión política de Aristóteles se considera el surgimiento de la sociedad política como un proceso natural⁷⁵: El hombre es por naturaleza formador de sociedades políticas. En otras palabras, la sociedad política

⁷¹ Kersting, *Op. Cit.*, p. 69.

⁷² Salazar, *Para pensar...*, p. 80.

⁷³ Attili, Antonella. *Artificium. Categorías de la política moderna*. México, Ediciones Coyoacán, 2009, p. 65 y 66. Tanto la tesis de que hay un orden natural, incluso para la sociedad humana, como el carácter normativo de la naturaleza van a ser básicamente abandonadas por los filósofos políticos modernos como Hobbes.

⁷⁴ Salazar, *Para pensar...*, p. 81. Antonella Attili coincide con esta apreciación al escribir: “La política debía reflejar y realizar el orden natural, precisamente, el cosmos. El paradigma antiguo concebía la sociedad como cuerpo u organismo natural, compuesto por partes u órganos independientes y necesarios al funcionamiento de todo; el cuerpo u orden colectivo es un todo mayor y unitario, dotado de una sola voluntad. Un orden social de tipo tradicional, cosmogónico o divino, que al igual del orden natural era entendido como preexistente a, e independiente de, la voluntad de los individuos; un orden por ello, lógico y cronológicamente anterior y axiológicamente superior a éstos”. *Op. Cit.*, p. 64.

⁷⁵ Düring, Ingemar. *Aristóteles*. México, UNAM, 1990, p. 736.

existe por naturaleza, es decir, *la ciudad es natural al hombre*; al fundar ciudades los hombres sólo ejecutan lo que su naturaleza los inclina a hacer⁷⁶. Visto lógicamente, este objetivo final es el punto de partida, *arché*, del proceso. Esta concepción de la *polis* como el resultado natural de una evolución natural implica una *naturalización del orden político* en dos sentidos⁷⁷: como algo impulsado por fuerzas naturales y como un fin natural, un fin determinado por la naturaleza. Así lo podemos leer en el texto de Aristóteles cuando afirma:

La asociación última (sic) de muchos municipios es la ciudad. Es la comunidad que ha llegado al extremo de bastarse en todo virtualmente a sí misma, y que si ha nacido de la necesidad de vivir, subsiste porque puede proveer a una vida cumplida. *De aquí que toda ciudad exista por naturaleza, no de otro modo que las primeras comunidades, puesto que ella es el fin de las demás.*⁷⁸

Bajo esta concepción de la naturaleza de la *polis* es que podemos comprender mejor el principio fundamental del aristotelismo político: “el hombre es por naturaleza un animal político”⁷⁹. ¿Cómo entender esta afirmación? Empecemos señalando lo que no parece querer decir, por ejemplo, que los seres humanos se dedican continuamente a la actividad política, o incluso que quisieran hacerlo⁸⁰, lo cual sería muy difícil de mantener de manera convincente. Más bien parece que, a nivel descriptivo, Aristóteles da cuenta de que⁸¹, en primer lugar, los seres humanos, igual que otros animales gregarios, se agrupan en unidades mayores que la familia. Y en segundo lugar, el ser humano es un animal más político que otros animales porque posee discurso o razón. Esto explicaría la capacidad humana de organizarnos en sociedades mayores a la estrictamente familiar:

La naturaleza [...] no hace nada en vano; ahora bien, *el hombre es entre los animales el único que tiene palabra* [...] Pero la palabra está para hacer patente lo provechoso y lo nocivo, lo mismo que lo justo y lo injusto; y *lo propio del hombre con respecto a los demás animales es que él solo tiene la percepción de lo bueno y de lo*

⁷⁶ Strauss, *Op. Cit.*, p. 66.

⁷⁷ Salazar, *Para pensar...*, p. 80

⁷⁸ Aristóteles, *Op. Cit.*, L. I. 1252 b 28-33. Las cursivas son mías. Como vemos para el estagirita tan natural es la sociedad política como la familia.

⁷⁹ *Ibid.*, L. I. 1253 a.

⁸⁰ Lord, Carnes. “Aristóteles” en *Historia de la filosofía política*. México, FCE, 2000, p. 140.

⁸¹ *Idem.*

*malo, de lo justo y de lo injusto y de otras cualidades semejantes, y la participación común en estas percepciones es lo que constituye la familia y la ciudad.*⁸²

Pero no debemos quedarnos con una concepción descriptiva, pues si tal hiciéramos se nos escaparía la riqueza de la antropología política de Aristóteles, pues cuando escribe que el hombre es por naturaleza un animal político, la afirmación, además de describir, también tiene un sentido normativo, prescriptivo: los hombres *deben* formar parte de una comunidad política para ser verdaderamente hombres y no verse degradados a bestias⁸³. Como muestra de ello valga el siguiente fragmento:

En todos los hombres hay pues por naturaleza una *tendencia* a formar asociaciones de esta especie [se refiere a la ciudad]; y con todo, el primer *fundador de ciudades* fue causa de los mayores bienes. Pues así como el hombre, cuando llega a su *perfección*, es el mejor de los animales, así también es el peor de todos cuando está divorciado de la ley y la justicia.⁸⁴

En este sentido la naturaleza política del ser humano significa tanto que es un hombre de comunidad, como que debe serlo de la manera más adecuada, pues se define y realiza mediante la participación en la vida política, en la praxis común⁸⁵. Así, resulta que la mejor manera de entender el principio aristotélico del *zoon politikón* es que el ser humano es un animal que sólo puede realizar su propia naturaleza dentro de la comunidad política. ¿Por qué? Por dos razones⁸⁶: 1) Porque los seres humanos, motivados por sus necesidades, tienden a unirse con otros seres humanos para poder sobrevivir; 2) Porque el fin constitutivo de la naturaleza humana, la felicidad, la vida buena, sólo puede realizarse dentro de una comunidad política. La importancia que Aristóteles atribuye a la dimensión ética de la existencia política es claramente descrita en el siguiente texto de Kersting sobre la manera de concebir esta relación en el pensamiento político clásico, que por su importancia nos permitimos citar en extenso:

⁸² Aristóteles, *Op. Cit.*, L. I, 1253 a 10-19. Las cursivas son mías. El lenguaje como elemento propiamente humano que permite la sociedad política también va a ser aceptado por Hobbes. Sólo que el filósofo moderno también va a destacar los aspectos antisociales que se desprenden de algunas características del lenguaje humano, como lo veremos en el capítulo III.

⁸³ Salazar, *Para pensar...*, p. 81.

⁸⁴ Aristóteles, *Op. Cit.*, L. I, 1253 a 30-35. Las cursivas son mías.

⁸⁵ Kersting, *Op. Cit.*, p. 65.

⁸⁶ Salazar, *Para pensar...*, p. 79.

La política clásica considera al *bios politikós*, la forma política de existencia, la vida del ciudadano con sus iguales en la comunidad política, como la única forma de vida del ser humano acorde a la naturaleza. Solamente en la comunidad del hablar y del actuar con los otros, en la vida activa de la *polis*, se puede desarrollar la naturaleza humana, se pueden desarrollar y perfeccionar la razón humana, la capacidad del lenguaje y de la acción; solamente en la colaboración, en la obra política común puede el hombre llevar una vida buena, feliz y realizada. El hombre está dispuesto por naturaleza a ser un ciudadano. Por eso las leyes e instituciones de la comunidad deben ser configuradas de tal modo que conviertan a los individuos en ciudadanos, que los eduquen ética y políticamente y que los doten de sentido común (*Gemeinsinn*).⁸⁷

Tal vez este ideal político de Aristóteles de considerar que la comunidad política tiene como finalidad principal un propósito ético: la mejora moral de sus ciudadanos, pues se trata de vivir juntos para alcanzar la mejor vida posible⁸⁸, sea una de las características más fundamentales de su pensamiento político. De tal manera, podemos decir que para el estagirita lo bueno para el hombre sólo puede existir en una comunidad de cualquier índole, en la familia y en la pequeña aldea o municipio en escasa medida, pero a la perfección sólo en la comunidad urbana (*polis*), pues el hombre es por naturaleza un animal gregario y sólo puede realizar su *telos* en una comunidad⁸⁹. En efecto, bajo su concepción convergen la cualidad ética de vida individual y la felicidad de la comunidad⁹⁰: “Es manifiesto, en conclusión, que la misma vida es necesariamente la mejor tanto para cada hombre en particular como para las ciudades en general”⁹¹. Es impensable buscar el bien de la propia alma independientemente del bien de la *polis* y mucho menos considerar que el bien de la propia alma sea más valioso que el destino político de la comunidad. Para él, la política es una parte integrante de la ética⁹². Esta preeminencia ética de la

⁸⁷ Kersting, *Op. Cit.*, p. 40 y 41.

⁸⁸ Sabine, *Op. Cit.*, p. 97. Fin ético de la sociedad política que en pensadores políticos de la modernidad como Hobbes parece perderse.

⁸⁹ Düring, *Op. Cit.*, p. 674.

⁹⁰ Kersting, *Op. Cit.*, p. 65.

⁹¹ Aristóteles. *Op. Cit.*, L. VII, 1325 b 30. Esta coincidencia entre el bien individual y el bien común parece romperse en el pensamiento del filósofo de Malmesbury. Incluso parece que el bien individual inevitablemente se opone al bien común. De ahí que haya que obligar a los individuos a limitar su libertad individual en aras de lograr unas condiciones mínimas de convivencia.

⁹² Kersting, *Op. Cit.*, p. 64.

comunidad sobre el individuo⁹³ se observa más claramente cuando comprendemos lo que es para el estagirita la *polis*.

Podríamos empezar señalando⁹⁴ que para Aristóteles la “ciudad” (*polis*) es una especie de sociedad, asociación o, mejor dicho, comunidad (*koinonia*), es decir, un grupo de personas que comparten ciertas cosas en común. ¿Qué tipo de cosas? Sin duda, incluye la participación de bienes externos, pero lo más importante es que la ciudad se constituye como tal al compartir una cierta percepción del modo de vida bueno o justo⁹⁵. De esta manera, aunque el origen de la *polis* es natural, igual que el de la familia o el de las aldeas, en cuanto que es resultado de una evolución que tiene como causas eficientes las necesidades biológicas básicas para vivir o sobrevivir, lo propiamente distintivo de ella es que tiene como causa final la vida buena, el bien común, la actualización de las capacidades humanas en su grado máximo posible⁹⁶, la perfección del ser humano. Otra manera de decirlo es que sólo en la ciudad, en la *polis*, realiza el hombre su potencial de felicidad entendido como la vida de acción de acuerdo con la virtud⁹⁷. En pocas palabras, podemos decir que la *polis* se originó para conservar la vida, pero su objetivo último es realizar la buena vida: “Pero la ciudad existe no sólo por la simple vida, sino sobre todo por la vida mejor”⁹⁸. Falta señalar otra característica de la *polis*, pues en cuanto es la comunidad definitiva de varios pueblos, con ella se ha alcanzado el límite de la independencia perfecta, la *autarkeia*⁹⁹. De tal manera que básicamente son dos las características distintivas de la *polis* en comparación con las familias y las aldeas que forman parte de ella¹⁰⁰: 1) la autosuficiencia o autarquía y 2) su finalidad no se reduce a la conservación de la vida, sino al logro de la vida buena. Como muestra de esta concepción valga el siguiente texto de Aristóteles:

⁹³ Preeminencia que se va a invertir en el pensamiento de los filósofos modernos, como veremos más adelante al abordar el individualismo.

⁹⁴ Lord, *Op. Cit.*, p. 138.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 140. Véase *supra* la cita 82.

⁹⁶ Salazar, *Para pensar...*, p. 79: También véase Lord, *Op. Cit.*, p. 139.

⁹⁷ Lord, *Op. Cit.*, p. 140.

⁹⁸ Aristóteles, *Op. Cit.*, L. III, 1280 a 34.

⁹⁹ Düring, *Op. Cit.*, p. 759.

¹⁰⁰ Salazar, *Para pensar...*, p. 84.

La ciudad, en suma, es la comunidad de familias y municipios para una vida perfecta y autosuficiente, es decir, en nuestro concepto, para una vida bella y feliz. La comunidad política tiene por causa, en suma, la práctica de las buenas acciones y no simplemente la convivencia.¹⁰¹

De tal modo, Strauss¹⁰² tiene razón cuando señala como características de la concepción de la *polis* de Aristóteles las siguientes: 1) La ciudad es una sociedad que comprende distintos tipos de sociedades más pequeñas y subordinadas, pero la familia es la más importante de éstas; 2) La ciudad es la sociedad superior y la más integral dado que apunta al bien superior y más integral que toda sociedad puede buscar; 3) El bien superior es la felicidad, la perfección; 4) El bien superior de la ciudad es idéntico al bien superior del individuo, no hay un conflicto entre los intereses del individuo y los de la comunidad; 5) El núcleo de la felicidad es la práctica de la virtud y, en primer lugar, de la virtud moral.

Como bien señala Strauss, la ciudad abarca a otras sociedades que le están subordinadas, entre las cuales el hogar, la sociedad de la casa, es muy importante. Pero también es fundamental tener presente que entre estos dos niveles de comunidad hay para Aristóteles una especie de oposición en cuanto a sus características definitorias. Para aclarar esta oposición, nos basaremos especialmente en los planteamientos de Kersting¹⁰³, quien apunta a una oposición entre las categorías para pensar la *polis* y el *oikos* en el aristotelismo político: 1) La *polis* es el espacio de lo público, de la universalidad; mientras que el *oikos* es el ámbito de la privacidad, de la particularidad, del interés económico; 2) Las relaciones de dominio que se encuentran en el *oikos* tienen en común ser relaciones asimétricas, son relaciones desiguales: La relación paternalista entre padre e hijo, la relación matrimonial, la relación despótica entre el señor y el esclavo, entre el señor y la servidumbre; mientras que la relación que caracteriza al

¹⁰¹ Aristóteles, *Op. Cit.*, L. III, 1281 a. Por el contrario, para los pensadores modernos, debido a los presupuestos de los que parten, el objetivo del orden político, del Estado, será posibilitar la convivencia, la coexistencia entre los individuos: “La diferencia [...] entre la antigua *polis* y el estado moderno es que, lejos de admitir la autonomía moral individual de cada uno de sus miembros, la *polis* era virtualmente el modelo preciso de una comunidad tutelar basada en un entendimiento moral compartido, y dirigida a un modo de vida específico”. Smith, Steven B. *Hegel y el liberalismo político*. México, Coyoacán, 2003, p. 146.

¹⁰² Strauss, *Op. Cit.*, p. 52.

¹⁰³ Kersting, *Op. Cit.*, p. 62.

dominio político es de tipo simétrico entre libres e iguales¹⁰⁴. De tal manera que hay una diferencia cualitativa¹⁰⁵ entre el gobierno o poder de la casa y el gobierno o poder político: el primero se ejerce sobre quienes son “por naturaleza” inferiores (mujeres, niños y esclavos) y el segundo sobre quienes son “por naturaleza” igualmente libres:

*El señorío político se ejerce sobre hombres libres por naturaleza, el despótico sobre los naturalmente esclavos, y el régimen familiar es una monarquía (pues toda casa está bajo un solo señor), mientras que el señorío político es el gobierno de hombres libres e iguales.*¹⁰⁶

En este sentido, las cualidades políticas de libertad e igualdad están distribuidas de manera desigual para el aristotelismo político¹⁰⁷. Al hacer esta distinción entre el poder político y el poder despótico, Aristóteles apunta a una concepción, no sólo descriptiva, sino normativa, e incluso ideal, en la que el poder político no puede sustentarse sólo en la fuerza o en una jerarquía natural, sino también necesariamente en el consenso y en la participación de los gobernados¹⁰⁸, pues si los que participan en la política son libres e iguales, o igualmente libres, entonces tienen que ponerse de acuerdo sobre la manera en que se ejercerá el poder y sobre quiénes ejercerán el dominio político. El poder político empieza a sustentarse en los gobernados¹⁰⁹. En esa medida, también logra hacernos percibir la naturaleza problemática, potencialmente conflictiva, de la política y del poder político; 3) Finalmente, a juicio de Aristóteles la penetración de las categorías del *oikos* en el mundo de la política es un signo inequívoco de la destrucción de ésta¹¹⁰, pues significaría privar al hombre de la posibilidad de ser acorde con su determinación,

¹⁰⁴ Consideramos que esta caracterización del dominio político es fundamental para distinguirlo de otras formas de dominación. Además de que se mantiene y se radicaliza en la modernidad, al convertir en universales los atributos de libertad e igualdad. Aunque cada filósofo moderno asumirá diferentes contenidos conceptuales bajo estas dos palabras.

¹⁰⁵ Salazar, *Para pensar...*, p. 86.

¹⁰⁶ Aristóteles, *Op. Cit.*, L. I, 1255 b 17-22. Las cursivas son mías.

¹⁰⁷ Kersting, *Op. Cit.*, p. 66.

¹⁰⁸ Salazar, *Para pensar...*, p. 87.

¹⁰⁹ Con lo cual empieza a aparecer el problema de la legitimidad en términos normativos: ¿a quién debo obedecer?, ¿por qué?, ¿bajo qué razones? Problema que se radicalizará en la modernidad al asumir el individualismo.

¹¹⁰ Kersting, *Op. Cit.*, p. 62.

es decir, de vivir como ciudadano, con lo cual se le obligaría a llevar una existencia en contra de su naturaleza.

Terminemos esta breve caracterización del aristotelismo político sintetizando sus principales tesis: 1) Concepción teleológica de la naturaleza, es decir, la naturaleza es un *cosmos*, un orden racional en el que existe *objetivamente*, con independencia de la voluntad humana, una jerarquía axiológica y una finalidad (*telos*) que debe gobernar la existencia política de los seres humanos; 2) Concepción organicista que implica, por un lado, la prioridad ontológica y axiológica del todo sobre sus partes, de la comunidad sobre el individuo y, por otro, las partes se encuentran jerarquizadas en función de la propia totalidad orgánica, hay una desigualdad natural; 3) La sociedad política es connatural al hombre o el hombre forma (y debe formar) sociedades políticas de manera natural, es decir, se concibe a la naturaleza con carácter normativo: los hombres no sólo forman parte de una comunidad política, sino que *deben* hacerlo para ser verdaderamente hombres; 4) La comunidad política tiene como finalidad principal un propósito ético: la mejora moral de sus ciudadanos, pues se trata de vivir juntos para alcanzar la mejor vida posible, es decir, bajo su concepción convergen la cualidad ética de vida individual y la felicidad de la comunidad; 5) Las características distintivas de la *polis* son la autosuficiencia o autarquía y su finalidad es el logro de la vida buena.

Ahora pasamos a describir algunas de las características que consideramos fundamentales de la manera moderna de pensar la política para, por último, destacar diferencias con el aristotelismo político.

2.2 Premisas de la filosofía política moderna

El surgimiento de la filosofía política moderna, dentro de la cual se ubica el pensamiento de Hobbes, se da en el contexto del advenimiento de la modernidad, entendida como época de la historia de Occidente que sucede a la Edad Media, cuya forma de vida y pensamiento difiere de la época anterior¹¹¹. Estas diferencias remiten al cambio en la manera de entender ciertas ideas básicas que configuran la

¹¹¹ Villoro, Luis. *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México, FCE/El Colegio Nacional, 1992, p. 8.

manera de entender el mundo; un cambio en la figura del mundo, como le llama Villoro¹¹². De esta manera, para el filósofo mexicano las diferentes figuras del mundo que tuvieron la época medieval y la época moderna, pasando por el renacimiento, tienen que ver con diferentes maneras de entender concepciones básicas sobre el cosmos, la sociedad, el ser humano, la cultura, la historia, el alma, la naturaleza y la ciencia¹¹³. El resultado de tales cambios es la disolución de la síntesis teológico-política medieval e implicó tres grandes desafíos para los primeros filósofos modernos¹¹⁴: 1) un desafío ontológico expresado en la pregunta ¿cómo pensar la naturaleza (el universo) a partir de los nuevos descubrimientos científicos?; 2) un desafío político: ¿cómo pensar y justificar el poder político sin apelar a un origen sagrado?; 3) un desafío ético: ¿cómo pensar el estatuto de los valores, normas y juicios morales, independientemente de una presunta voluntad trascendente?

Estos cambios generales en la manera de pensar en la modernidad y los consiguientes desafíos planteados a los filósofos fueron paralelos a cambios históricos en el ámbito político tan importantes como los siguientes¹¹⁵: 1) La aparición o surgimiento del individuo, 2) La instauración de la libertad como valor supremo, 3) El proceso de secularización (la separación de la Iglesia y del Estado y el establecimiento del principio de la tolerancia religiosa), 4) La centralidad adquirida por el Estado 5); El establecimiento del mercado como entidad central de la vida económica, 6) La configuración verdaderamente mundial del horizonte humano, 7) El desarrollo de la sociedad civil. Todos estos elementos, interrelacionados a través de complejos procesos, contribuyen a producir nuevos modelos, con objetivos y características específicas, a partir de los cuales repensar la política.

A continuación mencionaremos algunas características de la manera moderna de pensar la política: 1) Se abandona la idea de *cosmos* como existencia de un orden objetivo y definido, como un orden universal preestablecido, vinculado

¹¹² *Idem.*

¹¹³ *Ibid.*, especialmente del capítulo I al VII. También véase de Antonella Attili, *Op. Cit.*, el primer capítulo, titulado “Modernidad: Indefinición, infinitud”.

¹¹⁴ Salazar C. Luis. “Hobbes y Spinoza frente a los desafíos de la modernidad” en *Diánoia*, Núm. 41, México, UNAM-FCE, p. 90 y 91.

¹¹⁵ Attili, *Op. Cit.*, p. 19 y 56-59; Mouffe, *Op. Cit.*, p. 56 y 57; Ávalos, *Op. Cit.*, p. 43.

a una voluntad trascendente. Se abandonan las cosmovisiones esencialistas, teológica o naturalista, los fundamentos extramundanos o fines ultramundanos; la sociedad ya no realiza una naturaleza ultraterrenal, ni principios naturales. En su lugar se busca la comprensión no-natural y explicación racional de la sociedad y de las relaciones políticas. El hombre moderno, desligado de fundamentos teológicos o trascendentales, se concibe como producto de su propia labor, en base a la autonomía y autodeterminación en la esfera de lo social. Se asume radicalmente la singularidad de la política¹¹⁶ y se buscan respuestas racionales no prefijadas ni inmutables¹¹⁷; 2) Fe en el poder de la razón humana para comprender la verdadera naturaleza de nosotros mismos y de nuestras circunstancias. En ese sentido, se apropia una perspectiva optimista asumiendo la idea de progreso en las cuestiones humanas, pues conforme se expande el alcance de la razón, parece razonable pensar que el conocimiento engendrará la posibilidad de controlar y mejorar nuestro entorno y nuestras vidas¹¹⁸. Bajo esta concepción, tanto la naturaleza como la sociedad “aparecen como mundos explicables a partir del conocimiento de sus fuerzas naturales y las propiedades materiales, mecanicistamente entendibles y reproducibles (imitación de la naturaleza, creación artística, creación del orden social)”¹¹⁹; 3) La política moderna asume, a juicio de Antonella Attili¹²⁰, los siguientes tres rasgos principales: racionalidad, en cuanto conduce a un conocimiento desencantado del hombre y de lo social o, en otras palabras, en tanto intento de racionalizar la vida social basándola en principios científicos¹²¹; en segundo lugar, el de cálculo, afirmado con la razón instrumental; tercero, asunción del punto de vista del individuo, tanto como objeto terminal de la acción y organización política como de sujeto originario y creador; 4) “Los tres ingredientes de esta moderna combinación, racionalización, cálculo, individualismo, perfilan la

¹¹⁶ Sobre el tema leemos en Salazar: “De hecho la gran filosofía política clásica y medieval siempre había encuadrado la teoría política en marcos metafísicos u ontológicos que la hacían un medio para alcanzar determinados fines extrapolíticos: el `bien común`, las virtudes clásicas o cristianas, la inmortalidad gloriosa, y hasta la felicidad pública o ciudadana”. *Para pensar...*, p. 151

¹¹⁷ Attili, *Op. Cit.*, p. 66 y 67.

¹¹⁸ Shapiro, *Op. Cit.*, p. 21

¹¹⁹ Attili, *Op. Cit.*, p. 39.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 71.

¹²¹ Shapiro, *Op. Cit.*, p. 17 y 18.

política en tanto instrumento técnico de la acción humana orientada a la organización y dirección de los demás”¹²². En otras palabras, bajo la concepción moderna la política es vista como instrumento, medio o técnica, artificio pues, mediante el cual vincularse a la voluntad de los otros. Se la concibe como la capacidad de dirigir la orientación de sus componentes para lograr objetivos o efectos prefijados por los sujetos mismos¹²³. Esta concepción la notamos claramente en tanto el Estado va a ser entendido como un instrumento legítimo en la medida que sirva a la consecución del fin para cuya realización fue creado por los humanos considerados individualmente. Para la concepción moderna el Estado es una obra, un artefacto, una máquina, nacida por la voluntad y la prudencia de los hombres¹²⁴; 5) Concebir la política como instrumento ayuda a redefinir esta esfera de la realidad como independiente y autónoma, dotada de constantes y regularidades propias, no reducible a otros ámbitos como el económico, moral, religioso y el social y, por ende, como ámbito secularizado y terrenal¹²⁵.

Ahora bien, de estas características generales del modo de entender la política en la época moderna se van a desprender las peculiaridades de la filosofía política que se va a cultivar en la época, especialmente en los siglos XVII y XVIII. A continuación enumeramos las que consideramos más importantes para comprender la filosofía política de Hobbes: 1) El racionalismo que asume la preeminencia cognoscitiva de la filosofía práctica en los siglos XVII y XVIII, es decir, durante estos siglos se consideró que, tanto la ética como la filosofía política y las ciencias humanas, eran superiores a las ciencias naturales. Ello con base en que estas disciplinas eran clasificadas en la categoría del conocimiento *a priori*, cuando el sello del conocimiento científico era la certidumbre indubitable. Recordemos que el criterio relevante en aquellos tiempos no era distinguir el conocimiento que es verdadero de aquél que se deriva de la experiencia, sino el conocimiento que depende de la voluntad humana de aquél que es independiente de ella¹²⁶. De ahí “el

¹²² Attili, *Op. Cit.*, p. 71. Recordemos que Hobbes, en la introducción del *Leviatán*, caracteriza al Estado como un hombre artificial, cuyo objetivo es proteger al hombre natural.

¹²³ *Ibid.*, p. 71.

¹²⁴ Kersting, *Op. Cit.*, p.82.

¹²⁵ Attili, *Op. Cit.*, p. 75.

¹²⁶ Shapiro, *Op. Cit.*, p. 23-25.

intento de aplicar a los problemas jurídicos y políticos el método matemático [...] el esfuerzo encaminado a desenvolver desde un principio fundamental único todo un sistema racional de preceptos universalmente válidos”¹²⁷; 2) El individualismo, en cuanto que en la filosofía política moderna se parte de individualidades aisladas, de átomos sociales entre los cuales ha de fundamentarse un vínculo duradero¹²⁸; 3) Derivado de este individualismo encontramos el contractualismo moderno, que ya no va a ser concebido como meramente declarativo, sino como constitutivo con respecto a la sociedad. La estructura fundamental lógico-argumentativa del contractualismo moderno remite a la tríada: estado de naturaleza-contrato-Estado/Sociedad¹²⁹.

De este modo consideramos que los elementos fundamentales del paradigma de la teoría política moderna para comprender las reflexiones que sobre el tema de la legitimidad realiza Hobbes son los siguientes: el racionalismo en su versión iusnaturalista, el individualismo y el contractualismo. De ahí que describamos cada uno de estos aspectos a continuación.

2.2.1. Caracterización del iusnaturalismo moderno

Iniciamos analizando distintas definiciones de iusnaturalismo y tratando de caracterizar esta concepción, tanto como filosofía jurídica como filosofía política pues, aunque relacionadas, nos parece que vale la pena mantener cierta distinción entre ellas. Posteriormente, abordaremos las diferentes expresiones históricas del iusnaturalismo, especialmente en su versión moderna.

¿Qué es el iusnaturalismo? Empecemos con una definición de Norberto Bobbio:

Se puede definir al iusnaturalismo como la doctrina de acuerdo con la cual existen leyes, que no han sido puestas por la voluntad humana y en cuanto tales son anteriores a la formación de cualquier grupo social, reconocibles mediante la búsqueda racional, de las que derivan, como de toda ley moral o jurídica, derechos y

¹²⁷ Truyol y Serra, Antonio. *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. 2. Del Renacimiento a Kant*, Madrid, Alianza, p. 152.

¹²⁸ *Idem.*

¹²⁹ Kersting, *Op. Cit.*, p. 81.

deberes que son, por el hecho de derivar de una ley natural, derechos y deberes naturales.¹³⁰

En otro texto precisa el pensador italiano su concepción de iusnaturalismo, definiéndolo como aquella corriente que admite la distinción entre derecho natural y derecho positivo y que sostiene la supremacía del primero sobre el segundo. Esta concepción es dualista en cuanto afirma la superioridad del derecho natural, pero reconoce la existencia del derecho positivo.¹³¹ En un sentido parecido al de Bobbio, pero con un énfasis crítico, para Kelsen

la doctrina del derecho natural es una *metafísica* del derecho en cuanto está caracterizada –como la metafísica idealista de Platón– por un dualismo fundamental: así como en la doctrina platónica de las ideas el mundo empírico se contrapone y se subordina al mundo trascendente, cuya función consiste en explicar y sobre todo justificar a aquél, en la doctrina del derecho natural, el derecho positivo, creado por los hombres, se contrapone y se subordina a un derecho que no es creado por los hombres sino que proviene de una instancia suprahumana, y cuya función consiste en explicar y sobre todo justificar a aquél.¹³²

Para Jorge F. Mañes Seña¹³³, apoyándose en las consideraciones de José Delgado Pinto, es posible encontrar un ideario común a las distintas manifestaciones de derecho natural. Este ideario podría ser reconstruido de la siguiente manera: 1) Se asume la existencia de principios o reglas, universales e inmutables, relativas a la ordenación justa de la vida en sociedad, cuyo conocimiento sólo es posible mediante el uso de la razón. 2) Tales principios y reglas son insuficientes para mantener a la sociedad organizada, por lo que es necesario la presencia de una autoridad política que cumpla dos funciones: a) tanto establecer un conjunto de normas positivas que recojan y desarrollen aquellos principios como que regule cuestiones técnicas que no pueden ser deducidas de las mismas, b) hacer cumplir,

¹³⁰ Bobbio, Norberto. *Liberalismo y democracia*. Buenos Aires, F.C.E., 1992, p. 12.

¹³¹ Bobbio, Norberto. *El problema del positivismo jurídico*. Buenos Aires, EUDEBA, 1965, p. 68.

¹³² Kelsen, Hans. *Contribuciones a la Teoría Pura del Derecho*. México, Fontamara, 2003, p. 121. En otra obra el filósofo austriaco caracteriza al iusnaturalismo de modo parecido: “La doctrina del Derecho natural se caracteriza por el dualismo fundamental entre Derecho positivo y Derecho natural. Por encima del Derecho positivo imperfecto creado por el hombre, existe un Derecho natural perfecto (absolutamente justo) establecido por una autoridad divina. Por tanto, el Derecho positivo queda justificado y es válido sólo en la medida en que corresponde al Derecho natural”. Kelsen, Hans. *¿Qué es justicia?* Barcelona, Planeta-Agostini, 1993, p. 70.

¹³³ “La obediencia al derecho” en *El derecho y la justicia*. Edición de Ernesto Garzón Valdés y Francisco J. Laporta, Madrid, Trotta-CSIC, 2000, p. 530.

incluso mediante el uso de la fuerza, las normas positivas dictadas. 3) Los mandatos de la autoridad sólo son obligatorios si representan el desarrollo de los principios materiales de justicia, o por lo menos no los contradicen.

En un tenor parecido, para Carlos Santiago Nino, quien es citado por otro autor que escribe también en la misma obra colectiva que el pensador anteriormente referido:

La concepción iusnaturalista [...] puede caracterizarse diciendo que ella consiste en sostener conjuntamente estas dos tesis: a) Una tesis de filosofía ética que sostiene que hay principios morales y de justicia universalmente válidos y asequibles a la razón humana. b) Una tesis acerca de la definición del concepto de derecho, según la cual un sistema normativo o una norma no pueden ser calificadas de <<jurídicas>> si contradicen aquellos principios morales o de justicia. Si alguien rechaza alguna de estas tesis, aun cuando acepte la otra (suponiendo que ello sea posible), no será considerado iusnaturalista.¹³⁴

Para finalizar esta enumeración de conceptualizaciones del iusnaturalismo jurídico traemos a colación lo escrito por Ernesto Garzón Valdés, para quien podemos incluso distinguir un iusnaturalismo extremo, el cual implica una concepción en la que hay una estrecha vinculación entre derecho y moral, es más, el primero se disuelve en la segunda. En última instancia en esta concepción se establecería una equivalencia entre derecho y justicia:

Partiendo de la afirmación de que la ley es sólo una aplicación a las circunstancias de cada sociedad de una ley natural basada a su vez en la ley eterna, se infiere que, en la medida en que aquélla no derive de estas últimas, deja de ser ley. Agustín de Hipona [...] expresó esta posición con la fórmula lapidaria :<<No es ley la que no es justa>>. Por consiguiente, no existiría obligación alguna de obedecerla.¹³⁵

Hasta aquí la enumeración de definiciones sobre el iusnaturalismo. Ahora tratemos de rescatar las coincidencias más relevantes. Analizando las concepciones anteriormente reseñadas encontramos que lo característico de una concepción iusnaturalista sería lo siguiente: 1) defiende la tesis de que existen leyes, principios

¹³⁴ Carlos Santiago Nino citado por Eusebio Fernández. “El iusnaturalismo” en *El derecho y la justicia*. Edición de Ernesto Garzón Valdés y Francisco J. Laporta, Madrid, Trotta-CSIC, 2000, p. 55.

¹³⁵ Garzón Valdés, Ernesto. “Derecho y moral” en *El derecho y la justicia*. Edición de Ernesto Garzón Valdés y Francisco J. Laporta, Madrid, Trotta-CSIC, 2000, p. 398.

o reglas, que no han sido puestas por la voluntad humana, relativas a la ordenación justa de la vida en sociedad, las cuales son universales e inmutables; 2) estas leyes no humanas son reconocibles mediante la búsqueda racional; 3) tales leyes, reglas y principios suprahumanos son insuficientes para mantener a la sociedad organizada, por lo que es imprescindible la presencia de una autoridad política y de un derecho positivo; 4) por lo tanto, admite la distinción entre derecho suprahumano y derecho positivo, concepción dualista como señala Bobbio, pero que sostiene la supremacía del primero sobre el segundo, es decir, los preceptos de la autoridad positiva sólo son obligatorios si representan el desarrollo de los principios materiales de justicia, o por lo menos no se le oponen, en su versión extrema se establecería una equivalencia entre derecho y justicia, o una reducción del derecho a la moral crítica o ética; 5) la función del derecho suprahumano o natural consiste en explicar, pero sobre todo, en justificar o legitimar, en fundamentar, el derecho positivo¹³⁶.

Hasta aquí con la caracterización del concepto del iusnaturalismo. Ahora señalaremos las características de las filosofías políticas englobadas bajo el iusnaturalismo. Siguiendo a Bobbio¹³⁷ podemos decir que su rasgo distintivo común es el intento de construir una teoría racional del Estado, pues el ambicioso proyecto del iusnaturalismo de elaborar una ética, una ciencia del derecho, una política e incluso una economía, en suma, una filosofía práctica demostrativa, basada en principios evidentes y deducida de estos principios de manera lógicamente rigurosa, culmina para el filósofo turinés en una teoría del Estado, tanto porque el Estado y en general el derecho público, constituye la parte final de la teoría del derecho, como porque es aquella la parte a la que los mismos iusnaturalistas dieron mayor importancia y que mayor huella ha dejado tras de sí. De ahí que se conciba al iusnaturalismo como una corriente de filosofía política. ¿Qué significó la teoría racional del Estado del iusnaturalismo? Por un lado, significó intentar explicar y

¹³⁶ Esta función de fundamentación ética del derecho natural es destacada en la concepción de Gialuigi Palobella cuando señala lo siguiente: “En el plano filosófico y en el epistemológico, los postulados teóricos característicos del iusnaturalismo, en cuanto doctrina del derecho natural, conducen a presumir la existencia de un derecho ulterior y distinto del derecho positivo y vigente, y en todo diferente a este último; en general se trata de un derecho concebido con el propósito de constituir el fundamento ético natural sobre el que se apoya o debería apoyar el derecho positivo”. *Filosofía del derecho moderna y contemporánea*. Madrid, Tecnos, 1999, p. 15.

¹³⁷ Bobbio, “El modelo iusnaturalista” en *Estudios de...*, p. 138 y 139.

justificar un hecho humano como el Estado partiendo del estudio de la naturaleza humana, de las pasiones, instintos, apetitos, de los intereses que hacen del hombre un ser en parte sociable y en parte insociable¹³⁸, dejando de lado cualquier argumento de carácter teológico¹³⁹. Por otro lado, no sólo es una teoría racional del Estado, sino también una teoría del Estado racional, es decir, termina en una teoría de la racionalidad del Estado en cuanto construye al Estado como ente de razón, en el que el hombre realiza su naturaleza de ser racional¹⁴⁰. En este sentido, cabe aclarar que los iusnaturalistas tratan de delinear cómo debería ser el Estado más que tratar de entenderlo cómo es en realidad¹⁴¹. Esta manera de abordar el problema del fundamento y de la naturaleza del Estado arranca con Hobbes y llega hasta Hegel incluido-excluido y es distinguible tanto por el *método* como por un *modelo teórico*¹⁴². Al método nos referiremos a continuación, cuando esbochemos las expresiones históricas del iusnaturalismo. En cuanto al modelo teórico, constituido por el contractualismo, lo abordaremos más adelante en un apartado dedicado exclusivamente a él.

Ahora pasaremos a distinguir brevemente las diferentes expresiones históricas del iusnaturalismo. De acuerdo con Bobbio, es común dividir la historia del iusnaturalismo en dos períodos: el primero correspondería al iusnaturalismo clásico y medieval y el segundo al iusnaturalismo moderno.¹⁴³ Nosotros seguimos esta convención y vamos a describir cada uno de estos períodos, pero dando especial énfasis al iusnaturalismo moderno, por ser éste el marco en el que se desarrolla la filosofía político jurídica de Hobbes.

¹³⁸ Quien inicia el abandono de la concepción antropológica aristotélica es Maquiavelo, en cuanto presenta al hombre como desligado, ontológicamente descentrado, asocial y dejado a sí mismo. El hombre que piensa el florentino, partiendo de una antropología psicológica del conflicto, es un individualista radical, el homo *oeconomicus*, cuya desmedida apetencia lo convierte en un riesgo para el orden y que requiere de instituciones estatales para su domesticación. Kersting, *Op. Cit.*, p. 71. Como esperamos mostrarlo en el capítulo III, la antropología política de Hobbes sigue muy de cerca los planteamientos del pensador florentino.

¹³⁹ Bobbio, "El modelo iusnaturalista" en *Estudios de historia de la filosofía*, p. 139.

¹⁴⁰ Bobbio, Norberto y Michelangelo Bovero. *Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*. México, FCE, 1986, p. 129.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 139.

¹⁴² *Ibid.*, p. 52.

¹⁴³ Bobbio, "El modelo iusnaturalista" en *Estudios de historia de la filosofía*, p. 151.

Para Luis Salazar Carrión¹⁴⁴ la reflexión y el debate sobre la justicia o el derecho natural son tan antiguos como la filosofía. Según este autor, ya Platón y Aristóteles abordan este tema, aunque sin sistematizarlo, y en sus concepciones encontramos sugeridas las líneas generales de la teoría clásica y medieval iusnaturalista. Una de estas líneas generales será la distinción-relación entre lo que es justo por naturaleza y lo que es justo en función de las leyes positivas propias de cada sociedad, es decir, aquí ya aparece el dualismo característico de las concepciones iusnaturalistas. Este dualismo remite a la distinción, y tal vez oposición, entre las obligaciones que los seres humanos tienen naturalmente y aquellas que dependen de la adscripción a un determinado orden político. La otra línea general, que depende de la primera, consiste en que la justicia o derecho naturales serán vistos como un marco universal, más o menos flexible, que permite establecer la validez o corrección de las leyes positivas, colocándose como canon racional o patrón de lo que se adecua al orden cósmico, así como a la propia naturaleza o esencia humanas.

A juicio de Salazar Carrión, en un pasaje de la *Ética a Nicómaco* (1134b, 1135a), Aristóteles propone lo que serán los rasgos esenciales de todas las teorías iusnaturalistas, a saber:

- a) la superioridad de lo natural sobre lo convencional, y por ende b) la superioridad de lo que es justo por naturaleza sobre lo que solamente es justo por convención; c) la diferencia entre el derecho (entendido como conjunto de normas) natural y la legalidad o derecho escrito o positivo; d) la universalidad o racionalidad del derecho natural frente a la particularidad y potencial arbitrariedad de las leyes positivas.¹⁴⁵

Para el autor citado, estos rasgos del iusnaturalismo, en el caso de Aristóteles (y tal vez de diversos pensadores antiguos y medievales), se relacionan con su ideal clásico de que el orden político-social ha de acercarse lo más posible al orden natural, a lo que la naturaleza, en tanto cosmos axiológica y teleológicamente

¹⁴⁴ Salazar, *El síndrome ...*, p. 215.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 216.

orientado, exige¹⁴⁶. Esta última apreciación es compartida por Javier Hervada, para quien:

La teoría clásica del derecho natural no se limita a afirmar la existencia de derechos naturales y de algunas normas o principios de ley natural, sino que llega a algo más profundo. Todo el ordenamiento jurídico se edifica sobre un fundamento de derecho natural, de modo que *el derecho natural es base, cláusula-límite y principio afirmador del ordenamiento jurídico*. Dicho de otra manera, la estructura jurídica de la sociedad civil se fundamenta en una estructura natural. *La sociedad humana es un fenómeno natural, que obedece a la ley natural*. Los hombres no son, por naturaleza, tan sólo sociables, esto es, capaces de sociedad, sino que son socios, forman sociedad. Por lo tanto, la sociedad es un fenómeno natural, que obedece a una ley natural. En este sentido, *la tradición clásica ha rechazado la tesis del origen humano de la sociedad*; en concreto, las afirmaciones del iusnaturalismo racionalista y del liberalismo decimonónico, que ponían en el pacto o contrato social el origen de la sociedad.¹⁴⁷

En síntesis, la concepción iusnaturalista clásica parte del supuesto de que la naturaleza es un orden axiológicamente sustentado por valores sustantivos y objetivos, eternos y necesarios, por lo cual la naturaleza establece un modelo prescriptivo de organización social que sólo la desmesura de las pasiones y delirios humanos puede, injustamente, transgredir.¹⁴⁸

Ahora bien, ¿qué importancia tuvo (y tal vez sigue teniendo) esta concepción del iusnaturalismo clásico? Para Salazar Carrión esta concepción va a marcar el camino en el que van a ser desarrollados dos temas fundamentales¹⁴⁹: 1) la discusión sobre la justicia o el derecho naturales va a ser una de las vías en que se desarrollará el largo e intrincado proceso de diferenciación y articulación entre los principios, valores y juicios morales, y los principios, valores y juicios políticos y jurídicos; 2) esta discusión será la forma en que el propio proyecto de racionalización de la política establecerá un *nexo indisociable entre la naturaleza*¹⁵⁰,

¹⁴⁶ Véase *supra* p. 31-34.

¹⁴⁷ Hervada, Javier. *Síntesis de historia de la ciencia del derecho natural*. Navarra, Eunsa, 2006, p. 15. Las cursivas son mías. Es fundamental la conexión del iusnaturalismo clásico con nuestra descripción del aristotelismo político. Véase *supra* el subtema 2.1. Características del aristotelismo político.

¹⁴⁸ Salazar, *El síndrome...*, p. 221.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 217.

¹⁵⁰ De hecho para autores como Javier Hervada las diferencias entre el iusnaturalismo clásico y medieval y el moderno pasan por comprender que parten de concepciones de naturaleza diferentes: en sentido metafísico los primeros y de la naturaleza empírica del hombre, en especial en sentido psicológico, en el segundo. *Op. Cit.*, p. 86.

el derecho natural y la razón¹⁵¹ misma. Es decir, la superioridad del *jus naturale* se sostendrá no sólo en su supuesta naturalidad, sino en la identificación de esta última con la racionalidad, con aquello que la luz natural, el *logos* o la *ratio* requieren¹⁵².

Estos planteamientos generales del iusnaturalismo clásico serán más adelante en el tiempo reformulados por los teólogos convirtiendo al derecho natural en una derivación racional de los mandatos divinos, proponiendo una jerarquía entre la ley divina, la ley natural y la ley positiva.¹⁵³ Pero no nada más en la concepción de los teólogos, sino que en la Edad Media todo el mundo creía en la realidad del derecho natural, creencia que no se reducía a una extraordinaria reverencia por el derecho, sino que se creía literalmente que todo derecho era eternamente válido e incluso sagrado, ya que se concebía que la providencia divina era una fuerza omnipresente que afectaba a las vidas de los hombres en todos sus detalles.¹⁵⁴

Para Bobbio, la concepción escolástica del iusnaturalismo consiste en concebirlo como un conjunto de primeros principios éticos, muy generales, de los cuales el legislador humano debe tomar su inspiración para la formulación de las reglas de derecho positivo. Así, para Santo Tomás, el derecho positivo procede de lo que es natural, *per conclusionem*, o *per determinationem*.¹⁵⁵

Hasta aquí con la identificación del iusnaturalismo clásico y medieval. Ahora pasaremos a especificar el iusnaturalismo moderno. Para algunos autores como Javier Hervada, el tránsito desde la doctrina del derecho natural clásico a la doctrina moderna del derecho natural no fue brusca, sino más bien paulatina. Para este autor:

¹⁵¹ Para Alfonso Ruiz Miguel las concepciones que sobre la razón mantuvieron los pensadores medievales y modernos son contrastantes: 1) razón teológica y eclesial *versus* razón secularizada e individual, 2) razón teleológica *versus* razón causal y 3) razón interpretativa *versus* razón demostrativa. *Op. Cit.*, p. 183.

¹⁵² Incluso para Smith: “La famosa doctrina de la ley natural [...] representó el gran intento de la Ilustración por unir la razón y la naturaleza mediante la conversión de los juicios morales en naturales”. *Op. Cit.*, p. 46.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 218.

¹⁵⁴ Sabine, *Op. Cit.*, p. 173.

¹⁵⁵ Bobbio, *El problema del positivismo jurídico*, p. 70.

El punto clave del proceso puede situarse en el cambio, desde una concepción trascendente del derecho natural hacia una concepción inmanente del hombre, de acuerdo con un proceso cultural generalizado, que tuvo su desarrollo, sobre todo, en los países dominados por el protestantismo.¹⁵⁶

En efecto, históricamente el iusnaturalismo racionalista es un fruto lentamente madurado de la Reforma protestante por dos razones¹⁵⁷: en el plano teórico por la libertad de pensamiento individual¹⁵⁸ que fomentó mediante el criterio de la libre interpretación de la Biblia; en el plano práctico por el protagonismo que el valor de la tolerancia adquirió como consecuencia positiva de las persecuciones y guerras de religión que se vivieron en varios países de Europa durante los siglos XVI y XVII.

No podemos olvidar que con el cuestionamiento de los protestantes (Lutero, Calvino, y muchos otros) tanto de la autoridad papal como de la versión católica del cristianismo, socavaron los fundamentos de la legitimación tradicional religiosa¹⁵⁹. Cuando el viejo marco de referencia cae hecho pedazos inevitablemente surge la cuestión de si podría ser (o no) legítimo y justo obedecer a un señor católico cuando los súbditos eran protestantes, o a la inversa. La religión pasa de ser un factor de cohesión y legitimación a un factor de disensión y subversión. Este es el contexto en el que va a pensar Hobbes: una época en la que hay una crisis de legitimación y de legitimidad. De ahí que se hizo necesario tanto superar las justificaciones religiosas del poder político como separar las cuestiones de fe de las cuestiones políticas, estableciendo fuentes laicas para la legitimación y justificación de la autoridad terrenal. Ya ni el supuesto orden natural, ni la presunta voluntad divina ni la mera tradición eran un fundamento aceptable del orden político, es decir, de un orden construido por los humanos (artificial) para fines terrenales. La manera de neutralizar los conflictos teológico-políticos fue separar la política de la religión, al

¹⁵⁶ Hervada, *Op. Cit.*, p. 56.

¹⁵⁷ Ruiz, *Op. Cit.*, p. 175. Véase también Hervada: “la dolorosa experiencia de las guerras religiosas llevó a muchos espíritus a la búsqueda de unos principios comunes a todos los hombres, independientes de una fe religiosa concreta y en los que encontrar las bases de entendimiento pacífico. Estos principios comunes eran los de derecho natural”. *Op. Cit.*, p. 78.

¹⁵⁸ Sobre la importancia del protestantismo como base del individualismo moderno, Salazar escribe lo siguiente: “Poniendo en cuestión el monopolio del papado sobre los bienes de salvación, los diversos y heterogéneos movimientos protestantes pondrían las bases de una concepción *individualista* del ser humano, radicalmente contrapuesta a la visión *comunitaria* que había predominado tanto en la antigüedad clásica como en el medioevo”. *Para pensar...*, p. 140.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 178 y 179.

ciudadano del creyente. El tema de la legitimación del poder político se seculariza. Esta es la base cultural e histórica del iusnaturalismo moderno desde el cual reflexiona Hobbes¹⁶⁰.

Ahora bien, ¿quién inicia propiamente la concepción iusnaturalista moderna? Para Bobbio no hay lugar a dudas: “la teoría de los derechos naturales nace con Hobbes”;¹⁶¹ “[...] Hobbes, y nadie más que Hobbes, es el iniciador del iusnaturalismo moderno”.¹⁶² Aquí cabe hacer una precisión. Aunque de manera general Bobbio acepta, como lo vimos más arriba, que se puede dividir la historia del iusnaturalismo en clásico y medieval, por un lado, y moderno, por otro, en otro texto señala que dentro del iusnaturalismo moderno, a su vez, hay que distinguir lo que él llama el iusnaturalismo hobbesiano, por no encontrar otra denominación mejor para este último,¹⁶³ del iusnaturalismo racionalista, dentro del cual encontraríamos a autores como Kant. Es decir, aunque el iusnaturalismo moderno empieza con Hobbes, hay que tener presente que la versión del filósofo inglés es “especial”. De momento no abundamos en este asunto, cuando abordemos al filósofo inglés en el capítulo III abundaremos en el tema. Por el momento seguimos con la caracterización del iusnaturalismo moderno en general.

Varios autores coinciden en ubicar el desarrollo del iusnaturalismo moderno entre el siglo XVII y el siglo XVIII. Así, para Hervada, con mayor precisión, aquél se ubicaría desde la segunda mitad del siglo XVII y todo el siglo XVIII¹⁶⁴. También Elías Díaz coincide en señalar que el iusnaturalismo racionalista domina el siglo XVII y XVIII, al cual caracteriza por su espíritu más abierto y plural, basado en los valores de la tolerancia y la libertad. E incluso señala que las concepciones iusnaturalistas van a tener una gran importancia al sustentar la noción de derechos naturales fundamentales que va a ser retomada por la declaración de los derechos del

¹⁶⁰ Salazar, “Hobbes y Spinoza frente a los desafíos de la modernidad” en *Diánoia*, Núm. 41, México, UNAM-FCE, 1995, p. 89.

¹⁶¹ Bobbio, “Hobbes y el iusnaturalismo” en *Estudios de historia de la filosofía*, p. 155.

¹⁶² *Ibid*, p. 156. Salazar también coincide con esta apreciación, véase “Hobbes y Spinoza frente a los desafíos de la modernidad”, p. 89.

¹⁶³ Bobbio, *El problema del positivismo jurídico*, p. 70.

¹⁶⁴ Hervada, *Op. Cit.*, p. 75.

hombre y del ciudadano a partir de la Revolución francesa de 1789¹⁶⁵. De igual manera, para Kelsen el iusnaturalismo moderno es una escuela de pensamiento que prevaleció durante los siglos XVII y XVIII y que nuevamente fue ganando terreno en el siglo XX, a pesar de haber sido más o menos reprimida durante el siglo XIX¹⁶⁶. Para finalizar traemos a colación unas palabras de Bobbio sobre el punto. De acuerdo con el filósofo italiano cuando hablamos sin más de “teoría” o “escuela” del derecho natural o de “iusnaturalismo”, regularmente “nos referimos a la revitalización, desarrollo y difusión que la antigua y recurrente idea del derecho natural experimentó durante la edad moderna, en el período comprendido entre comienzos del siglo XVII y finales del XVIII”.¹⁶⁷

Ahora tratemos de ubicar las concepciones específicas que caracterizan al iusnaturalismo moderno. Siguiendo a Bobbio asumíamos que lo propio de esta concepción es un método y un modelo teórico. Como el tratamiento del modelo teórico lo haremos por separado, más adelante cuando tratemos el contractualismo, ahora nos referiremos al método. En principio nos parece que la concepción básica del método del iusnaturalismo moderno es que está sustentado por un racionalismo filosófico¹⁶⁸, que representa la culminación de las tendencias secularizadoras del Renacimiento, bajo cuya concepción la razón humana se considerará más en su autonomía, como percepción clara y distinta que fundamenta toda certeza (Descartes)¹⁶⁹. Sobre el particular nos permitimos citar a un pensador español, quien nos parece que sintetiza lo fundamental al respecto cuando señala que

[...] el racionalismo fue una mentalidad para la cual toda ciencia, incluidas las ciencias morales, podía construirse según modelos matemáticos, con similar

¹⁶⁵ Díaz, *Op. Cit.*, p. 13. Sobre el uso ideológico del derecho natural léase el siguiente texto de Hervada: “tomado el derecho natural como instrumento para la transformación de las estructuras básicas de la sociedad, fue constantemente utilizado para postular cambios políticos y sociales de gran importancia. Las leyes naturales y el derecho natural [...] fueron invocados para defender el absolutismo, el constitucionalismo, el liberalismo y el primitivo socialismo”. *Op. Cit.*, p. 80.

¹⁶⁶ Kelsen, *¿Qué es justicia?*, p. 57.

¹⁶⁷ Bobbio, “El modelo iusnaturalista” en *Estudios de historia...*, p. 73.

¹⁶⁸ Sabine, *Op. Cit.*, p. 506. En el mismo tenor señala Alfonso Ruiz Miguel que en los iusnaturalistas modernos: “El racionalismo [...] puede verse como un método de pensamiento y de justificación del conocimiento que, en oposición al arracionalismo y al irracionalismo y de forma exclusiva o muy predominante, considera a la razón, especialmente deductiva y matemática, como instrumento de todo conocimiento, con exclusión de la fe, las tradiciones, las emociones, la voluntad desnuda, etc.”. *Op. Cit.*, p. 218.

¹⁶⁹ Truyol y Serra, *Op Cit.*, p. 153.

metodología e iguales rigor y certidumbre que la ciencia de la cantidad (la matemática), porque se consideraba que todo el universo tiene una estructura racional necesaria. El racionalismo, basado en la exaltación de las fuerzas naturales de la razón y en la aceptación de una estructura racional necesaria del universo y de toda la realidad, propendía a la búsqueda de las *leyes racionales* de la conducta humana, que no podían ser otras —según su modo de pensar— que las leyes de la naturaleza, esto es, el derecho natural.¹⁷⁰

En el mismo tenor, Bobbio considera que el empeño común de los iusnaturalistas modernos es el intento de construir una ética racional, definitivamente desprendida de la teología (la cual consideraban extraviada en insolubles divergencias de opinión), y capaz por sí sola de garantizar la universalidad de los principios de la conducta humana, pues tal ética racional se basaba, al fin, en un análisis y una crítica racional de los fundamentos¹⁷¹. De esta forma más allá de que las diversas direcciones del iusnaturalismo moderno se adhieran más o menos a una ontología natural de las normas o valores, lo que parece unificarlas es sobre todo el racionalismo jurídico y ético, o sea el *Nova Methodus* que afronta el derecho y la moral con intentos demostrativos, tratando de probar racionalmente antes que persuadir, confiando en la posibilidad de conocer lo justo y lo injusto de un modo seguro y no sólo probable¹⁷²: mientras en la perspectiva aristotélica el conocimiento de lo justo e injusto es sólo probable, apoyándose en un método *a posteriori* (empleado por Aristóteles, Cicerón y Vico) que conduce a la verdad sobre la base del argumento del consenso, según el cual se tiene por conforme a la naturaleza, a lo verdadero, etc., lo que se verifica y confirma en todos los pueblos¹⁷³; por su parte,

¹⁷⁰ Hervada, *Op. Cit.*, p. 79. Léase también el siguiente texto de Antonella Attili, nota 26: “El modelo iusnaturalista quería descubrir las reglas generales, fundadas en principios universales de la conducta humana, y crear sobre estas bases una ciencia ética y del estado, separada de la teología y por ende laica y universal; tuvo así el objetivo de construir una teoría racional de la ética y del estado, aplicando el método racional demostrativo de las ciencias naturales a la moral; asimismo se estaba creando o formando el derecho como ciencia sistemática”. *Op. Cit.*, p. 76.

¹⁷¹ Bobbio, “El modelo iusnaturalista” en *Estudios de historia...*, p. 76 y 77. En esa misma página 77 Bobbio considera que este empeño se explica si tenemos presente que los iusnaturalistas reaccionan frente al relativismo ético que los libertinos habían extraído de la crisis del universalismo religioso.

¹⁷² Palombella, *Op. Cit.*, p. 16 y 17. Sobre el nuevo método de la ciencia del derecho para los iusnaturalistas modernos escribe Bobbio: “Si la interpretación ha sido el método tradicional de la jurisprudencia, el método de la nueva ciencia del derecho será, a imitación de las ciencias más adelantadas, la demostración”. “El modelo iusnaturalista” en *Estudios de historia...*, p. 81.

¹⁷³ En el mismo sentido afirma Bobbio: “No hay mejor prueba de este ideal de una ciencia demostrativa del derecho, común a todos los iusnaturalistas, que el rechazo general del argumento del “consenso”, es decir, de la tesis, una vez más aristotélica, que las leyes naturales sean las leyes comunes a todos los pueblos, o más

el racionalismo jurídico moderno apela al razonamiento matemático y a la investigación científica de reglas ciertas para las acciones humanas, a partir del método *a priori* que se apoya en las deducciones de la recta *ratio*, de una razón especulativa, abstracta, pero apta para “descubrir” leyes inmutables eternas. En un tenor similar Bobbio considera que, aunque entre los iusnaturalistas había tendencias metafísicas diferentes y llegaban a conclusiones políticas contrapuestas, todos estaban igualmente fascinados por el éxito de las ciencias físicas y todos se sentían atraídos por la idea de encontrar un orden racional en el mundo de los hombres, del mismo modo que los grandes científicos, de Descartes a Newton, habían encontrado un orden racional en el cosmos. De ahí que intentaran construir un sistema universal del derecho, es decir, válido para cualquier tiempo y lugar¹⁷⁴. De hecho, consideramos que las dos tesis principales que el filósofo italiano sostiene sobre el iusnaturalismo moderno son las siguientes: 1) el principio unificador de la escuela del derecho natural no es un determinado contenido (pues éste ha variado dependiendo de los autores), sino el “método”, es decir, un cierto modo de abordar el estudio del derecho y en general de la ética o de la filosofía práctica:

El método que unifica a autores tan diferentes es el método racional, es decir, aquél método que, por primera vez en la historia de la reflexión sobre la conducta humana, ha de permitir la reducción del derecho y la moral (así como de la política) a ciencia demostrativa;¹⁷⁵

2) La verdadera ocupación del iusnaturalismo ha sido el problema del fundamento, el problema de la legitimación ética del derecho¹⁷⁶.

En síntesis, podemos decir que el racionalismo en el que se sustenta el iusnaturalismo moderno tiene los siguientes aspectos: 1) lo que podríamos llamar un racionalismo epistemológico en cuanto se supone que podemos obtener conocimientos en el campo de las disciplinas normativas de la conducta humana, es

específicamente, a todos los pueblos civiles, y que, por lo tanto, sean derivables no de consideraciones generales sobre la naturaleza humana, ni de la “naturaleza de las cosas”, sino inductivamente de un estudio comparado de las diferentes legislaciones”. *Sociedad y Estado en la filosofía moderna...*, p. 37.

¹⁷⁴ Bobbio, “El modelo iusnaturalista” en *Estudios de historia...*, p. 90 y 91.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 75.

¹⁷⁶ Bobbio, *El problema del positivismo jurídico*, p. 76.

decir, que podemos elaborar ciencias morales al estilo de las matemáticas o de la física, es decir, con su nivel de certeza, precisión, indubitabilidad, etc. 2) un racionalismo metafísico, en cuanto se asume que “todo el universo tiene una estructura racional necesaria”, incluido, por supuesto, el mundo humano, el mundo social. Aplicadas estas tesis generales al asunto del derecho y de la política se traducen en las tesis: 1) Hay leyes naturales, que son racionales, de la conducta humana, 2) Estas leyes son cognoscibles con precisión. Resultado: las concepciones de la “escuela” del Derecho natural.

Además del racionalismo, los autores consideran que hay otro elemento distintivo, aunque no exclusivo, del iusnaturalismo moderno. Nos referimos a un rasgo distintivo de todo el pensamiento moderno: el individualismo. Veíamos hace un momento que los iusnaturalistas van a pretender derivar leyes naturales de un orden, en última instancia humano. Ese orden humano, estable e inmutable, es la naturaleza humana¹⁷⁷. En este contexto es que nos parece pertinente lo que escribe Sabine cuando señala que

[...] la filosofía moderna no podía encontrar nada aparentemente tan sólido e indudable como la naturaleza humana individual. El individuo, con sus intereses, su espíritu de empresa, su deseo de felicidad y progreso, y sobre todo con su razón, que aparecía como condición *sine qua non* del empleo afortunado de todas las demás facultades humanas, parecía ser el fundamento seguro sobre el que debía construirse una sociedad estable.¹⁷⁸

En el mismo tenor tenemos las consideraciones de Bobbio cuando señala que aquello que une las doctrinas, a veces opuestas, que han sostenido los iusnaturalistas, no es una moral o una ideología de la justicia (pues las morales predicadas bajo la etiqueta de las leyes de la naturaleza son muy diversas e, incluso, opuestas), sino una teoría de la moral o del derecho, es decir,

¹⁷⁷ Al respecto escribe Smith: “Aunque diferentes pensadores discrepaban sobre el contenido preciso de la ley natural, en general estuvieron de acuerdo en que, por debajo de la superficial diversidad de maneras, costumbres y hábitos, había un solo y simple orden moral accesible para todo aquel que no estuviese cegado por el prejuicio o por *parti pris*. Además, este orden moral no podía ser descubierto intentando comprender la voluntad de Dios, sino refiriéndose a los innegables hechos de la naturaleza humana y a las necesidades, intereses y afinidades del hombre. Tales leyes, entendidas del modo apropiado, gobernaban la manera en que los hombres operaban, no los fines para los cuales habían sido creados”. *Op. Cit.*, p. 47.

¹⁷⁸ Sabine, *Op. Cit.*, p. 336.

[...] aquella teoría según la cual el fundamento de las reglas de la conducta humana no ha de buscarse en la voluntad del legislador (divino y humano) –entidad por esencia mutable–, sino en la naturaleza humana, constante, uniforme, eterna. El iusnaturalismo es uno de los modos recurrentes como se presenta una teoría objetivista de la ética.¹⁷⁹

De tal modo que el iusnaturalismo moderno no es una moral, sino un modo de fundar la moral y el derecho (cualquiera que sea el contenido de éstos)¹⁸⁰. Por eso el contenido de las normas morales o jurídicas que defiende cada autor varía e incluso se oponen unas a otras. Y ese modo de fundar del iusnaturalismo moderno consiste en apelar a un supuesto fundamento último, que es la naturaleza humana, de la cual se derivarían leyes naturales. De hecho, “esta supuesta prioridad del individuo pasó a ser la calidad más notoria y persistente de la teoría del derecho natural y lo que diferencia de modo más claro a la teoría medieval de la moderna”.¹⁸¹ En efecto, en esta interpretación moderna del *ius naturale* la tesis central es la idea de derecho-libertad, cuyo titular sólo puede ser el individuo, en tanto individuo, frente al poder político y/o religioso e incluso frente a los demás seres humanos. Con ello nace la concepción individualista de la sociedad y de la política, según la cual son los individuos los que se asocian voluntariamente para alcanzar determinados fines, especialmente para la protección efectiva de sus derechos, adquiriendo así, voluntariamente, determinadas obligaciones recíprocas entre sí¹⁸². Con esto estamos frente a una de las ideas centrales de la modernidad para pensar el tema de la legitimidad: “el iusnaturalismo moderno surge como resultado de una inversión, aparentemente sutil pero decisiva, que coloca en el primer plano la idea de derecho-libertad subjetivo, y que subordina a ella la idea de obligación legítima”¹⁸³. En el siguiente apartado profundizaremos en el tema del individualismo.

Además de la prioridad del individuo, hay otro aspecto relevante que distingue el iusnaturalismo moderno del iusnaturalismo clásico y medieval. Se trata

¹⁷⁹ Bobbio, *El problema del positivismo jurídico*, p. 81 y 82.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 82.

¹⁸¹ Sabine, *Op. Cit.*, p. 336.

¹⁸² Salazar, *Para pensar...*, p. 224.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 222 y 223.

de lo que podríamos llamar la ahistoricidad del primero. Tanto Bobbio como Hervada coinciden en señalar que puesto que el iusnaturalismo moderno es fruto de un racionalismo abstracto, que considera que la sociedad humana tiene un conjunto de leyes racionales, unas leyes de la naturaleza, fijas e inmutables (de manera análoga a como el universo tiene unas reglas físicas perpetuas, universales e inmutables, ajenas al cambio histórico), por lo tanto no hace concesión alguna al desarrollo histórico de la humanidad. El derecho natural se convertirá, bajo el pensamiento racionalista, en un derecho rígido y ahistórico. En cambio, en la concepción iusnaturalista aristotélico-tomista, cuyo racionalismo es moderado, se admite y justifica el desarrollo histórico, pues se concibe que haya una adecuación de la razón humana a la razón universal, la cual se da precisamente en la historia, a través del tiempo.¹⁸⁴

A continuación esbozaremos los que consideramos los dos elementos fundamentales del modelo teórico del iusnaturalismo moderno¹⁸⁵: el individualismo y el contractualismo¹⁸⁶.

2.2.2 Individualismo

Las raíces culturales del individualismo moderno se remontan a la Italia del siglo XIV, XV y XVI, aunque la Reforma protestante¹⁸⁷ aportó ingredientes fundamentales a esa actitud renacentista hasta confluir en el iusnaturalismo racionalista y finalmente en el movimiento cultural de la Ilustración¹⁸⁸. En todo caso, nos parece que esta concepción respondió a un cambio central en la modernidad que fue la

¹⁸⁴ Bobbio, “Hobbes y el iusnaturalismo” en *Estudios de historia...*, p. 152. También Hervada, *Op. Cit.*, p. 83.

¹⁸⁵ Para Smith los rasgos comunes del iusnaturalismo moderno son los siguientes: 1) Igualitarismo (entendido como igualdad de la especie humana como fundamento de la sociedad política), 2) Individualismo (entendido como seres humanos asociales), 3) Voluntarismo (la norma de la legitimidad política es la volición —esta noción sería el centro del contrato social), 4) Reduccionismo (el conocimiento genuino, incluso del mundo social, puede obtenerse siguiendo los métodos de la física matemática —es decir, a través del análisis y la reducción), 5) Universalismo (entendido como el interés en la posibilidad máxima para una sociedad buena, decente o justa). *Op. Cit.*, p. 89-91.

¹⁸⁶ Ruiz, *Op. Cit.*, p. 170 y 217.

¹⁸⁷ Sobre la importancia de la Reforma en la conformación del individualismo Antonella Attili señala lo siguiente: “Al cuestionar a la Iglesia el monopolio exclusivo del conocimiento de los textos bíblicos y reivindicar la prerrogativa del individuo en conocerlos directamente (aprovechando la magnífica invención de la imprenta y su poder de difusión), la Reforma promueve la responsabilidad del creyente y pone en el centro de la práctica religiosa al individuo. Contribuye [...] a establecer la autonomía del individuo”. *Op. Cit.*, p. 49.

¹⁸⁸ Ruiz, *Op. Cit.*, p. 227.

aparición del individuo en dos planos fundamentales de la vida social¹⁸⁹: en el ámbito económico, en el campo del mercado, donde disfruta de una libertad muy grande con la que puede dar rienda suelta a su creatividad, astucia, capacidad, deseos, imaginación e iniciativa; también aparece en el ámbito político, como ciudadano, en el que es miembro de la nueva totalidad estatal a la que pertenece con plenos derechos, bajo un orden jurídico, general y abstracto, al que todos se someten por igual y que es garantía y escenario del desenvolvimiento de estos individuos-ciudadanos.

Más allá de las condiciones históricas y culturales de aparición del individualismo, es lugar común aceptar que es una idea central del pensamiento moderno¹⁹⁰. Una idea que tiene que ver con una diferente manera de autoconcebirse por parte del ser humano, empezando en la concepción medieval en la que el hombre debía desempeñar el puesto que le había tocado sin salirse de él, pasando por el Renacimiento en el que se piensa que el hombre no tiene una función determinada porque tiene en él la potencia de llegar a ser cualquier cosa. Las características de la concepción del hombre en el Renacimiento serían, para Villoro¹⁹¹, las siguientes: 1) El hombre ya no tiene una esencia determinada. Su esencia es la *posibilidad* de ser cualquier cosa que decida. El hombre es lo que se hace, es fundamentalmente *libertad*. Esto lo conduce a una práctica transformadora: a) De la naturaleza y b) Del hombre mismo. 2) La condición humana remite al campo de la *posibilidad* más que al de la realidad, pues el ser humano está abierto a un conjunto indeterminado de posibilidades. En el Renacimiento el ente total se divide en dos reinos: El reino de lo que es como es y el reino de lo que es como proyecta ser. La existencia humana remite a la posibilidad de voluntad libre, al mundo de la posibilidad, el mundo de la *cultura*. 3) Si el hombre es posibilidad, no sabe a qué atenerse. El hombre está sujeto al riesgo, a la inseguridad de la libertad. Lo que se traduce en un ideal del nuevo hombre: El Individuo que no se atiene a moldes fijos, sino que *elige* para sí una *realidad propia*. Estas concepciones se

¹⁸⁹ Ávalos, *Op. Cit.*, p. 256.

¹⁹⁰ Villoro, *El pensamiento moderno*, p. 34.

¹⁹¹ *Ibid.*, capítulo II. “La idea del hombre”.

sintetizarán en la Modernidad en la concepción del ser humano como individuo irremplazable (individualismo).

Pero esta concepción de individualismo, aunque tal vez delinea los rasgos definitorios más importantes de la noción, no es lo suficientemente precisa para entender la concepción política moderna. De ahí que debemos tener cuidado de no caer en imprecisiones, pues bajo esta noción se esconden diversos significados que, pese a estar relacionados, no hay que confundir, e incluso es importante distinguir. Por ejemplo Antonella Attili¹⁹² distingue tres variantes en la concepción del individualismo que subyacen a la concepción moderna de la política: 1) individualismo ontológico (fundado en la autonomía de todos los seres humanos), 2) individualismo ético (o concepción de todo individuo en tanto persona moral) y, 3) individualismo metodológico (que explica los fenómenos sociales a partir de las acciones de los individuos, quienes actúan supuestamente de forma racional). Para nuestro estudio consideramos suficiente con hacer la distinción entre el individualismo entendido en sentido epistemológico y metodológico y el individualismo entendido en sentido ético y político¹⁹³. El primero¹⁹⁴ supone que la explicación de las acciones individuales es la clave para dar razón de los procesos sociales. Parte de dos presupuestos: 1) considerar que la unidad social puede comprenderse como un agregado de individuos y 2) postular que los individuos poseen intereses, derechos y libertad naturales (presociales). Esta noción es el objeto principal de la crítica hegeliana¹⁹⁵ al considerarla “atomista” por concebir al individuo como un ente despojado de toda forma de identificación cultural e histórica, desconociendo con ello su carácter de “situado” en una variedad de tradiciones y prácticas, las cuales no estamos en libertad de aceptar o rechazar¹⁹⁶. En otras palabras, para Hegel todo individuo es producto de un contexto histórico y

¹⁹² *Op. Cit.*, p. 90.

¹⁹³ Serrano, *Filosofía del conflicto político...*, p. 73.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 73 y 74. Este tipo de individualismo es asumido claramente por Hobbes en sus reflexiones políticas, como esperamos mostrar en el capítulo III.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 74. También véase Sabine, George H. *Op. Cit.*, p. 493 y 494. Para Antonella Attili las críticas al individualismo metodológico son principalmente tres: 1) como reducción de principios y contenidos al utilitarismo económico, 2) como descripción histórico-sociológica de la génesis de la sociedad y 3) como irresponsable celebración del atomismo (a)social egoísta y del cinismo. *Op. Cit.*, p. 90.

¹⁹⁶ Smith, *Op. Cit.*, p. 26.

social, todo un yo implica un nosotros. El segundo, el individualismo entendido en sentido ético y político, o también llamado normativo, tendría como núcleo las siguientes tres tesis: “1. La libertad es un atributo que se predica de las acciones del individuo. 2. La autonomía y el bienestar de cada individuo es el fin supremo de la organización social. 3. Cada individuo es el mejor juez de su particular concepción de vida buena”¹⁹⁷. Esta concepción del individualismo es la que consideramos más importante para comprender las concepciones iusnaturalistas modernas¹⁹⁸, por las siguientes razones: 1) A partir de él es que se realiza la crítica, especialmente desde el liberalismo, de las visiones organicistas y jerárquicas de la sociedad, así como de su rechazo de la legitimación paternalista del poder político¹⁹⁹; la asunción del paradigma individualista permite en la época moderna pensar el orden comunitario ya no como comunidad, sino como asociación²⁰⁰. 2) La autonomía moral del individuo constituye la espina dorsal de la concepción moderna de la legitimidad, basada en el derecho de todo individuo a ser limitado en su libertad sólo mediante aquellas leyes que él pudiese haber aceptado en el marco de una participación, unos procedimientos y unos discursos justos (un contrato)²⁰¹. En otras palabras, al asumir la filosofía política moderna como protagonista al individuo y concebirlo como libre y soberano, dotado de intereses y derechos naturales, entonces el dominio político, el dominio del Estado, el establecimiento del derecho y la aplicación de la coerción, aparece como problemático, como requerido de justificación o legitimación²⁰². Si los individuos son libres y autónomos por naturaleza, ¿por qué tendrían que obedecer a alguien más? O, en otras palabras, ¿qué tipo de obediencia no transgrede la calidad moral de los individuos? De ahí que el problema de la legitimidad sea un problema más agudo en la época moderna

¹⁹⁷ Serrano, *Filosofía del conflicto político...*, p. 74. Consideramos que este tipo de individualismo también es asumido por Hobbes en su pensamiento político.

¹⁹⁸ Para Ruiz Miguel: “En el modelo iusnaturalista del racionalismo hay distintos elementos que confluyen en la defensa de una visión individualista de la sociedad y el Estado, desde la preeminencia de los derechos e intereses individuales sobre los colectivos, clave tanto en el estado de naturaleza como en la sociedad civil, hasta la propia referencia a la voluntad o consentimiento de las partes, crucial en la categoría de contrato, pasando, en fin, por la confianza en la razón individual como criterio decisorio en materia religiosa, moral y política”. *Op. Cit.*, p. 226 y 227.

¹⁹⁹ Serrano, *Filosofía del conflicto político...*, p. 74.

²⁰⁰ Attili, *Op. Cit.*, p. 82.

²⁰¹ Kersting, *Op. Cit.*, p. 43.

²⁰² *Ibid.*, p. 44.

debido al individualismo normativo. A analizar la manera en que los iusnaturalistas enfrentaron este problema nos referiremos con más detalle en el siguiente apartado.

Incluso podemos decir que el individualismo normativo es un elemento fundamental para comprender una idea central de la política moderna²⁰³: ciudadanos dotados de derechos privados y de un Estado que, por medio del derecho, protege a los ciudadanos en el disfrute de sus derechos y exige de ellos el cumplimiento de las obligaciones requeridas para esta finalidad. En la modernidad se plantea un equilibrio tenso, siempre frágil, entre dos tendencias opuestas: poder suficiente para que el Estado sea eficaz y libertad suficiente para que el ciudadano sea un agente libre. En palabras de Antonella Attili: “Tal concepción distintiva de autonomía individual [concentrada en los derechos individuales] busca la limitación y el control del poder político, en contra de sus abusos, para asegurar el espacio de no interferencia para los individuos”²⁰⁴. En todo caso, no se puede dejar de reconocer la importancia del individualismo ético para la cultura moderna y sus elementos positivos: 1) Defensa de los derechos fundamentales, del constitucionalismo, del Estado de Derecho y de la democracia; 2) Función teórico-crítica, ética y cultural²⁰⁵.

En conclusión, el paradigma individualista, tanto en su versión metodológica como, principalmente, en su versión ética, es la columna central de las concepciones de los iusnaturalistas modernos sobre el orden social y político, cuyos principales rasgos examinaremos a continuación cuando revisemos el modelo teórico propio de estos pensadores: el contractualismo.

2.2.3 Contractualismo

Cuando abordamos el iusnaturalismo moderno²⁰⁶ veíamos que, siguiendo a Bobbio, aquél se distingue tanto por un método, el cual ya se analizó, como por un modelo teórico, el contractualismo, el cual ahora vamos a comentar.

²⁰³ Sabine, *Op. Cit.*, p. 40 y 41.

²⁰⁴ *Op. Cit.*, p. 87.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 90 y 93.

²⁰⁶ Véase *supra* el tópico 2.2.1. Caracterización del iusnaturalismo moderno.

Empecemos señalando que históricamente los iusnaturalistas modernos no fueron los primeros que recurrieron al expediente del contrato social para sus reflexiones políticas. Para diversos autores²⁰⁷ las primeras huellas de esta noción la podemos encontrar en la filosofía social convencionalista de los sofistas en el siglo V a.c., quienes reconducen la socialización humana, el establecimiento del orden legal y la constitución de la comunidad humana, tanto en su estructura como en sus fines, a un contrato. El fundamento de estas concepciones son tanto la distinción entre *nomos* y *physis* como un incipiente individualismo que concibe a la comunidad política como un orden coercitivo, como un marco institucional, que regula el comportamiento y garantiza la coexistencia. También aparece la noción en el pensamiento político de la Edad Media, en el que básicamente el contrato establece las condiciones de dominio del dominador y los límites de la obediencia del pueblo²⁰⁸. En cambio, en la época moderna los iusnaturalistas van a utilizar el concepto de contrato en un sentido teórico-social constructivo y teórico-legitimatorio²⁰⁹. Veamos qué significa esto.

El modelo teórico del contractualismo ofrece una explicación racional de los diversos procesos históricos de formación sociopolítica, reducidos a su estructura lógico-abstracta básica²¹⁰: primero, el estado de naturaleza (caracterizado por la ausencia de poder público y relaciones interindividuales); después el contrato entre individuos (entendido regularmente como hipótesis contrafáctica); finalmente el estado político o existencia del poder del Estado. De tal manera que el modelo contractualista es tríadico: Estado de Naturaleza-Contrato-Estado político²¹¹. Vale la pena destacar que la fundamentación (explicación y justificación) contractualista,

²⁰⁷ Kersting, *Op. Cit.*, p. 74 y 75. También véase el texto de Luis Recasens Siches, *Historia de las doctrinas sobre el contrato social*. México, UNAM, 2003, donde se nos presenta una ágil descripción de algunas concepciones contractualistas, empezando con los sofistas hasta llegar a los planteamientos de Kant.

²⁰⁸ Kersting, *Op. Cit.*, p. 75.

²⁰⁹ *Idem*. El mismo autor, en otro lugar de su texto escribe que: “Cómo teorías del Contrato se designan las concepciones filosófico-políticas que analizan las condiciones de legitimación del dominio político y los fundamentos normativos del orden social-institucional en el horizonte de un Contrato hipotético que se realiza entre individuos libres e iguales en una situación de partida bien definida”, (p. 43).

²¹⁰ Attili, *Op. Cit.*, p. 75

²¹¹ Entendemos que Bobbio destaque la dicotomía estado de Naturaleza-Estado civil para remarcar la oposición que representan estos dos extremos en el esquema contractualista. No obstante, consideramos importante no perder de vista el momento del Contrato para entender la importancia del consentimiento como base racional de la legitimidad del poder político para los iusnaturalistas. *Cfr.* Bobbio, “El modelo iusnaturalista” en *Estudios de historia...*, p. 95-97.

especialmente de la necesidad del Estado, esboza un cuadro hipotético de carácter lógico, más no histórico, racional, no natural, individualista, no organicista. Y este modelo teórico supone individuos racionales, sujetos de voluntad, libres, independientes e iguales²¹². Con ello los iusnaturalistas pretendían legitimar el poder sin apelar al recurso de la voluntad de Dios o a un orden de valores natural-objetivo²¹³, como en el aristotelismo político. Esto es lo más importante para nuestro estudio: “El núcleo del contractualismo filosófico es la idea de la legitimación de la autoridad y del dominio a través de la autolimitación voluntaria por el propio interés bajo la condición de racionalidad de una reciprocidad estricta”²¹⁴. La única manera de que el poder político que se ejerce sobre los individuos se fundamente racionalmente es en la aceptación voluntaria de ellos mismos, de tal poder, bajo condiciones de justicia. Para ello echan mano del argumento contractualista.

A continuación vamos a revisar las características generales que tiene cada uno de los elementos del modelo trídico contractualista²¹⁵ que inició Hobbes.

Empecemos con el Estado de Naturaleza. Abreviando podemos decir que sus características generales para los iusnaturalistas modernos son las siguientes: 1) Representa la ruptura con la concepción aristotélica del hombre como animal social²¹⁶, pues básicamente los iusnaturalistas presentan como protagonista del Estado de Naturaleza al individuo, con sus derechos y deberes, con sus instintos e intereses, relacionado con la naturaleza, de donde obtiene sus medios de supervivencia y sólo indirectamente relacionado con los demás hombres. La característica fundamental de tal individuo es el instinto de conservación²¹⁷. 2) El

²¹² Ávalos, *Op. Cit.*, p. 54 y 55.

²¹³ Para Gustavo Leyva, “Prólogo” en *Filosofía política del contractualismo Moderno*, “Las teorías modernas del Contrato surgen, así, en un horizonte caracterizado por la disolución de las legitimaciones teológicas, en el desarrollo de las ciencias naturales, en la destrucción del orden social integrado a partir de la tradición en virtud del desarrollo del mercado, de las relaciones sociales burguesas y de los procesos de urbanización y de transformación, en razón de estos procesos, de las relaciones sociales. Ello exige nuevas formas de legitimación que concuerden con los fundamentos económicos, sociales e intelectuales del mundo moderno”, p. 16 y 17.

²¹⁴ Kersting, *Op. Cit.*, p. 77.

²¹⁵ Para un análisis general del modelo general del contractualismo moderno véase de Luis Villoro, *El poder y el valor*, p. 254 y 255.

²¹⁶ A juicio de Hervada los iusnaturalistas modernos piensan al hombre, en el estado de naturaleza, como un ser sociable o capaz de vivir en sociedad, pero que no es ya socio por naturaleza, como en el aristotelismo político. *Op. Cit.*, p. 85.

²¹⁷ Bobbio, “El modelo iusnaturalista” en *Estudios de historia...*, p. 113. En un sentido parecido escribe Ruiz Miguel: “El estado de naturaleza es el primer presupuesto individualista del esquema iusnaturalista. Como

teorema del Estado de Naturaleza, es decir, de la situación de no existencia de Estado y, por lo tanto, de la no existencia de la seguridad proporcionada por las leyes y de toda regulación institucional del comportamiento y, en fin, de toda estabilización de las expectativas posibilitada por el orden estatal, trata de probar que, orientados sólo por su instinto de conservación, por una libertad ilimitada, los individuos sin Estado se convierten en un riesgo para la supervivencia de sus congéneres, llegarían a una situación de conflictividad generalizada, de inseguridad insoportable para todos ellos, en pocas palabras, la situación derivaría en la anarquía. Lo que precisamente contraviene el interés por autoconservarse²¹⁸. De ahí la necesidad del Estado para los individuos, pues es la única manera de garantizar la coexistencia, la necesidad de superar el Estado de Naturaleza²¹⁹. Ante las características del teorema del Estado de Naturaleza, un Estado legalmente establecido aparece a todo individuo como racional y digno de preferencia²²⁰. 3) La concepción que del Estado de Naturaleza tienen los pensadores iusnaturalistas tiene variaciones que giran en especial alrededor de tres problemas: a) su carácter histórico o hipotético²²¹ (en cuanto hipótesis racional, estado ideal, etc.); b) si es pacífico o belicoso; c) su carácter social (como sociedad primigenia) o asocial (en cuanto cada individuo vive sin necesitar a los demás)²²².

Ahora comentaremos las principales características de la noción de Contrato de los iusnaturalistas modernos, cuya importancia en su teoría política es fundamental: 1) Es un concepto teórico, en tanto es el fundamento de la legitimidad

situación más o menos hipotética o real, los individuos aparecen en él como titulares de derechos naturales o derechos morales —básicamente, aun con variaciones según los autores, la vida, la seguridad, la libertad y la propiedad—, pero sin que gocen de una organización espontánea ni de un aparato específico destinado a protegerlos, es decir, sin una organización social ni política”. *Op. Cit.*, p. 196.

²¹⁸ De ahí que todos los iusnaturalistas sostengan la necesidad de salir del estado de naturaleza, pues finalmente lo conciben como un estado indeseable, negativo. Bobbio, “El modelo iusnaturalista” en *Estudios de historia...*, p. 108.

²¹⁹ Kersting, *Op. Cit.*, p. 77, 81 y 82. En palabras de Ruiz Miguel: “Así, pues, por resumir el caso en el conjunto del iusnaturalismo racionalista, no siendo pacífico el estado de naturaleza, sino, cuando menos potencialmente conflictivo o, en todo caso, insuficiente, cabe concluir que lo que hace racionalmente útil (Hobbes y Locke), necesario o debido (Spinoza y Kant, así como Pufendorf) salir del estado de naturaleza es su carácter negativo o insuficiente, bien para evitar la falta de cooperación, que es lo que produce la indigencia y la infelicidad en el estado de naturaleza de Pufendorf”. *Op. Cit.*, p. 204.

²²⁰ Kersting, *Op. Cit.*, p. 44.

²²¹ A juicio de Bobbio este sería el caso de filósofos como Hobbes o Locke. *Cfr. El problema del positivismo jurídico*, p. 69.

²²² Bobbio, “El modelo iusnaturalista” en *Estudios de historia...*, p. 105; También véase Ruiz, *Op. Cit.*, p. 198.

como principio de explicación, que en el marco de la filosofía política del contrato social fundamenta el dominio estatal sobre una base de legitimación consensual post-tradicional²²³. El contrato representa el momento *lógico* en el que se supera el estado de Naturaleza. 2) El núcleo del concepto de Contrato es el lema contractualista: *volenti non fit iniuria* (no puede haber ninguna injusticia para aquel que llega voluntariamente a un acuerdo)²²⁴. En otras palabras, el contrato se convierte en el expediente justificador de la asociación política en cuanto se asume el consentimiento de los individuos como criterio fundamental de la legitimidad del poder entre los seres humanos²²⁵. Pero lo relevante es que la idea del contrato no remite a cualquier tipo de consentimiento, sino a uno logrado en condiciones justas, es decir, se trata de un acuerdo recíproco establecido entre individuos originariamente libres e iguales²²⁶. En palabras de Kersting, la noción de *contrato* implica lo siguiente:

Quando alguien establece un acuerdo contractual con algún otro, aquel que lo hace da su acuerdo, su concordancia, a las obligaciones y derechos correlativos que le son asignados tanto a él como a aquél con quien él establece el Contrato en virtud de este acuerdo. En la medida en que su acuerdo ha sido alcanzado voluntariamente y en que las negociaciones del Contrato han tenido lugar de una manera justa, él no posee o no tiene ningún derecho de lamentarse sobre las consecuencias normativas que resultan de este acuerdo contractual y las tiene que aceptar como obligatorias.²²⁷

Es claro que estamos ante una situación ideal en las condiciones de establecimiento de un contrato. En ese sentido es un concepto de la *razón*. 3) Los iusnaturalistas difieren en relación a su concepción del contrato principalmente en relación a las siguientes cuestiones²²⁸: a) si se lo concibe como un hecho

²²³ Kersting, *Op. Cit.*, p. 76.

²²⁴ *Ibid.*, p. 78.

²²⁵ Ruiz, *Op. Cit.*, p. 207. No está de más recordar, como lo señala Shapiro, que la mayoría de los contractualistas modernos piensan que los contratantes no son el gobernante y el pueblo, sino son individuos que renuncian, bajo condiciones de reciprocidad, a la acción unilateral en defensa de sus derechos. *Op. Cit.*, p. 153 y 154.

²²⁶ Bobbio, "El modelo iusnaturalista" en *Estudios de historia...*, p. 118.

²²⁷ Kersting, *Op. Cit.*, p. 78.

²²⁸ Ruiz, *Op. Cit.*, p. 206.

histórico²²⁹ o como un expediente hipotético²³⁰ con finalidad justificatoria²³¹, b) si es un contrato único²³² o doble²³³ y c) en cuanto al contenido del contrato, es decir, respecto a los derechos naturales que se conservan en el paso a la organización política. En todo caso es claro que “[e]l objeto del contrato o de los contratos es transferir al Estado todos o algunos de los derechos que tiene el hombre en el estado de naturaleza, por lo que el hombre natural se convierte en hombre civil o ciudadano”²³⁴. Esta transferencia de derechos significa principalmente que lo que simboliza el contrato es el hecho de que la existencia del Estado implica necesariamente limitaciones a la libertad individual, a la libertad natural, y que estas limitaciones sólo son justas si son tanto aceptadas voluntariamente como si son recíprocas para todos los integrantes del Estado²³⁵. 4) El concepto de contrato de los iusnaturalistas modernos es un experimento mental, un modelo teórico legitimatorio que se puede expresar así:

*Como legitimado, fundamentado, justificado puede valer X —y X puede ser—: el establecimiento del dominio estatal, un orden jurídico o una Constitución, instituciones sociales y formas económicas, principios de justicia social, política o económica, incluso reglas morales, si —y sólo si— X puede ser desarrollado de un modo claro en forma argumentativa como resultado de un Contrato en el que podrán concordar los concernidos bajo condiciones determinadas bien definidas y universalmente aceptadas*²³⁶.

²²⁹ Concebirlo de esta manera conlleva problemas como el de la vinculación entre generaciones: “aún si se considera que un contrato es válido y vinculante sobre las partes cuando fue originalmente elaborado, ¿por qué las generaciones subsiguientes, que no intervinieron en el contrato original, deben quedar igualmente vinculadas?”. Shapiro, *Op. Cit.*, p. 150.

²³⁰ Ese parece ser el caso en autores como Hobbes, Spinoza y Kant. Ruiz, *Op. Cit.*, p. 206.

²³¹ A juicio de Shapiro, los teóricos contemporáneos del contrato social aluden a un contrato hipotético, pero con carácter normativo, en el que lo importante es la *racionalidad de lo que podría acordarse o aceptarse por todos si se les diera la posibilidad de elegir*. *Op. Cit.*, p. 151.

²³² Sobre el contrato único escribe Ruiz Miguel: “Para la versión simple, mantenida por Hobbes, Spinoza y Rousseau, existe un solo contrato, el *pactum unionis*, que es a la vez un acto de asociación, de carácter horizontal, y de sometimiento al poder político, de carácter vertical”. *Op. Cit.*, p. 210.

²³³ Sobre los dos pactos escribe Bobbio: “Según una opinión común de los escritores de derecho público, para dar origen a un estado hacen falta dos acuerdos sucesivos: el *pactum societatis*, en base al cual un cierto número de individuos deciden de común acuerdo vivir en sociedad, y el *pactum subjectionis*, en base al cual los individuos así reunidos se someten a un poder común”. “El modelo iusnaturalista” en *Estudios de historia...*, p. 120.

²³⁴ Bobbio, “El modelo iusnaturalista” en *Estudios de historia...*, p. 124. También véase Ruiz, *Op. Cit.*, p. 211.

²³⁵ Kersting, *Op. Cit.*, p. 44.

²³⁶ *Ibid.*, p. 79 y 80.

Por último, revisemos brevemente el momento del Estado, de la sociedad política. 1) Empecemos recordando que ésta es la situación opuesta a la del Estado de Naturaleza, pues se trata de dos conceptos antitéticos, contrapuestos. De tal manera que “[l]a tarea del Estado es la de pacificar el estado de Naturaleza, asegurar una coexistencia pacífica y, a través de ello, constituir una sociedad en la cual cada uno pueda [...] perseguir sus propias ideas de felicidad en el marco de leyes generales que regulen el comportamiento”²³⁷. De ahí que se pueda decir que para la mayor parte de los contractualistas el Estado se muestra como necesario de manera pragmática y condicionada, pues Éste aparece como algo deseable para todo individuo egoísta e inteligente sólo porque el anárquico y peligroso estado de naturaleza no permite el disfrute de los derechos naturales, como la vida, la libertad y la propiedad, lo que contradice el interés fundamental de la autopreservación²³⁸; 2) Para lograr su tarea el Estado monopoliza la violencia a partir de la necesidad de la autoconservación del ser humano²³⁹. Mientras el estado de naturaleza es la potencial e incontrolable violencia de todos contra todos, la sociedad política implica la concentración de esa potencial violencia en un soberano que tiene el derecho de decidir cuándo y contra quién es necesario ejercerla; 3) El elemento central del Estado es la unión de los individuos aislados en una sociedad perpetua que les permite la puesta en marcha de una vida acorde con la razón²⁴⁰; 4) “En tanto que antitético al estado de naturaleza, el estado civil es un estado ‘artificial’, un producto —como diríamos actualmente— cultural y no natural (de ahí la ambigüedad del término ‘civil’, que significa a la vez ‘político’ —de ‘civitas’— ‘y civilizado’ —de ‘civilitas’—)”²⁴¹. El orden político, en tanto producto racional del acuerdo entre los individuos, es artificial, un artificio o un mecanismo; en cuanto producto de la

²³⁷ *Ibid.*, p. 82. Para Antonio-Enrique Pérez Luño esta “apelación al valor de la seguridad como presupuesto y función del derecho y del Estado será un lugar común en la tradición contractualista”. “Seguridad jurídica” en *El derecho y la justicia*. Madrid, Trotta-CSIC, p. 482. Como veremos en el capítulo III, ése será el caso con Hobbes en relación a la legitimidad.

²³⁸ Kersting, *Op. Cit.*, p. 187.

²³⁹ *Ibid.*, p. 82.

²⁴⁰ Bobbio, “El modelo iusnaturalista” en *Estudios de historia...*, p. 96.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 96 y 97.

voluntad, de la decisión, del cálculo humano, obra del acuerdo interindividual, el orden político es concebido desde un paradigma artificial de la sociedad²⁴².

En términos generales, las teorías contractualistas son una racionalización, en cuanto reconstrucción teórica (lógica) tanto del origen del fundamento del estado civil como de la integración de los individuos a la colectividad²⁴³. Racionalización propia de la modernidad que sustituye la visión teleológica y teológica del mundo, que enfrenta la desaparición de la concepción cualitativa tradicional de la naturaleza ante el avance de las ciencias naturales, que refleja la destrucción del orden social integrado valorativamente y estructurado de manera fija por el creciente avance del carácter burgués y que responde al carácter económico de las relaciones sociales²⁴⁴. Estas modificaciones de la modernidad exigían una nueva manera de legitimar el dominio político.

Las concepciones contractualistas modernas de alguna manera van a dominar la filosofía política moderna hasta la crítica de Hegel, quien de alguna manera refuncionaliza varias tesis del aristotelismo político y cuya crítica no sólo consiste en afirmar (como ya lo habían hecho Hume y Adam Smith) que se trata de ficciones sin base empírica, sino que cometen un error lógico inaceptable: “El error del individualismo contractualista es partir de unas supuestas particularidades entre las que no existe ninguna relación; Hegel diría particularidades *abstractas*, en tanto ellas han sido aisladas o desligadas de los vínculos que las configuran”²⁴⁵. En otras palabras, en la formación de la identidad individual siempre hay una referencia a los otros, un yo siempre implica un nosotros; de ahí que para explicar la unidad del orden social sea necesario partir de la relación existente entre los individuos que conforman un pueblo²⁴⁶.

²⁴² Attili, *Op. Cit.*, p. 76 y 81. Véase *supra* p. 44.

²⁴³ *Ibid.*, p. 76.

²⁴⁴ Kersting, *Op. Cit.*, p. 43.

²⁴⁵ Serrano, *Filosofía del conflicto político*, p. 111.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 112. En esta misma línea de pensamiento se encuentra Villoro: “El pensamiento moderno quiso explicar la asociación política mediante una ficción: el pacto entre individuos. Pero no hay ni ha habido nunca individuos aislados. Sólo existen en un plexo de relaciones sociales sumamente variado”. *El poder y el valor*, p. 229.

Hasta aquí con las características del contractualismo moderno. Terminemos el capítulo destacando diferencias entre el aristotelismo político y el iusnaturalismo moderno.

2.3. Diferencias entre el aristotelismo político y el iusnaturalismo moderno

Como hemos visto, podemos decir que en términos generales entre el aristotelismo político y el iusnaturalismo moderno encontramos dos modelos opuestos, antitéticos, para pensar la política. Pero, siguiendo a Bobbio²⁴⁷, consideramos que de todas las diferencias entre los modelos tal vez la más relevante sea la manera en que conciben la relación individuo-sociedad, pues todas las demás de alguna manera giran alrededor de ésta. En el modelo aristotélico tenemos en el principio a la sociedad (y a la sociedad familiar como núcleo); en el modelo iusnaturalista moderno en el principio está el individuo. Esta sería la oposición central entre los modelos: mientras en el aristotelismo político tenemos una concepción organicista, holista, que implica la prioridad ontológica y axiológica del todo sobre sus partes, de la comunidad sobre el individuo, en cuanto que se considera a la comunidad como un cuerpo u organismo que tiene necesidades, funciones y facultades independientes y superiores a las de los individuos; en el modelo iusnaturalista moderno tenemos un paradigma individualista, un individualismo tanto metodológico como normativo, en el que la prioridad ontológica y axiológica está del lado de las partes sobre el todo, del individuo sobre la comunidad política, pues se concibe a la sociedad como conjunto o suma de individuos que tienen derechos e intereses frente a la comunidad. Esta diferencia entre las maneras de pensar la estructura del poder político perfila una concepción del poder de tipo descendente, basado en la superioridad del todo, vertical, por encima de las partes, de matriz autoritaria, en el caso del aristotelismo político; en cambio, en el iusnaturalismo moderno se perfila una *concepción que ve el origen y fundamento del poder político en los ciudadanos y, por ende, prefigura una concepción del poder de tipo ascendente (ya sea de matriz liberal o democrática)*²⁴⁸.

²⁴⁷ Bobbio, “El modelo iusnaturalista” en *Estudios de historia...*, p.101. También véase Ruiz, *Op. Cit.*, p. 34.

²⁴⁸ Attili, *Op. Cit.*, p. 82.

Además de la diferencia fundamental antes comentada, los modelos también se distinguen por el tipo de respuesta que ofrecen a los problemas fundamentales de una teoría del Estado²⁴⁹: 1) Al problema del origen del orden político el iusnaturalismo nos ofrece una explicación racional, abstracta, formal, tricotómica (estado de naturaleza-contrato-estado civil), cerrada y estática en cuanto que el estado de naturaleza es la *antítesis* del estado civil, pues cada uno de estos conceptos representa una *diferencia cualitativa* entre los cuales no hay puntos intermedios o de transición: o nos encontramos en el estado de naturaleza o nos encontramos en el estado civil. Para el iusnaturalismo las situaciones que designan cada uno de estos términos remiten a una disyunción exclusiva: o estamos en un uno o estamos en otro. No hay puntos medios; en cambio, el aristotelismo político nos ofrece una concepción histórico sociológica, plural en cuanto que del primer al último grado de niveles sociales puede variar infinitamente el número de grados intermedios, y abierta, dinámica, en la medida en que entre la sociedad originaria y primitiva y la sociedad última y perfecta, que es la *polis*, existe una relación de continuidad, de evolución o progresión natural, pues los diferentes niveles de sociedad sólo representan un cambio básicamente cuantitativo, pero no cualitativo. 2) Al problema de la naturaleza del Estado las concepciones modernas lo presentan como lo opuesto, como la antítesis del hombre natural, pues éste es pensado como individuo aislado que tiene la necesidad de organizarse con los otros; en cambio, la concepción antigua nos presenta al orden político como complemento del hombre natural. La sociedad política es connatural al hombre o el hombre forma (y debe formar) sociedades políticas de manera natural, es decir, se concibe a la naturaleza con carácter normativo: los hombres no sólo tienen que formar parte de una comunidad política, sino que *deben* hacerlo para ser verdaderamente hombres. 3) En cuanto al fundamento del poder estatal, el iusnaturalismo nos ofrece la teoría del contrato social y, por lo tanto, al orden político como algo artificial; por su parte, el aristotelismo político nos ofrece un fundamento naturalista del poder político, como efecto de causas naturales a través de la actuación de causas objetivas. Parte de una concepción teleológica de la naturaleza, es decir, la naturaleza es un *cosmos*,

²⁴⁹ Bobbio, "El modelo iusnaturalista" en *Estudios de historia...*, p. 99-101.

un orden racional en el que existe *objetivamente*, con independencia de la voluntad humana, una jerarquía axiológica y una finalidad (*telos*) que debe gobernar la existencia política de los seres humanos. 4) En cuanto al tema de la legitimidad del poder supremo, el iusnaturalismo apela al consentimiento de los individuos; por su parte, el aristotelismo político apela a la fuerza de las cosas, a la naturaleza social del hombre. 5) Por último, consideramos importante recordar que para el aristotelismo político la comunidad política tiene como finalidad principal un propósito ético: la mejora moral de sus ciudadanos, pues se trata de vivir juntos para alcanzar la mejor vida posible, es decir, bajo su concepción convergen la cualidad ética de vida individual y la felicidad de la comunidad; en cambio, para las concepciones modernas el objetivo central del Estado es poner las bases de una convivencia o, mejor dicho, de una coexistencia pacífica (base de la autoconservación) entre individuos quienes fácilmente establecen relaciones antagónicas, conflictivas, con sus semejantes²⁵⁰.

Por último, cabe recordar que el aristotelismo político no desapareció con la llegada de la modernidad política. Sólo se transformó para asumir una doble función: Por un lado, como alternativa inmanente a la modernidad (especialmente al liberalismo como forma dominante de reflexión política), en cuanto fondo de propuestas críticas (desde Hegel hasta los comunitaristas) y, por otro, como recuerdo de las pérdidas del anhelo modernizador²⁵¹.

²⁵⁰ Para Salazar es mérito de Maquiavelo descubrir que *la insuperable conflictividad humana se debe a la inevitable pluralidad axiológica*. Lo que hace necesaria la existencia del Estado, de un poder coactivo, no es la supuesta maldad humana, sino algo mucho más importante y problemático: que, en contra de lo que muchos pensadores clásicos y medievales suponían, no existe ni puede existir la unidad y armonía de los valores, no hay un orden o jerarquía racional o teológica que permita superar los conflictos humanos. La conflictividad humana no es la lucha entre el Bien y el Mal, sino la lucha entre lo que es bueno para algunos contra lo que también es bueno para otros. Lo que se opone al valor no es el antivalor o disvalor (el mal, el poder, la pasión o el egoísmo), sino otro valor, por eso el conflicto es inexorable e insuperable. *Para pensar...*, p. 165.

²⁵¹ Kersting, *Op. Cit.*, p. 60.

CAPÍTULO III. LA LEGITIMIDAD/LEGITIMACIÓN EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE THOMAS HOBBS

Este capítulo está dividido en tres grandes subtemas. En el primero se esbozan las principales características de la filosofía política de Hobbes; ponemos especial atención tanto a su concepto de filosofía política como a su propuesta metodológica. En el segundo subtema nos abocamos al análisis y reconstrucción del aspecto descriptivo-explicativo o legitimación, cuya pregunta central a responder es ¿cómo explica el filósofo inglés la obediencia que obtienen los gobernantes? Para responder esta pregunta reconstruimos, por un lado, la explicación histórica que sobre la desobediencia elabora en *Behemoth* y, a partir del contraste, entender la explicación factual que da sobre la obediencia; por otro lado, reconstruimos la explicación más teórica que sobre la obediencia encontramos en *De Cive* y *Leviatán*. En el tercer subtema nos abocamos a la dimensión normativo-axiológica de sus planteamientos en relación al tema de la legitimidad del dominio político, es decir, la legitimidad, cuya pregunta central a responder es ¿qué razones esgrime Hobbes para sustentar el deber de obediencia de los gobernados o el derecho de mandar de los gobernantes? Para responder esta cuestión reconstruimos los tres momentos del contractualismo en el planteamiento de Hobbes: el estado de naturaleza, el contrato y el Estado u orden político.

3.1. Premisas de la filosofía política de Hobbes

Thomas Hobbes es considerado, a veces junto con Maquiavelo, como el iniciador o “padre” de la filosofía política moderna²⁵². ¿Por qué? Porque en él encontramos el moderno “idioma de la individualidad”²⁵³, es decir, en su filosofía política aparece con claridad el individuo moderno, atomista, libre de todo y soberano en forma absoluta. A partir de sus planteamientos las instituciones sociales y políticas sólo

²⁵² Para Salazar Carrión las obras de filosofía política de Hobbes pueden considerarse el primer gran esfuerzo teórico moderno por justificar racionalmente al Estado como poder soberano (pues no reconoce ningún poder superior a él), sustentado en el monopolio de la fuerza legítima y capaz de crear un orden social y pacífico. *Para pensar la política*, p.179 y 180.

²⁵³ Smith, *Op. Cit.*, p. 139. Es con Hobbes con quien la política va a ser vista como una interacción entre seres humanos vinculados unos con otros por los lazos de la justicia legal, más que como una actividad colectiva encaminada hacia una meta común.

pueden ser fundamentadas en la medida en que reflejan en sus funciones los intereses de los individuos, en la medida en que se muestran como instrumentos útiles para la realización de las necesidades y deseos individuales²⁵⁴. En efecto, a la base de la concepción moderna que inicia con Hobbes encontramos individuos libres e iguales, portadores de derechos y, por lo tanto, la *convicción de que no hay obligación que no se derive de un acto voluntario de quien la contrae*²⁵⁵. Idea fundamental para entender la dimensión normativa sobre el tema de la legitimidad en el pensamiento del filósofo inglés, como veremos más adelante. En palabras de Strauss, podemos considerar a Hobbes como padre de la filosofía política moderna:

Pues es él quien, con una claridad nunca alcanzada ni antes ni después, hace del “derecho de naturaleza”, es decir, de las exigencias justificadas (del individuo), la base de la filosofía política, sin ningún préstamo inconsistente de la ley natural o divina.²⁵⁶

Podemos decir que con el filósofo de Malmesbury inicia a nivel filosófico un desarrollo teórico²⁵⁷, opuesto al aristotelismo político²⁵⁸, de corte claramente individualista, a partir del cual ya no se va a concebir al individuo como integrado en las diversas comunidades preexistentes, desde la familia hasta la más abarcante, es decir, la sociedad política. Incluso podemos decir que la propuesta hobbesiana es en todo una negación exacta del aristotelismo político²⁵⁹: 1) en lugar de un concepto teleológico de la naturaleza, un concepto mecánico-causal de la misma²⁶⁰; 2) en lugar de una unidad de naturaleza y política, una oposición entre naturaleza y

²⁵⁴ Kersting, *Op. Cit.*, p. 73. Véase el apartado sobre el individualismo del capítulo anterior.

²⁵⁵ Pousadela, Inés M. “El contractualismo hobbesiano” en *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Buenos Aires, CLACSO, 2003, p. 366.

²⁵⁶ Strauss, Leo. *La filosofía política de Hobbes*. Buenos Aires, FCE, 2006, p. 211 y 212.

²⁵⁷ En Hobbes encontramos la versión canónica que adoptan las interrogantes políticas modernas, pues en su filosofía política subyacen, bajo la forma de definiciones y deducciones puramente racionales, unos conceptos elaborados lentamente desde el siglo XIV: individuo, poder, soberanía, persona, Estado, ley, etc. En cierto sentido es a la vez un final y un punto de partida. *Cfr.* Zarka, Yves Charles. *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Barcelona, Herder, 1997, p. 28.

²⁵⁸ Véase *supra* el tópico 2.1 Características del aristotelismo político.

²⁵⁹ Kersting, *Op. Cit.*, p. 72 y 73.

²⁶⁰ Para Michael Oakeshott esta exclusión del *telos* aristotélico sería la característica decisiva del universo de Hobbes, pues con ello se excluye toda noción de que los seres humanos pudieran unirse naturalmente en la búsqueda de una excelencia humana común o de que pudiera ser una conclusión de la actividad para cualquier hombre, una condición de reposo que pudiera buscar y reconocer como su *súmmum bonum*. *El racionalismo en la política y otros ensayos*. México, FCE, 2000, p. 329.

política; 3) en lugar de una concepción que considera a la comunidad política como un fin natural, una concepción que comprende al Estado como un instrumento útil con el que egoístas asociales y prudentes compensan los déficits de la coexistencia de la primera naturaleza; 4) en lugar de una antropología de la cooperación, una antropología del conflicto; 5) en lugar de una teoría de la buena vida, una teoría de la autoconservación. En todo caso es importante no perder de vista que la propuesta de Hobbes parte de un diagnóstico contundente²⁶¹ respecto tanto del aristotelismo político²⁶² como del iusnaturalismo clásico²⁶³: su filosofía práctica fracasó en mostrar a los hombres una vía confiable para la paz; su filosofía práctica no consiguió los conocimientos requeridos para fundamentar y conducir una praxis pacífica exitosa, no suministró fundamentos seguros para la convivencia entre los hombres. Tanto los partidarios de la ética aristotélica como los partidarios del derecho natural cristiano, según Hobbes, especularon bastante sobre un *summum bonum* pero no encontraron ningún medio en contra del *summum malum*; atendieron a las opciones de realización humana, pero descuidaron el aseguramiento de la condición necesaria para la felicidad individual y para el progreso social. Esta crítica la podemos encontrar expresada en pasajes como el siguiente:

Si los filósofos morales hubieran cumplido sus deberes [...] no sé qué podría haberse añadido al trabajo humano para completar la felicidad que es consistente con la vida humana. Pues si la naturaleza de las acciones humanas fuese tan distintamente conocida como la naturaleza de la *cantidad* en las figuras geométricas, la fuerza de la *avaricia* y la *ambición*, que es sostenida por las opiniones erróneas de la gente vulgar en lo referente a la naturaleza del *bien* y del *mal*, se debilitaría y languidecería enseguida; y el género humano disfrutaría de una paz tan permanente que si no fuera por razones de falta de espacio para vivir, suponiendo que la tierra llegara a ser demasiado pequeña para sus habitantes, apenas si habría motivos para hacer la guerra [...] lo que hasta ahora ha sido escrito por los filósofos morales

²⁶¹ Ya en *Elementos de Derecho Natural y Político* escribe Hobbes lo siguiente: “De lo que se desprende que todo lo que han escrito los hombres acerca de la justicia y la política en general se halla plagado de contradicciones de unos con otros y consigo mismos”. Alianza, Madrid, 2005, p. 84.

²⁶² Como un ejemplo del juicio que hace Hobbes sobre la filosofía aristotélica léase lo siguiente: “no existe nada tan absurdo que los viejos filósofos (como decía *Cicerón*, que fue uno de ellos) no hayan mantenido en alguna parte. Y a mi juicio difícilmente podrá existir cosa tan absurda en materia de filosofía natural como la que ahora se denomina *metafísica aristotélica*; ni nada tan contrario al gobierno como gran parte de lo que dijo en su *Política*; ni más ignorante que una gran parte de su *Ética*”. *Leviatán*. México, FCE, 1990, p. 551.

²⁶³ Kersting, *Op. Cit.*, p. 87 y 88.

no ha hecho ningún progreso en lo que se refiere al conocimiento de la verdad [...] La única razón de esta desgracia parece ser ésta: que entre todos los autores que escriben sobre esa parte de la filosofía no hay ninguno que haya usado el principio idóneo para tratarlo.²⁶⁴

Como podemos notar con claridad el núcleo de tal diagnóstico negativo consiste básicamente en una *crítica metodológica* a la filosofía práctica anterior, lo cual, para su mejor comprensión, nos lleva a emprender el análisis tanto del objetivo como de la concepción de filosofía política de Hobbes.

En cuanto al primero, iniciamos recordando que el significado histórico de su filosofía política se encuentra en el hecho de que intenta *justificar racionalmente* el gran proceso de unificación política en el que se origina la historia política moderna²⁶⁵; el *objetivo de su pensamiento es explicar el fenómeno de la centralización del poder y su legitimidad*²⁶⁶. El problema político esencial de su tiempo, para el filósofo inglés, es el de la unidad del Estado²⁶⁷, la cual se encontraba amenazada, por un lado, por las discordias religiosas y el enfrentamiento de las dos potestades y, por otro, por las disensiones entre la corona y el parlamento y por la disputa en torno a la división de poderes²⁶⁸. En otras palabras, para Hobbes se trata de superar por medio del Estado la anarquía²⁶⁹ originada por: 1) el derecho feudal de resistencia estamental o eclesiástico (y la guerra civil fomentada en consecuencia) y 2) las pretensiones de dominio de la iglesia y de otros poderes indirectos²⁷⁰.

Ante esta nueva realidad histórica que le toca presenciar, el surgimiento del Estado, Hobbes nos propone una teoría de su constitución racional. Es decir, con independencia de la forma histórica que asuma la configuración real, histórica, de

²⁶⁴ Hobbes, Thomas. *De Cive*. Madrid, Alianza, 2000, p. 35 y 36.

²⁶⁵ Bobbio, Norberto. *Thomas Hobbes*. México, FCE, 1995, p. 80

²⁶⁶ Guerrero, Ana Luisa. *Filosofía política y derechos humanos*. México, UNAM, 2002, p. 212.

²⁶⁷ Para Bobbio, con quien estamos de acuerdo, la interpretación adecuada de Hobbes es como teórico de la unidad del Estado y no como precursor del Estado totalitario ni como anticipador del estado liberal. *Cfr. Thomas Hobbes, Op. Cit.*, p. 10.

²⁶⁸ Bobbio, *Thomas Hobbes*, p. 36.

²⁶⁹ De ahí que concordemos con la siguiente apreciación: "Hobbes es el gran teórico (y apologista) de la autoridad que suprime la anarquía. Al respecto, su sistema está ubicado en la pareja antitética orden-desorden; orden que sólo es realizable en la pareja complementaria mandato-obediencia". Fernández Santillán, José F, *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*, FCE, México, 1996, p. 34.

²⁷⁰ Schmitt, Carl. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. México, UAM-A, 1997, p. 137.

los Estados, lo que al autor del *Leviatán* le interesa son “[...] las propiedades (derechos) que debiera tener *racionalmente* un Estado *racionalmente* consolidado, esto es, un Estado que sea capaz, precisamente, de crear y mantener un orden pacífico, estable, duradero y legítimo”²⁷¹. Para emprender su tarea el filósofo de Malmesbury va a echar mano del esquema del contractualismo²⁷² en el que se trata de superar el desorden natural, el caos, donde reina la violencia y la guerra, es decir, el estado de naturaleza, fundando un orden artificial (el Estado) que, aunque implica renunciar a nuestro natural derecho a todo, a nuestra ilimitada libertad natural, es la condición para una vida pacífica y confortable²⁷³. En términos de nuestro tema central de reflexión, el de la legitimidad, podemos decir que el interés principal de Hobbes es establecer las reglas fundamentales y la creación de un sistema de obligaciones objetivas, coercitivas, el Estado pues, partiendo de la situación de máxima libertad, máxima incertidumbre y obligación mínima, el estado de naturaleza²⁷⁴. ¿Cómo va a hacer esto el filósofo inglés? Para contestar esta pregunta abordamos a continuación tanto su concepción de filosofía política como su propuesta metodológica.

3.1.1 Hobbes y su concepción de filosofía política

Sin duda, con el autor del *Leviatán* estamos de lleno en la filosofía política moderna, pues es el primer pensador quien de manera consciente y explícita hace un esfuerzo por superar los presupuestos esenciales, las teorías y métodos de la filosofía anterior, tanto de la escolástica como de la clásica antigua. Partiendo de los grandes descubrimientos científicos de la época (hechos por Copérnico y Galileo entre otros) inicia un modo radicalmente nuevo de pensar teóricamente la política. Hobbes quiere fundar una nueva filosofía (científica) que choca frontalmente tanto con el sentido común como con los marcos teóricos o teológicos imperantes²⁷⁵. Pero, ¿qué tipo de filosofía científica es la que encontramos en el filósofo de

²⁷¹ Salazar, *Para pensar la política*, p. 248.

²⁷² Véase *supra* el apartado 2.2.3 Contractualismo.

²⁷³ Salazar C., Luis. “Hobbes y Spinoza frente a los desafíos de la modernidad” en *Diánoia*, Núm. 41, México, UNAM-FCE, p. 98.

²⁷⁴ Goldsmith, M.M. *Thomas Hobbes o la política como ciencia*. México, FCE, 1988, p. 124.

²⁷⁵ Salazar, *Para pensar...*, p. 177.

Malmesbury? La mayoría de los intérpretes²⁷⁶ está de acuerdo que adopta como modelo de ciencia a la geometría²⁷⁷, a una ciencia demostrativa²⁷⁸, cuyo punto de partida son axiomas basados en definiciones, a partir de los cuales se demuestran otras proposiciones llamadas teoremas²⁷⁹. Desde esta perspectiva lo que Hobbes pretende es fundar una ciencia apodíctica que *demuestre lógicamente* por qué es necesario salir del estado de naturaleza (abandonar la libertad-derecho natural) y cómo es posible hacerlo creando un poder soberano absoluto²⁸⁰. En otras palabras, el filósofo inglés nos presenta una *ciencia de la construcción del Estado*, que nos indica cuáles serían los poderes, obligaciones y límites de los poderes de un Estado soberano correctamente construido²⁸¹. Para lograrlo pretende cultivar la filosofía política a partir de razonamientos demostrativos y descubrir sus principios en la naturaleza humana, no en la historia²⁸². De ahí que criticar la filosofía política de

²⁷⁶ Una excepción parece ser Goldsmith, quien considera que para Hobbes la filosofía civil, aunque se parece a la geometría, tiene más afinidad con la filosofía natural, pues las dos tratan de explicar fenómenos. *Cfr. Op. Cit.*, p. 26.

²⁷⁷ Incluso correspondería a Hobbes y no a Grocio el título de “Galileo de las ciencias morales”, pues para él el filósofo moral tiene que imitar el método del geómetra. Bobbio, “El modelo iusnaturalista” en *Estudios de historia...*, p. 79 y 80.

²⁷⁸ Concordamos con Ambrosio Velasco en que los planteamientos de la filosofía de la ciencia actual nos llevan a considerar las pretensiones metodológicas hobbesianas como irracionales: “en la filosofía de la ciencia se ha desechado la idea de una racionalidad exclusivamente metodológica y de carácter algorítmico y demostrativo. En su lugar se ha recuperado la idea de una racionalidad prudencial de carácter deliberativo, cuyas conclusiones sean controversiales, pero no por ello carentes de justificación racional. Con ello, se recupera la relevancia de la argumentación retórica propia de la tradición humanista que abandonó y confrontó Hobbes en su revolución epistemológica de la teoría política.

Pero aún más significativo resulta que las condiciones de posibilidad para la argumentación prudencial requieren de un espacio público para el libre debate, donde puedan confrontarse diversas hipótesis, y gracias a ello puedan los científicos deliberar y decidir racionalmente. En este sentido, el espacio de controversia y deliberación propia de la vida política republicana parece ser que es una condición necesaria del desarrollo racional de las ciencias. Si esto es cierto, entonces lo que tenemos no sólo es un modelo de racionalidad científica diferente al que Hobbes utilizó para justificar su teoría política, sino también se tiene una inversión de la relación de justificación entre racionalidad científica y organización política: Si para Hobbes el modelo de racionalidad científica fundamentaba la teoría y la práctica política, ahora bajo el modelo de racionalidad prudencial, la existencia de espacios públicos para la participación de la comunidad científica en debates y deliberación constituyen un criterio para evaluar qué tan racionales pueden ser esas discusiones, deliberaciones y decisiones.

Así pues, tenemos que reconocer que las actitudes dialógicas y los procesos de discusión y deliberación propias de la vida republicana son aspectos intrínsecos a la racionalidad científica. Con ello, la pretensión ‘racionalista’ como la hobbesiana de buscar justificar un orden político determinado más allá del debate público entre los ciudadanos carece de todo fundamento racional”. “La revolución hobbesiana”, p. 60 y 61.

²⁷⁹ Pousadela, *Op. Cit.*, p. 365. En ese sentido es una interpretación errónea de la intención y logro de Hobbes encontrar en su filosofía civil el inicio de la sociología o de la ciencia de la política. Oakeshott, *Op. Cit.*, p. 227.

²⁸⁰ Salazar, *Para pensar...*, p. 220.

²⁸¹ Goldsmith, *Op. Cit.*, p. 173.

²⁸² Zarka, *Op. Cit.*, p. 57.

Hobbes por ser “ahistórica” refleje un desconocimiento de su intención fundamental: pues saber cómo han surgido históricamente, factualmente, los Estados no nos permite saber cómo es un Estado racionalmente organizado, o cómo debería organizarse racionalmente un Estado²⁸³, pues, en principio, son dos cosas totalmente diferentes. Al respecto léase la siguiente analogía que se encuentra en el *Leviatán*:

El tiempo y la laboriosidad producen cada día nuevos conocimientos: y del mismo modo que el arte de bien construir deriva de los principios de razón observados por los hombres laboriosos, que estudiaron ampliamente la naturaleza de los materiales y los diversos efectos de la figura y la proporción, mucho después de que la humanidad (aunque pobremente) comenzara a construir; así, mucho tiempo después de que los hombres comenzaran a construir Estados, imperfectos y susceptibles de caer en el desorden, pudieron hallarse, por medio de una meditación laboriosa, principios de razón, que hicieran su constitución duradera (excepto contra la violencia externa). Y estos son los principios que me interesaba examinar en este discurso.²⁸⁴

Como vemos con claridad en esta analogía entre la construcción de edificios y la construcción de Estados: una cosa es hacer algo sin basarse en el conocimiento de los principios de razón y otra hacerlo con ese conocimiento. En los dos casos se construye, pero en el primero la construcción es más endeble, pobre, no duradera que en el segundo. De ahí que Hobbes justifique su interés por conocer esos principios de razón respecto a la constitución de los Estados. Para comprender mejor su intención ahora nos detendremos en estas dos cuestiones: ¿por qué asimiló la filosofía política a una ciencia formal? ¿Para qué sirve la filosofía política así entendida? En cuanto a la primera pregunta la respuesta es que no acepta la separación neta, que para el pensamiento contemporáneo es algo dado, entre matemáticas y ética, entre ciencias demostrativas y ciencias no demostrativas²⁸⁵, entre geometría y filosofía política. Esto lo podemos notar cuando observamos que para él la explicación y solución a los absurdos en los que caen los seres humanos, especialmente los filósofos, es adoptar la forma de razonamiento de la geometría: “Y la razón [de los absurdos en que caen los filósofos] es manifiesta: ninguno de

²⁸³ Strauss, *La filosofía...*, p. 147 y 148.

²⁸⁴ Hobbes, *Leviatan*, p. 277.

²⁸⁵ Bobbio, *Thomas Hobbes*, p. 41.

ellos comienza su raciocinio por la definiciones o explicaciones de los nombres que van a usarse, método solamente usado en Geometría, razón por la cual las conclusiones de esta ciencia se han hecho indiscutibles”²⁸⁶. ¿Qué es lo que hace esto posible? La razón es que “somos nosotros los que creamos las figuras sobre las que razonamos; asimismo, somos también nosotros quienes creamos los Estados”²⁸⁷. Y *para él la razón sólo conoce realmente aquello que es su propia creación* o su producto; allí hay lugar para la demostración pues se conocen las causas, condición que se cumple en el caso de la geometría y de la filosofía civil, no así en el caso de la física, pues en ésta hay que buscarlas²⁸⁸. En cuanto a la segunda pregunta la respuesta es la siguiente: “La filosofía civil debía construir teóricamente un saber cuya función fuera de carácter práctico”²⁸⁹. Es decir, para Hobbes a la filosofía le corresponde fundamentar un saber político que haga ver a los seres humanos la necesidad del Estado y su estructura interna, con vistas a evitar la discordia, el conflicto, la guerra²⁹⁰. En ese sentido no se trata de establecer una filosofía política, científica y rigurosa, sólo por el placer de saber, para satisfacer nuestra curiosidad; por el contrario, se trata de saber para poder evitar, mediante la fuerza de sus razones apodícticas, la ignorancia que conduce a los seres humanos a ser víctimas de las calamidades de la guerra civil, la incomprensión de las reglas necesarias para vivir en paz²⁹¹. Sobre esta preocupación del carácter práctico de la filosofía civil podemos leer en el último párrafo del último capítulo de la segunda parte del *Leviatán*:

Considerando cuán diferente es esta doctrina [de los principios de la razón natural sobre el Estado] de la que se practica en la mayor parte del mundo, especialmente en estos países occidentales que han recibido sus enseñanzas morales de *Roma y Atenas*; y cuánta profundidad de filosofía moral se requiere en quien detenta la administración del poder soberano, estoy a punto de creer que mi labor resulta tan

²⁸⁶ Hobbes, *Leviatán*, p. 35.

²⁸⁷ Pousadela, *Op. Cit.*, p. 366.

²⁸⁸ Guerrero, *Op. Cit.*, p. 220 y 221.

²⁸⁹ Zarka, *Op. Cit.*, p. 55.

²⁹⁰ *Idem*. En el mismo tenor escribe Goldsmith: “el conocimiento de la ciencia del gobierno civil nos capacitará para evitar las catástrofes que ocurren cuando los hombres son ignorantes de esta ciencia”. *Op. Cit.*, p. 28.

²⁹¹ Salazar, Luis. “Hobbes y Spinoza...” *Op. Cit.*, p. 93. Del mismo autor véase *Para pensar la política*, *Op. Cit.*, p. 182. Al respecto escribe Leo Strauss: “El ideal de filosofía política científica exacta significa [...] que sólo la ciencia descubre al hombre las metas obligatorias de su volición y su acción”. *La filosofía política de Hobbes*, p. 189.

inútil como el Estado de *Platón*, porque también él opina que es imposible acabar con los desórdenes del Estado y con los cambios de gobierno acarreados por la guerra civil, mientras los soberanos no sean filósofos. Sin embargo, cuando considero que la ciencia de la justicia natural es la única ciencia necesaria para los soberanos, y para sus principales ministros; y que no es necesario abrumarlos con las Ciencias matemáticas (como *Platón* pretendía) sino darles buenas leyes para estimular a los hombres al estudio de ellas; y que ni *Platón* ni ningún otro filósofo ha establecido y probado de modo suficiente o posible todos los teoremas de doctrina moral, para que los hombres aprendan cómo gobernar y cómo obedecer, yo recobro cierta esperanza de que más pronto o más tarde, estos escritos míos caerán en manos de un soberano que los examinará por sí mismo (ya que son cortos, y a juicio mío claros), sin la ayuda de ningún intérprete interesado o envidioso; que ejercitando la plena soberanía, y protegiendo la enseñanza pública de tales principios, convertirá esta verdad de la especulación en utilidad de la práctica.²⁹²

No debemos perder de vista que esta idea de la eficacia práctica de la filosofía política se apoya en la tesis de que el uso y desarrollo de la razón, tanto del gobernante²⁹³ como de los gobernados, son el medio más seguro de mantener la estabilidad del orden civil²⁹⁴. De tal manera que es adecuado considerar al autor del *Leviatán* como continuador del intelectualismo de la tradición filosófico-moral como fe práctica en la ciencia y optimismo en el método²⁹⁵. Pasemos ahora a analizar con mayor detalle su concepción de este último.

3.1.2 Propuesta metodológica

Recordemos que Hobbes parte de diagnosticar que las ciencias morales no han avanzado en su conocimiento, a diferencia de las ciencias que habían aplicado el procedimiento demostrativo de la geometría. La explicación de este hecho para el filósofo de Malmesbury radicaba en un defecto metodológico²⁹⁶. De ahí que su propósito constantemente declarado y perseguido haya sido el de aplicar a las

²⁹² Hobbes, *Leviatán*, p. 303 y 304. Este tipo de textos parecen confirmar la hipótesis de Luis Salazar Carrión de que Hobbes es un continuador de lo que llama el “síndrome de Platón, cuyo núcleo consiste en reducir los problemas éticos y políticos a problemas gnoseológicos. Cfr. *El síndrome de Platón ¿Hobbes o Spinoza?* Véase en especial el primer capítulo del libro, el cual lleva por título precisamente “El síndrome de Platón”.

²⁹³ Hobbes enfatiza la necesidad de que los gobernantes conozcan los principios adecuados para gobernar. Como muestra valgan los siguientes ejemplos: “La destreza en hacer y mantener los Estados descansa en ciertas normas, semejantes a las de la aritmética y la geometría, no, (como en el juego de tennis) en la práctica solamente”, *Leviatan*, p. 170; “Pero para el gobierno de una república no bastan ni ingenio, ni prudencia, si faltan reglas infalibles así como la verdadera ciencia de la equidad y de la justicia”. *Behemoth*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 92.

²⁹⁴ Zarka, *Op. Cit.*, p. 56.

²⁹⁵ Kersting, *Op. Cit.*, p. 89.

²⁹⁶ Bobbio, *Thomas Hobbes*, p. 39.

disciplinas morales y políticas el mismo método del que se habían beneficiado la geometría y las ciencias naturales²⁹⁷. ¿Cuál es este método? Es el método resolutivo-compositivo o analítico-sintético. Aunque los estudiosos regularmente consideran que se compone de dos momentos principales²⁹⁸, los cuales están enunciados en la denominación, nosotros, siguiendo a Kersting²⁹⁹, consideramos que en realidad son tres los pasos implicados: 1) A través del análisis se descompone un objeto complejo de investigación en elementos que ya no sean reductibles, analizables. 2) Se investiga las propiedades de estos elementos básicos, pues Hobbes supone que las propiedades y modos de comportamiento del todo (del objeto complejo) están determinados por las propiedades y modos de comportamiento de sus partes (los elementos básicos). 3) La síntesis permite recomponer el objeto complejo, a partir de sus piezas elementales, pero permitiendo una mejor comprensión o conocimiento de aquél. Tal vez una de las descripciones más claras sobre el método que pretende seguir Hobbes lo encontramos en el siguiente fragmento de *De Cive*:

En lo que se refiere a mi método [...] *he empezado tratando el asunto del gobierno civil mismo, para de ahí proceder con lo que se refiere a su generación y forma y a los primeros principios de la justicia. Pues todo se entiende mejor estudiándolo a través de sus causas constitutivas.* Así como en un reloj u otra máquina pequeña la materia, figura y movimiento de las ruedas no pueden conocerse bien si no son desmontadas para examinar sus partes, así también para realizar una investigación más cuidadosa acerca de los derechos de los Estados y deberes de los súbditos es necesario no digo que separarlos, pero sí *considerarlos como si estuviesen separados*; es decir, es necesario que entendamos a derechas *cuál es la cualidad de la naturaleza humana*, en qué asuntos está preparada y en qué otros no lo está, para establecer un gobierno civil, y *cómo deben los hombres* ponerse de acuerdo entre ellos mismos si pretenden organizarse en un Estado bien fundamentado.³⁰⁰

El análisis de este fragmento, especialmente de las partes que he destacado, creo que nos permite aceptar que la analogía del Estado como artefacto mecánico (reloj o máquina pequeña, escribe Hobbes) ayuda a mostrar cómo el método resolutivo-

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 80. Para Strauss la importancia de la filosofía política de Hobbes de ninguna manera radica en su propuesta metodológica. Cfr. *La filosofía política de Hobbes*, p. 23.

²⁹⁸ Cfr. Goldsmith, *Op. Cit.*, p. 17; Bobbio, *Thomas Hobbes*, p.81.

²⁹⁹ Kersting, *Op. Cit.*, p. 90.

³⁰⁰ Hobbes, *De Cive, Op. Cit.*, p. 43. Las cursivas son mías.

compositivo implica una dimensión descriptivo-explicativa y otra axiológico-prescriptiva, como más adelante esperamos mostrar ampliamente³⁰¹.

Por otro lado, reflexionando sobre el método que utiliza Hobbes nos parece razonable considerar que la resolución y composición de algún modo pueden equipararse a las operaciones aritméticas de la sustracción y adición, con lo cual parece que considera que el razonamiento científico es una operación de cálculo y que, por lo tanto, la ciencia es una especie de matemática aplicada a las cosas del mundo³⁰². En esta matematización del saber científico no podemos dejar de ver una adhesión al clima cultural de la época de Descartes³⁰³. En todo caso la aplicación de este método a la filosofía política le permitirá a Hobbes construir un esquema teórico en el que el orden estatal se desarrolla como resultado de las acciones racionales de hombres naturales³⁰⁴: “Yo fundo, en efecto, el derecho civil de los soberanos, y el deber y la libertad de los súbditos, sobre las inclinaciones manifiestas de la humanidad, y sobre los artículos de la ley de naturaleza, que no puede ignorar nadie que pretenda tener raciocinio bastante para gobernar su propia y peculiar familia”³⁰⁵. O de modo más preciso: Con el análisis se va disolviendo poco a poco la idea de injusticia en la de una acción contra la ley y luego la noción de ley en la del mando de quien tiene el poder de obligar, hasta llegar a la causa primera por la cual los hombres quieren que exista alguien que pueda obligar y, por lo tanto, promulgar una ley. Con la síntesis se llega a la constitución de los Estados, partiendo de los primeros principios de la filosofía, del conocimiento del hombre y, finalmente, de sus pasiones³⁰⁶.

A la luz de los planteamientos revisados en este subtema, concluimos que Ambrosio Velasco³⁰⁷ tiene razón al señalar que la teoría política de Hobbes

³⁰¹ Cfr. Rodilla, Miguel Ángel, “Estudio preliminar”, en *Behemoth*. Madrid, Tecnos, 1992, p. xxiv. Véanse los siguientes dos subtemas del capítulo III.

³⁰² Véase *infra* la noción de razón que mantiene Hobbes, páginas 97 y 98.

³⁰³ Bobbio, *Thomas Hobbes*, p. 81.

³⁰⁴ Kersting, *Op. Cit.*, p. 90.

³⁰⁵ Hobbes, *Leviatan*, p. 584. Incluso ya desde los *Elementos de Derecho Natural y Político* expresaba la misma idea: “La auténtica y clara explicación de los elementos de las leyes naturales y políticas, que constituye mi objetivo central, depende del conocimiento de lo que sean la naturaleza humana, el cuerpo político y lo que llamamos ley”. Madrid, Alianza, 2005, p. 91.

³⁰⁶ Bobbio, *Thomas Hobbes*, p. 81 y 82.

³⁰⁷ “La revolución hobbiana”, p. 51 y 52.

representa una doble revolución: La primera de carácter epistemológico en cuanto establece un nuevo modelo de argumentación racional y de estructuración de la teoría política, inspirado en el razonamiento demostrativo propio de la geometría y en la nueva ciencia natural. Concepción de la racionalidad científica que se diferencia y opone a la argumentación retórica que la tradición clásica humanista consideraba propia de la política y la moral. Incluso los mismos fundadores del racionalismo metodológico como Bacon y Descartes reconocían la pertinencia de la retórica para estos ámbitos prácticos y reservaban los métodos rigurosos para el ámbito de las matemáticas, la física y la astronomía. En este sentido Hobbes representa una radicalización del nuevo racionalismo metódico al transportarlo al ámbito de la política. La segunda revolución que realiza Hobbes es en el ámbito de los conceptos políticos fundamentales, especialmente en la concepción de la naturaleza y fin del Estado mismo. Hobbes concibe al Estado como un artefacto construido tecnológicamente con base en leyes mecánicas de carácter psicológico, sociológico y político, cuyo fin es prevenir las consecuencias destructivas, violentas, antisociales de la naturaleza egoísta de los hombres y de su condición homogénea e igualitaria. Debido a que los hombres son igualmente egoístas y violentos, si se les dejara vivir naturalmente, se destruirían entre sí.

Una vez hecha esta descripción de los planteamientos generales de la filosofía política de Hobbes, ahora vamos a reconstruir tanto el aspecto descriptivo-explicativo (la legitimación) como el normativo-axiológico (la legitimidad) de sus planteamientos en relación al tema de la legitimidad. Vamos a iniciar con el primero.

3.2. Legitimación: ¿por qué obedecen los gobernados?

Como acabamos de ver en el apartado anterior, bajo la concepción de filosofía política y del método que propone el filósofo de Malmesbury, la explicación que propone tiene un carácter formal, racional, no histórico ni sociológico, no factual. Es un modelo teórico que nos permite comprender la construcción racional del Estado. En todo caso consideramos que podemos reconstruir lo que en el Capítulo I llamamos la dimensión descriptivo-explicativa de su teoría. En esta dimensión la pregunta central a contestar es la siguiente: ¿Cómo explica el autor del *Leviatán* la

obediencia que, de hecho, obtienen los gobernantes? Si bien Hobbes no se plantea esta cuestión explícitamente, *podemos responder esta pregunta por contraste*, pues sí dedica varias partes de sus obras a explicar por qué los gobernados dejan de obedecer, lo cual genera el conflicto, la anarquía, el caos. Para esta tarea consideramos pertinente distinguir dos niveles en sus planteamientos³⁰⁸: 1) El tratamiento más a nivel histórico de las causas del desorden, que encontramos especialmente en *Behemoth*, donde encontramos una *explicación* de la guerra civil inglesa y, en esa medida, es la explicación de por qué un importante sector de la población dejó, de hecho, de obedecer a sus gobernantes. 2) La explicación más teórica (filosófica) de por qué se presenta el conflicto en las sociedades humanas. Explicación que encontramos especialmente en *De Cive*, así como en el *Leviatán*, sin que esto signifique que no tengamos a la vista lo que plantea en los *Elementos de Derecho Natural y Político*.

3.2.1 Explicación histórica de la desobediencia: *Behemoth*

Empecemos reconstruyendo la explicación que encontramos en *Behemoth*. Recordemos que Hobbes titula dos de sus obras con los nombres de dos monstruos de la escatología judía, Leviatán y Behemoth, con los cuales denota a una de las antinomias centrales de la reflexión política: Orden vs desorden, conservación vs transformación, paz vs conflicto, Estado vs revolución³⁰⁹. *Leviatán* remite a las condiciones de posibilidad de la paz social y la cooperación, posibilitada por la justicia garantizada por el poder soberano del Estado. En cambio, *Behemoth* es un estudio sobre la vulnerabilidad del orden, del Estado, cuya desaparición condena a los hombres a una existencia conflictiva y miserable³¹⁰. En esta obra el filósofo de Malmesbury se enfoca a estudiar la guerra civil inglesa, y aunque tiene una menor pretensión teórica que el *Leviatán*, muestra con precisión cómo y por qué se produce la condición de guerra, encontrando que el clero, el fanatismo y sectarismo

³⁰⁸ Cfr. Rodilla, *Op. Cit.*, p. xii y xiii.

³⁰⁹ Ávalos, *Op. Cit.*, p. 13; Schmitt, *Op. Cit.*, p. 80

³¹⁰ Zarka, *Op. Cit.*, p. 56; Rodilla, *Op. Cit.*, p. xii.

religiosos son los causantes³¹¹. Pero no debemos pensar que el interés primario de Hobbes sólo sea registrar o describir los hechos más importantes de la guerra civil inglesa, sino más bien explicarlos³¹². Así nos lo deja saber el filósofo inglés cuando escribe lo siguiente:

B. No creo que os hayáis apartado en absoluto; pues supongo que vuestra intención era ponerme al corriente de la historia, *no tanto de las acciones* que tuvieron lugar durante los recientes disturbios *cuanto de sus causas* y de los conciliábulos y artimañas mediante las cuales se hizo que ocurrieran. Varios hombres han escrito la historia; y de ellos podría haber aprendido lo que hicieron y también algo de sus maquinaciones. Pero en ellos encuentro bien poco de lo que me gustaría preguntar.³¹³

Ahora pasemos a reconstruir la explicación que nos ofrece Hobbes sobre lo que causó la guerra civil inglesa, más allá de que el clero haya sido el actor primordial en estos acontecimientos, para entender por qué se da la desobediencia. En primer lugar en el *Behemoth* empieza estableciendo que entre 1640 y 1660 en Inglaterra, durante la guerra civil, se manifiestan “todos los tipos de injusticia y todos los tipos de locura que puede ofrecer el mundo”³¹⁴. Por supuesto que hay mucho de exageración en esta afirmación. No obstante, lo relevante es lo que parece estar pensando con las nociones de injusticia y locura en relación a la guerra civil. En pocas palabras ésta implica injusticia porque supone la quiebra completa de la legalidad vigente y locura porque es un síntoma de irracionalidad colectiva, pues a pesar de que los hombres que la provocan (un mal terrible) no pueden sino perseguir el bien³¹⁵. De tal manera, estamos ante un compendio de todas las barbaridades a que puede enfrentarse un orden civil. Pero, ¿qué las originó? Inmediatamente después de la afirmación citada anteriormente nos señala que

³¹¹ Janine Ribeiro, Renato. “Thomas Hobbes o la paz contra el clero” en *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Buenos Aires, CLACSO, 2003, p. 28. En cambio, para Macpherson “Hobbes atribuía la Guerra Civil a la nueva fuerza de la moralidad del mercado y de la riqueza conseguida en el mercado. Trataba la guerra como un intento de destruir la vieja constitución y sustituirla por otra más favorable a los nuevos intereses mercantiles”. *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, p. 64.

³¹² Rodilla, *Op. Cit.*, p. x y xi.

³¹³ Hobbes, *Behemoth*, p. 62. Las cursivas son mías.

³¹⁴ *Ibid*, p. 5 y 6.

³¹⁵ Rodilla, *Op. Cit.*, p. xxviii.

fueron engendradas por la hipocresía y la vanidad³¹⁶. Así que podemos decir que un factor que explica los desórdenes sociales son algunos tipos de pasiones; sobre las cuales regresaremos más adelante. Pero para Hobbes falta otro ingrediente, tal vez más importante aún, sin cuyo concurso no puede desatarse los desmanes sociales:

Y todo por *falta de reglas de justicia conocidas por el pueblo llano*; ya que, si el pueblo las hubiera conocido al comienzo de cada una de esas sediciones, los ambiciosos nunca habrían tenido la esperanza de alterar el gobierno una vez establecido. Pues *poco puede hacer la ambición sin manos*, y pocas manos tendría si el pueblo llano estuviera tan diligentemente instruido en los verdaderos principios de su deber como estaba aterrado y trastornado por predicadores con doctrinas estériles y peligrosas sobre la naturaleza de la voluntad humana y muchos otros puntos filosóficos que en nada contribuyen a la salvación del alma en el otro mundo ni a su bienestar en esta vida, sino sólo a *desviar hacia el clero ese deber que deben cumplir para con el rey*.³¹⁷

Como vemos ilustrado en este fragmento, tal elemento fundamental es la ignorancia, por parte del pueblo, de sus deberes de obediencia para con el rey. Ignorancia provocada por las opiniones sediciosas difundidas por el clero en su afán de cumplir sus ambiciones. De este modo podemos decir que la guerra civil inglesa (y, por extensión, toda guerra civil) fue el resultado de una combinación de la ambición de unos pocos (en este caso sectores del clero) y la ignorancia y estupidez de muchos (el pueblo llano)³¹⁸. Este carácter del pueblo parece casi insuperable: “Pues el pueblo llano ha sido, y siempre será, ignorante de su deber para con lo público, pensando sólo en su interés particular”³¹⁹. Incluso llega a negar que los hombres puedan aprender de las calamidades sufridas: “Si creéis que las recientes miserias les han hecho más sabios, eso pronto se olvidará y entonces no seremos más sabios que antes”³²⁰. Este pesimismo que encontramos en *Behemoth* será equilibrado por un cierto optimismo en *Leviatán*.

³¹⁶ Hobbes, *Behemoth*, p. 6.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 92. Las cursivas son mías.

³¹⁸ Rodilla, *Op. Cit.*, p.xviii. Sobre la importancia de las opiniones como origen de conflictos ya podemos leer en *Elementos de Derecho Natural y Político* lo siguiente: “Ya que si se le permitiese a cada hombre la libertad de seguir su conciencia, dada la diferencia de opiniones (*consciencias*), los hombres no podrían vivir juntos en paz ni una hora”. *Op. Cit.*, p. 252.

³¹⁹ Hobbes, *Behemoth*, p. 54.

³²⁰ *Idem*.

La importancia que para Hobbes tienen las opiniones sediciosas como causa principal de los desórdenes políticos la podemos encontrar en su consideración de que las universidades son el alma de la rebelión: “desespero de que pueda existir paz duradera entre nosotros mientras las universidades no se sometan y dirijan sus estudios a [...] enseñar la obediencia absoluta a las leyes del rey y a los edictos públicos dados por él bajo el Gran Sello de Inglaterra”³²¹. Pues para Hobbes no se trata de eliminar a las universidades, sino de disciplinarlas para que enseñen las doctrinas correctas:

hacer que la doctrina política que en ellas se enseña sea (como debe ser la verdadera doctrina política) la adecuada para hacer *saber* a los hombres que *su deber es obedecer* todas las leyes promulgadas por la *autoridad del rey*, hasta que la misma autoridad las revoque; la adecuada para hacer entender a los hombres que *las leyes civiles son leyes de Dios*, porque quienes las hacen han sido señalados por Dios para hacerlas; y para hacer saber a los hombres que *el pueblo y la Iglesia son una sola cosa y no tienen sino una sola cabeza, el rey*; y que nadie tiene título alguno para gobernar por debajo de él si no lo ha recibido de él; que *el rey debe su corona sólo a Dios y no a ningún hombre*, eclesiástico o no; y que la religión que allí enseñan sea un pacífico esperar el regreso de nuestro bendito Salvador, y entre tanto una resolución de obedecer las leyes del rey, que también son leyes de Dios.³²²

Hasta aquí podemos hacer las siguientes dos observaciones sobre los planteamientos de Hobbes: 1) Considera que, en general, la causa de los desórdenes sociales, de la disolución del orden civil, ha de buscarse en la cabeza de los hombres, en las falsas opiniones que tienen o reciben sobre lo que es justo e injusto, sobre los derechos de los soberanos y sobre los deberes de los súbditos³²³. 2) En particular las opiniones falsas que originaron la guerra civil fue la discusión sobre la obediencia al Estado y/o la obediencia a la Iglesia, especialmente cuando sus mandatos entran en conflicto, pues aquí se encuentra el pretexto más frecuente de sedición y guerra civil en los Estados cristianos³²⁴. Aunque al inicio de *Behemoth*³²⁵ también plantea esta lucha entre el Papa y el Rey por obtener la

³²¹ *Ibid.*, p. 74.

³²² *Ibid.*, p. 77. Las cursivas son mías.

³²³ Bobbio, *Thomas Hobbes*, p. 38.

³²⁴ Hobbes, *Leviatán*, p. 484.

³²⁵ Hobbes, *Behemoth*, p. 13 y 14.

obediencia de los súbditos, lo cual condena a éstos a no saber a quién obedecer, tal vez es en *Leviatán* donde de manera más clara plantea el conflicto entre estos dos poderes. Allí podemos leer que

A pesar de la distinción insignificante de *temporal* y *espiritual*, siguen existiendo dos reinos, y cada súbdito está sujeto a dos señores. El *poder eclesiástico* que aspira al derecho de declarar lo que es pecado, aspira, como consecuencia, a declarar lo que es ley (el pecado no es otra cosa que la transgresión de la ley); a su vez, el *poder civil* propugna por declarar lo que es ley, y cada súbdito debe obedecer a dos dueños, que quieren ver observados sus mandatos como si fueran leyes, lo cual es imposible. O bien, si existe un reino, el civil, que es el poder del Estado, debe subordinarse al espiritual, y entonces no existe otra soberanía sino la espiritual; o el poder espiritual debe estar subordinado al temporal, y entonces no existe supremacía sino en lo temporal. Por consiguiente, si estos dos poderes se oponen uno a otro, forzosamente el Estado se hallará en gran peligro de guerra civil y desintegración.³²⁶

El diagnóstico es claro: en cualquier orden civil donde haya más de un gobernante que se dispute la obediencia de los gobernados existe un peligro inminente de destrucción del orden civil, pues la obediencia se divide, debilitando y matando con ello al Estado. La solución a este problema consiste para Hobbes en subordinar el poder eclesiástico al poder civil:

Ahora bien, poder *temporal* y *espiritual* son, sólo, dos palabras traídas al mundo para que los hombres vean doble y confundan a su *legítimo soberano*. Es cierto que, después de la resurrección, los cuerpos de los fieles no solamente serán espirituales, sino eternos; pero en esta vida son toscos y corruptibles. No hay, por consiguiente, en esta vida otro gobierno del Estado de la religión, sino el temporal; ni enseñanza de ninguna doctrina que quien gobierna las dos cosas, el Estado y la religión, prohíba enseñar. Y que el gobernante sea uno, pues de lo contrario necesariamente se suscitarán disensión y guerra civil en el Estado, entre la *Iglesia* y el *Estado*; entre espiritualistas y temporalistas; entre la espada de la justicia y el escudo de la fe; y (lo que más importa) en el propio pecho de cada cristiano, entre el cristiano y el hombre. Los doctores de la iglesia se denominan pastores, y son, también soberanos civiles. Pero si los pastores no están subordinados uno a otro, puede existir más de un pastor principal, y se enseñará a los hombres doctrinas contradictorias, de las cuales las dos pueden ser, y una de ellas será, forzosamente falsa. Quién debe ser el pastor principal, de acuerdo con la ley de naturaleza, ha sido mostrado ya: a saber, el soberano civil.³²⁷

³²⁶ Hobbes, *Leviatán*, p. 269 y 270.

³²⁷ *Ibid.*, p. 388.

En síntesis, lo que tenemos claro hasta el momento es que para Hobbes la explicación del desorden social tiene a dos protagonistas fundamentales: las pasiones y las opiniones sediciosas. Para comprender mejor la manera en que se conjugan para originar la anarquía debemos analizar el objeto punto de partida de la reflexión hobbesiana: la naturaleza humana. Y con ello pasamos a estudiar la dimensión más teórica de sus planteamientos.

3.2.2 Explicación teórica de la obediencia: *De Cive y Leviatán*

Empecemos señalando que Hobbes pretende analizar las características de la conducta humana en su condición natural; con lo que parece pretender determinar una especie de perfil eterno de la naturaleza humana, sin considerarlo mudable o como un producto cultural³²⁸. Lo cual para nosotros ya nos parece una empresa arriesgada, por decir lo menos³²⁹. En todo caso es el punto de partida de su reflexión política. También es muy común atribuirle el predominio de un pesimismo antropológico, el cual debemos precisar y relativizar, pues nos parece que esta apreciación sólo es sostenible si la entendemos en el sentido de que considera que la convivencia humana sólo resulta posible en el marco de instituciones firmes y no expuestas a la crítica; es decir, en cuanto parece remitir a una insuficiencia socializadora de la primera naturaleza. Pero esto no nos debe hacer perder de vista que también asume un optimismo antropológico, en cuanto que está convencido que las instituciones que los hombres tanto necesitan para coexistir surgen gracias a la convicción e ingenio humano; es decir, la conjugación de ciertas pasiones y la razón le permite a los seres humanos crear una segunda naturaleza, que compensa las insuficiencias de la primera, el mundo artificial de las instituciones³³⁰.

Ahora bien, ¿cómo aborda el estudio del ser humano el filósofo inglés? Echando mano del método ya analizado anteriormente, es decir, el método “resolutivo-compositivo”; o sea, analizando, “desarmando” especialmente el alma

³²⁸ Guerrero, *Op. Cit.*, p. 225.

³²⁹ En este sentido nos parece interesante la tesis de Macpherson de que cuando Hobbes nos habla del comportamiento de los seres humanos en el estado de naturaleza, nos está hablando de hombres que viven en sociedades civilizadas (de una sociedad posesiva de mercado) y con deseos histórica y socialmente adquiridos. *Op. Cit.*, p. 31.

³³⁰ Kersting, *Op. Cit.*, p. 222.

humana, aislando sus elementos básicos, para después volver a “ensamblarla” a partir de la razón³³¹. Esto implica suponer una naturaleza humana uniforme. Así lo podemos leer en la introducción al *Leviatán*:

Antes bien, nos enseña [el dicho antiguo léete a ti mismo] que por la semejanza de los pensamientos y de las pasiones de un hombre con los pensamientos y pasiones de otro, quien se mire a sí mismo y considere lo que hace cuando *piensa, opina, razona, espera, teme*, etc., y por qué razones, podrá leer y saber, por consiguiente, cuáles son los pensamientos y pasiones de los demás hombres en ocasiones parecidas. Me refiero a la similitud de aquellas *pasiones* que son las mismas en todos los hombres: *deseo, temor, esperanza*, etc.; no a la semejanza entre los *objetos* de las pasiones, que son las cosas *deseadas, temidas, esperadas*, etc.³³²

Además de mostrar nítidamente que Hobbes parte del supuesto de que los hombres son muy parecidos, este fragmento nos permite comprender que la introspección, según sus planteamientos, está fundamentada: “Si los hombres son iguales, entonces la comprensión de un hombre es el conocimiento de la psicología humana”³³³. De tal manera que es bastante claro que para él el estudio de la naturaleza humana consiste básicamente en un estudio psicológico de los elementos que configuran el alma humana; o sea, en el análisis de las sensaciones, memoria, imaginación, lenguaje, pasiones, etcétera³³⁴. Sin duda, todos estos elementos del alma humana tienen que ver con el surgimiento de la discordia entre los seres humanos. Para nuestros fines consideramos pertinente concentrarnos en algunos de ellos y abordar los otros sólo en la medida de lo necesario. Para iniciar analizaremos la comparación/diferenciación que establece Hobbes entre la sociabilidad humana y la sociabilidad animal. En *Leviatán* señala que, a diferencia de los humanos, hay ciertas criaturas gregarias, como las abejas y las hormigas, que sin razón ni uso de la palabra, viven sin un poder coercitivo. ¿Cómo es esto posible? Esto es así porque: 1º) Los hombres luchan por honores y reconocimiento. Los animales no. 2º) Entre los humanos el bien individual y el bien común no

³³¹ Salazar, *Para pensar la política*, p. 201.

³³² Hobbes, *Leviatán*, p. 4.

³³³ Goldsmith, *Op. Cit.*, p. 73.

³³⁴ Salazar, *Para pensar la política*, p. 203. Ya desde los *Elementos de Derecho Natural y Político* Hobbes señala como elementos de la naturaleza humana, es decir, como capacidades naturales del cuerpo y de la mente, las siguientes: fuerza corporal, experiencia, razón y pasión, p. 170.

coinciden. En los animales sí. 3º) Los humanos, como tienen razón, juzgan a sus gobernantes como incapaces, por lo que promueven reformas. En los animales no pasa esto. 4º) Los humanos, a través del lenguaje, pueden comunicarse ideas sobre Dios, lo que genera descontento. Los animales no. 5º) Los animales no distinguen entre injuria y daño. Los humanos sí. 6º) Los animales tienen una inteligencia natural; la inteligencia humana es artificial (basada en pactos), lo que implica la necesidad de un poder coercitivo para que dirija sus acciones hacia el beneficio colectivo³³⁵. Para comprender mejor la concepción de los seres humanos de Hobbes profundizaremos el análisis de algunas de estas características distintivas respecto de los animales y sus consecuencias en términos de convivencia, en términos de obediencia.

En cuanto a la primera diferencia con los animales empezamos reconociendo que para el filósofo inglés, a pesar de que los seres humanos somos capaces de razonar, seguimos siendo primordialmente criaturas de pasión³³⁶. Y, como acabamos de ver en el párrafo anterior, parte del supuesto de una naturaleza humana uniforme, por lo que considera que los humanos comparten las mismas pasiones básicas. Y su conocimiento permite hacer generalizaciones³³⁷. Otra cosa que vale la pena destacar es que, en principio, las pasiones no son malas en sí mismas: “ninguno de nosotros acusa con ello a la naturaleza humana. Los deseos y otras pasiones del hombre no son pecados, en sí mismos; tampoco lo son los actos que de las pasiones proceden hasta que consta que una ley las prohíbe”³³⁸. De entre todas las pasiones destaca una por sus consecuencias en términos de convivencia: la lucha por el reconocimiento, por los honores, por la fama, también llamada orgullo o vanidad. Incluso para autores como Strauss³³⁹ la diferencia fundamental entre el hombre y el animal para Hobbes radicaría en este afán de honor, de preeminencia, de ambición y orgullo. Esta predisposición de cada ser humano a tener una excesiva buena opinión de sí mismo, lo ciega en cuanto le impide reconocer los hechos que revelan los límites de su poder y su inteligencia, le

³³⁵ Hobbes, *Leviatán*, p. 139 y 140.

³³⁶ Oakeshott, *Op. Cit.*, p. 232.

³³⁷ Salazar, *Para pensar la política*, p. 200 y 201.

³³⁸ Hobbes, *Leviatán*, p. 103.

³³⁹ Strauss, *La filosofía política de Hobbes*, p. 34.

impide percibir su verdadera situación; con lo cual se vuelve ambicioso y lo orilla a competir con los otros por honores, poder y reputación³⁴⁰. Con lo cual parece que Hobbes pensaría la vida humana como atravesada por una tensión entre el orgullo y el temor; pues por un lado, los humanos se necesitan unos a otros, porque sin los otros no hay precedencia, no hay reconocimiento de la superioridad, no hay honor, no hay alabanza, etc., pero, por otro lado, cada hombre es enemigo de cada hombre y compiten por la superioridad en la que inevitablemente hay un temor al fracaso³⁴¹. Esta lucha por el reconocimiento originada por el orgullo y la vanidad, es un elemento fundamental para explicar el conflicto, la anarquía, la desobediencia y la rebelión. Es un peligro perpetuo para el orden civil. Incluso se puede entender que el Leviatán, el Estado, es el medio más adecuado para resolver el problema del orgullo³⁴².

En cuanto a la segunda diferencia, la separación e incluso oposición, para los humanos entre el bien individual y el bien común, parece que tiene que ver con una especie de egoísmo natural que nos lleva a anteponer lo que nos conviene individualmente a los intereses de los otros, pues “nadie da sino con intención de hacerse bien a sí mismo, porque la donación es voluntaria, y el objeto de todos los actos voluntarios es, para cualquier hombre, su propio bien”³⁴³. Pero, ¿en qué consiste este bien propio? Consideramos que por tal está entendiendo Hobbes básicamente la felicidad, que no es otra cosa que “[e]l éxito continuo en la obtención de aquellas cosas que un hombre desea de tiempo en tiempo, es decir, su perseverancia continua”³⁴⁴. Pero, nos podríamos preguntar: ¿por qué el hecho de que cada individuo busque la felicidad así entendida nos lleva a la necesidad de un poder coercitivo para convivir? La respuesta radica en que como la felicidad consiste en la satisfacción de deseos, y para satisfacer esos deseos necesitamos poder para conseguir los satisfactores o bienes, y como esos bienes son escasos, pues se genera la conflictividad humana. De alguna manera, podemos decir que

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 157.

³⁴¹ Oakeshott, *Op. Cit.*, p. 282.

³⁴² Negretto, Gabriel L. “La política como teología secularizada. Una interpretación del *Leviatán* de Hobbes” en *RIFP*, N° 20, Madrid, UAM-UNED, diciembre 2002, p. 114 y 122. También véase Salazar, *Para pensar la política*, p. 206.

³⁴³ Hobbes, *Leviatán*, p. 124.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 50.

bajo su concepción los humanos estamos condenados a buscar el poder, en cuanto es indispensable para lograr la felicidad:

La felicidad es un continuo progreso de los deseos, de un objeto a otro, ya que la consecución del primero no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior. La causa de ello es que el objeto de los deseos humanos no es *gozar* una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre la vía del deseo futuro [...]

De este modo señalo, en primer lugar, como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte.³⁴⁵

Para Hobbes mientras el ser humano vive inevitablemente se afana por el poder³⁴⁶, pues es el medio de satisfacer sus deseos, de gozar, de ser feliz. Pero notemos que al concebir la felicidad como satisfacción de deseos, como placer, concibe al ser humano como condenado a una búsqueda sin fin de deseos por satisfacer, pues no bien satisface uno, ya hay otros deseos a la vista, pues explícitamente niega que exista un fin último que pusiera punto final a esta búsqueda: “En cuanto al fin último en que los antiguos filósofos situaban la felicidad y sobre el que tanto discutieron en torno al medio de alcanzarlo, no existe tal cosa en este mundo, ni más camino hacia él que el que conduce a Utopía: pues mientras vivimos tenemos deseos y el deseo presupone un fin ulterior”³⁴⁷. Además observemos que este afán de poder para satisfacer nuestros deseos presupone la capacidad de prever el futuro, de conocer las causas de ciertos efectos. Si los humanos viviéramos sólo en el presente no nos angustiarían los deseos futuros: “Del deseo surge el pensamiento de algunos medios que hemos visto producir efectos análogos a aquellos que perseguimos; del pensamiento de estos efectos brota la idea de los medios conducentes a ese fin, y así sucesivamente hasta que llegamos a algún comienzo que está dentro de nuestras posibilidades”³⁴⁸. En otra parte leemos: “la ansiedad del tiempo futuro dispone a los hombres a inquirir las causas de las cosas, porque el conocimiento de ellas hace a los hombres mucho más capaces para disponer el presente en su

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 79. Las cursivas son mías.

³⁴⁶ Recordemos cómo define el poder: “El poder *de un hombre* (universalmente considerado) consiste en sus medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro. Puede ser original o instrumental”. Hobbes, *Leviatán*, p. 69.

³⁴⁷ Hobbes, *Elementos de derecho natural y político*, p. 126.

³⁴⁸ Hobbes, *Leviatán*, p. 17.

mejor ventaja”³⁴⁹. De tal manera que el egoísmo natural, la concepción de felicidad como satisfacción de deseos, el afán de poder, la escases de bienes y nuestra capacidad de prever el futuro, explican por qué no coincide el bien propio con el bien común.

Otra diferencia importante entre los humanos y los animales es la razón. Empecemos señalando que, a diferencia de otros pensadores, para el filósofo inglés ésta no es una facultad innata, sino un talento adquirido con gran esfuerzo³⁵⁰: “En cuanto al *talento adquirido* (me refiero al *logrado* por el método y la instrucción) no es otra cosa que la razón; está fundado en el uso correcto del lenguaje, y produce las ciencias”³⁵¹. En otra parte nos explica más ampliamente la diferencia entre la razón y otras facultades que sí son innatas:

De este modo se revela que la razón no es, *como el sentido y la memoria, innata en nosotros, ni adquirida por la experiencia solamente, como la prudencia, sino alcanzada por el esfuerzo*: en primer término, por la adecuada imposición de nombres, y, en segundo lugar, aplicando un método correcto y razonable, al progresar desde los elementos, que son los nombres, a las aseveraciones hechas mediante la conexión de uno de ellos con otro; y luego hasta los silogismos, que son las conexiones de una aseveración a otra, hasta que llegamos a un conocimiento de todas las consecuencias de los nombres relativos al tema considerado: es esto lo que los hombres denominan CIENCIA.³⁵²

Como observamos en este fragmento, Hobbes distingue la razón tanto de unas facultades que sí son innatas, como el sentido y la memoria, como de la prudencia, que se adquiere con la acumulación de experiencia. De esta manera, podemos decir que más que una facultad es un acto, una acción, la acción de razonar³⁵³, a partir de una adecuada imposición de nombres, pasando por las afirmaciones a partir de ellos y llegando hasta los razonamientos que se derivan de las aseveraciones. Y este razonar es caracterizado como una forma de calcular:

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 85.

³⁵⁰ Lukac de Stier, María L. “Lenguaje, razón y ciencia en el sistema hobbesiano” en *Diánoia*, Núm. 37, México, UNAM-FCE, 1991, p. 65.

³⁵¹ Hobbes, *Leviatán*, p. 59.

³⁵² *Ibid.*, p. 36 y 37. Las cursivas son mías.

³⁵³ Goldsmith, *Op. Cit.*, p. 59.

Cuando un hombre *razona*, no hace otra cosa sino concebir una suma total, por *adición* de partes; o concebir un residuo, por *sustracción* de una suma respecto a otra: lo cual (cuando se hace por medio de palabras) consiste en concebir a base de la conjunción de los nombres de todas las cosas, el nombre del conjunto: o de los nombres del conjunto, de una parte, el nombre de la otra parte [...] Estas operaciones no ocurren solamente con los números, sino con todas las cosas que pueden sumarse unas a otras o sustraerse unas de otras [...] En cualquiera materia en que exista lugar para la *adición* y la *sustracción* existe también lugar para la *razón*: y dondequiera que aquélla no tenga lugar, la razón no tiene nada qué hacer.

A base de todo ello podemos definir (es decir, determinar) lo que es y lo que significa la palabra *razón*, cuando la incluimos entre las facultades mentales. Porque RAZÓN, en este sentido, no es sino *cómputo* (es decir, suma y sustracción) de las consecuencias de los nombres generales convenidos para la *caracterización* y *significación* de nuestros pensamientos; empleo el término *caracterización* cuando el cómputo de nuestros pensamientos se refiere a nosotros mismos, y *significación* cuando demostramos o aprobamos nuestros cómputos con respecto a otros hombres.³⁵⁴

Al concebir la razón como esta operación de cálculo en la que derivamos consecuencias a partir de los nombres convenidos para registrar y expresar nuestros pensamientos³⁵⁵, es decir, como capacidad de razonar que es aprendida con esfuerzo, entendemos sus consecuencias para la coexistencia. En primer lugar, lo obvio es que todo ser humano razona sobre las acciones de sus gobernantes, enjuicia su actuar, considerándolo regularmente como inadecuado, promoviendo reformas. En segundo lugar, no tan obvio, si la capacidad de razonar se aprende con esfuerzo, podemos suponer que muchos individuos razonan de manera deficiente, lo que explicaría la diversidad de opiniones y lo equivocado de las mismas, sobre el actuar de los gobernantes.

Tal vez de todas las diferencias entre humanos y demás animales la más importante para Hobbes sea la del lenguaje, pues ella es la base de otras capacidades humanas (por ejemplo hace posible la ciencia, la razón) y potencializa, tanto para bien como para mal, aquellas que compartimos con otros seres vivos, como el sentido, la imaginación, la memoria, etc³⁵⁶. Incluso llega a considerar que a través del lenguaje tales facultades pueden elevar su potencialidad de tal manera

³⁵⁴ Hobbes, *Leviatán*, p. 32 y 33.

³⁵⁵ Bobbio, *Thomas Hobbes*, p. 105.

³⁵⁶ Goldsmith, *Op. Cit.*, p. 71.

que se crea una diferencia cualitativa respecto a los demás seres vivos³⁵⁷. Con el lenguaje los seres humanos pueden compartir su vida interior a otras personas: “los hombres desean mostrar a los otros el conocimiento, las opiniones, las concepciones y las pasiones que sienten en su interior (*which are within themselves*); y con dicho fin han inventado el lenguaje, trasladando por medio de éste todo el discurso de su mente [...] al discurso de palabras, mediante el movimiento de sus lenguas”³⁵⁸. En la concepción de Hobbes de alguna manera las pasiones están en el origen del movimiento de la lengua que produce la voz, pero ésta sólo se convierte en signo lingüístico en la medida en que la relación con su significado se debe a una institución arbitraria: la palabra. Una vez constituida repercute sobre la dinámica de la vida pasional del hombre y lo separa de la condición animal³⁵⁹. Es tal la importancia de la palabra, del lenguaje, como condición de la sociedad, que se puede considerar la filosofía política de Hobbes como una semiología del poder³⁶⁰.

Pero aunque el lenguaje es la condición de la sociedad, incluso de la sociedad política, también es el origen de conflictos entre los seres humanos, pues así como potencializa las capacidades humanas también potencializa los errores humanos:

Así como ha sido necesaria *la invención de nombres* para sacar a los hombres de la ignorancia, recordándoles la necesaria coherencia de una concepción con otra, por otra parte *ha precipitado asimismo a los hombres en el error*, de forma que si gracias a las palabras y al raciocinio son superiores a los animales en conocimiento, por los inconvenientes que siguen al mismo les superan también en errores. Pues los conceptos verdadero y falso son algo que no afecta a los animales, porque son inherentes a las proposiciones y al lenguaje y, *al no razonar, no pueden multiplicar los errores, como sucede con los hombres.*³⁶¹

De esta manera, la invención del lenguaje tiene un valor ambiguo. Por un lado permite a los seres humanos aumentar su conocimiento; por otro también aumentan sus posibilidades de equivocarse. Pero no es sólo esta posibilidad del carácter

³⁵⁷ Hobbes, *Leviatán*, p. 20.

³⁵⁸ Hobbes, *Elementos de Derecho Natural y Político*, p.117.

³⁵⁹ Zarka, *Op. Cit.*, p. 78.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 109.

³⁶¹ Hobbes, *Elementos de Derecho Natural y Político*, p. 116. Las cursivas son mías.

equivoco de las palabras, es decir, de la pluralidad de las significaciones de un mismo nombre, donde se halla el origen más común de todas las discordias humanas³⁶². Sino también al otorgar una potencia inigualable a las pasiones y emociones humanas, pues hace al ser humano un animal más cruel y violento que los demás seres vivos al transformar el mero esfuerzo de conservación en impulso desenfrenado de dominación³⁶³. ¿Por qué sucede esto? Porque el lenguaje le concede a las pasiones humanas tanto una dimensión temporal mucho más amplia, como una determinada autonomía en relación con las necesidades puramente biológicas o corporales³⁶⁴. De tal modo que, por un lado, el lenguaje permite que los hombres sean racionales, es decir, que puedan realizar cálculos, sumas y restas, así como comunicar sus pensamientos e intenciones y, por otro, es también la base de los equívocos, delirios y absurdos más terribles, como se ve en la religión, propios de la imaginación de los humanos³⁶⁵. En el siguiente subtema abundaremos en las bondades del lenguaje. Por ahora pasemos a comentar la última diferencia entre humanos y demás animales que, en cierta manera, sintetiza todas las anteriores.

Los animales gregarios tienden a convivir sin mayores problemas gracias a una disposición natural, instintiva: en cambio en los humanos no pasa así, sino que su convivencia es artificial, construida, no natural. ¿Por qué? Porque conjugadas todas las características antes analizadas nos dan como resultado unos seres humanos más insociables que sociables. De ahí que “los hombres no experimentan placer ninguno (sino, por el contrario, un gran desagrado) reuniéndose, cuando no existe un poder capaz de imponerse a todos ellos”³⁶⁶. Esto no quiere decir que Hobbes piense a los seres humanos como aislados, como atomizados, pero tampoco asume de manera radical la natural sociabilidad humana. Tal vez se aclare más la concepción del filósofo inglés si tenemos presente que distingue entre lo que podríamos llamar sociabilidad, que es natural, y civilidad o politicidad, que es

³⁶² Hernández, José María. *El retrato de un dios mortal. Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*. Barcelona, Anthropos, 2002, p. 160.

³⁶³ Salazar, *Para pensar la política*, p. 209.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 203 y 204.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 202.

³⁶⁶ Hobbes, *Leviatán*, p. 102.

voluntaria. Esto es que la naturaleza obliga a los seres humanos a unirse para mantenerse en el ser y bienestar, nos obliga a relacionarnos con otros. Esto sería la sociabilidad. Pero no hay que confundirla con una disposición a la sociedad política basada en el pacto social. Esto es otra cosa pues está basada en la voluntad³⁶⁷. Tal distinción la podemos leer en una nota a pie de página en *De Cive*: “No niego [...] que los hombres (incluso por naturaleza) desean juntarse. Pero *las sociedades civiles no son meras reuniones, sino vínculos para los que se necesita fe y acuerdos mutuos* [...] De lo cual se deduce que el hombre es susceptible de hacerse *sociable, no por naturaleza, sino por educación*”³⁶⁸. Una cosa es el deseo de sociedad, el deseo de compañía, de reunión o encuentro, que es natural, y otra distinta la capacidad de vivir en la sociedad política³⁶⁹, lo cual hay que aprender. Para decirlo en pocas palabras, los hombre no son políticos por naturaleza pues, como ya vimos, a diferencia de abejas y hormigas, tienen deseos individuales de bienes individuales que entran en conflicto con el bien común; no concuerdan naturalmente, por el contrario, discrepan y tiene desacuerdos, contienden por la preeminencia³⁷⁰. Para Hobbes los seres humanos nos encontramos atrapados por una ambigüedad, por la insociable-sociabilidad, en la que los otros son los enemigos potenciales pero que, a su vez, no podemos dejar de necesitar de ellos: 1) para lograr el reconocimiento de la superioridad y 2) muchas de las satisfacciones que constituyen la felicidad de cada ser humano se encuentran en las respuestas que puede provocar en otros³⁷¹. De este modo, el hombre es un animal que desea la presencia de los otros pero que, al mismo tiempo, tal presencia le resulta tan angustiante como peligrosa³⁷². Para resolver esta situación tiene que encontrar una manera de vivir con los demás: la sociedad política.

Con los elementos analizados hagamos un ejercicio de síntesis para reconstruir la explicación que da Hobbes sobre la desobediencia de los hombres y, por contraste, de la obediencia. Consideramos haber mostrado que la explicación

³⁶⁷ Zarka, *Op. Cit.*, p. 66.

³⁶⁸ Hobbes, *De Cive*, I, 2, p. 54. Las cursivas son mías.

³⁶⁹ Zarka, *Op. Cit.*, p. 65.

³⁷⁰ Goldsmith, *Op. Cit.*, p. 139.

³⁷¹ Oakeshott, *Op. Cit.*, p. 241.

³⁷² Goldsmith, *Op. Cit.*, p. 87.

del desorden social tiene a dos protagonistas fundamentales: las pasiones y las opiniones sediciosas. De entre las primeras destaca por su importancia la lucha por honores y reconocimiento, el orgullo o vanidad. Esta predisposición de cada ser humano a tener una excesiva buena opinión de sí mismo y, por lo tanto, no tan buena opinión de los demás, termina por convertirse en un factor fundamental en la explicación de la conflictividad humana. Junto con ella creemos que juega un papel fundamental la búsqueda del bien individual, la felicidad, como satisfacción de deseos, lo cual conduce a un egoísmo natural en el que la combinación de nuestra capacidad de prever el futuro con la escasez de bienes nos condena a un afán de poder que invariablemente nos conduce a enfrentarnos con los otros, ya sea porque obstaculizan la satisfacción de nuestros deseos o porque rivalizan con nosotros en la obtención de los bienes involucrados. Consideramos que estas serían las pasiones antisociales básicas que considera Hobbes.

Las opiniones sediciosas (recordemos que para Hobbes son las falsas opiniones que los humanos tienen o reciben sobre lo que es justo e injusto, sobre los derechos de los soberanos y sobre los deberes de los súbditos; es decir, las opiniones falsas sobre la obediencia al Estado y la obediencia a la Iglesia) consideramos que se explican, principalmente, por la combinación de los errores de la razón y del lenguaje. De la primera, en la medida en que todo ser humano razona sobre las acciones de sus gobernantes y enjuicia su actuar desde la vanidad, considerándolas regularmente como inadecuadas y, por lo tanto, promoviendo reformas, cambios. Además, como la capacidad de razonar no es innata, sino que se aprende con esfuerzo, podemos suponer razonablemente que muchos individuos razonan de manera deficiente, lo que explicaría la diversidad de opiniones, y lo equivocado de las mismas, sobre el actuar de los gobernantes y sus decisiones. El lenguaje contribuye de dos modos al desorden humano: 1) por el carácter equívoco de las palabras, es decir, en la pluralidad de las significaciones de un mismo nombre es donde se halla el origen más común de todas las discordias humanas; 2) al conceder a las pasiones humanas tanto una *dimensión temporal mucho más amplia* como una determinada *autonomía* en relación con las necesidades puramente biológicas o corporales, les otorga una potencia inigualable, convirtiendo

al ser humano en un animal más cruel y violento que los demás seres vivos al transformar el mero esfuerzo de *conservación* en impulso desenfrenado de *dominación*.

Consideramos que esta interpretación es confirmada cuando hacemos el *contraste*. ¿Qué explica la obediencia de los seres humanos? Básicamente los mismos factores que inciden en la desobediencia: pasiones, lenguaje y razón. Sólo que otro tipo de pasiones y otros aspectos del lenguaje y la razón. Veamos en breve cada uno de estos aspectos.

Como ya vimos, para Hobbes la naturaleza del ser humano está dominada por la predominancia de las pasiones, sólo que algunas provocan la insociabilidad y otras abonan a la sociabilidad. De entre las primeras destaca la vanidad, el orgullo, como raíz del apetito natural a dominar. De las segundas destaca el miedo a una muerte violenta como la pasión que hace racional, prudente, a los seres humanos. Incluso para algunos autores como Strauss³⁷³ en esta oposición entre estas pasiones estaría el inicio de la filosofía política del filósofo inglés. En todo caso es cierto que el miedo a una muerte violenta, el miedo a los otros, a los prójimos peligrosos, es lo que permite a los individuos coexistir más o menos pacíficamente; lo que lleva a los seres humanos a obedecer a los gobernantes. Así lo podemos leer en *De Cive*:

Por lo tanto, espero que nadie pondrá en duda que, si desapareciera el miedo, los hombres serían más intensamente arrastrados por naturaleza a obtener dominio sobre sus prójimos que a llegar a una asociación con ellos. Debemos, pues, concluir que *el origen de todas las sociedades grandes y duraderas* no consistió en una mutua buena voluntad entre los hombres, sino en *el miedo mutuo* que se tenían.³⁷⁴

Los otros se presentan como amenazantes porque pueden infligirnos una muerte violenta, es decir, el *summum malum*. Pero, ¿por qué la muerte violenta es esto? Por un lado, porque significa la cesación involuntaria del deseo y la búsqueda, es el fin del deseo, cuya satisfacción constituye la felicidad, que es la cosa más odiosa de

³⁷³ Strauss, *La filosofía política de Hobbes*, p. 42.

³⁷⁴ Hobbes, *De Cive*, p. 57. Las cursivas son mías.

todas e incluso le temen cuando está fuera de control³⁷⁵. Por otro lado, la muerte es el mal máximo y supremo por la convicción, acreditada por la ciencia natural, de que el alma no es inmortal³⁷⁶. En todo caso el filósofo inglés considera que este rechazo de la muerte es un impulso natural:

Pues todo hombre está siempre deseoso de lograr lo que es bueno para él, y de rechazar lo que es malo; y quiere principalmente evitar *el más grande de todos los males naturales, que es la muerte*. Y esto lo hace llevado por un impulso natural, igual al que hace que la piedra se mueva hacia abajo³⁷⁷.

A este temor le debemos que el ser humano sea una criatura civilizada, pues le hace prudente³⁷⁸ y, complementado con la razón, obediente.

Como vimos, el lenguaje abona a la conflictividad humana tanto por la equivocidad inherente al mismo como por la potenciación que tiene en las pasiones. Pero también hay que tener claro que el lenguaje es la base del entendimiento entre los seres humanos y este entendimiento mutuo es la base de todo acuerdo. Incluso el lenguaje mismo se basa en un acuerdo sobre el significado de las palabras³⁷⁹. Aquí está la naturaleza política del lenguaje, pues recordemos que “la concordia entre los hombres es artificial, debiéndose a convenios”³⁸⁰. De ahí que si en un Estado la interpretación de los significados se le disputa al soberano, entonces la paz, la obediencia, peligran inevitablemente:

Si es lícito que los súbditos resistan al rey cuando ordena algo contrario a la Escritura, esto es, contrario al mandato de Dios, y es lícito que *sean jueces del significado* de la Escritura, entonces es imposible que la vida de ningún rey, o la paz de ningún reino cristiano, pueda estar segura por mucho tiempo.³⁸¹

Es claro que para Hobbes el logro de la paz, de la obediencia de los gobernados, pasa inevitablemente por un control político del lenguaje. La institución del poder político implica pasar de la palabra equívoca, de los signos arbitrarios y privados a

³⁷⁵ Oakeshott, *Op. Cit.*, p. 239.

³⁷⁶ Strauss, *La filosofía política de Hobbes*, p. 225.

³⁷⁷ Hobbes, *De Cive*, p. 60. Las cursivas son mías.

³⁷⁸ Oakeshott, *Op. Cit.*, p. 242.

³⁷⁹ *Ibid*, p. 284.

³⁸⁰ Hobbes, *Elementos de Derecho Natural y Político*, p. 209.

³⁸¹ Hobbes, *Behemoth*, p. 67. Las cursivas son mías.

la escritura adecuada y manifiesta, a los signos instituidos públicos³⁸². Incluso se puede decir que el poder sólo es político en cuanto es productor de signos codificados por el derecho³⁸³. En el siguiente apartado abundaremos sobre el tema.

Finalmente, ya vimos que para Hobbes la razón es la capacidad de calcular y que no es una facultad innata, sino que se aprende, requiere de esfuerzo. Y aunque la razón nos lleva a enjuiciar a los gobernantes y a promover reformas, pero como no es innata, es probable que muchos no razonen bien, con lo cual se genera inestabilidad, también nos permite calcular los medios adecuados para alcanzar la convivencia pacífica. Estos medios son el conjunto de prescripciones que Hobbes llama leyes naturales o morales³⁸⁴: los hombres convienen en que la paz es buena (al inhibir el máximo mal), así como los medios para alcanzarla, es decir, las leyes de naturaleza o virtudes morales³⁸⁵. ¿Qué es la ley de naturaleza? En el *Leviatán* encontramos que:

*Ley de naturaleza (lex naturalis) es un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que pueda destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor preservada.*³⁸⁶

Queda claro que su propósito es proporcionar un método racional para la autopreservación, lo que implica buscar la paz y renunciar y transferir gran parte del derecho natural³⁸⁷. Estas leyes de naturaleza, en cuanto obligaciones racionales para alcanzar la paz, la seguridad y la sociedad civil, son el revés de nuestro derecho subjetivo irrenunciable a conservar la vida³⁸⁸. Y aunque estas leyes de naturaleza “son inmutables y eternas, porque la injusticia, la ingratitud, la arrogancia, el orgullo, la iniquidad y la desigualdad o acepción de personas, y todo lo restante, nunca pueden ser cosa legítima. Porque nunca podrá ocurrir que la

³⁸² Zarka, *Op. Cit.*, p. 119 y 120.

³⁸³ *Ibid.*, p. 102.

³⁸⁴ Bobbio, *Thomas Hobbes*, p. 107.

³⁸⁵ Hobbes, *Leviatán*, p. 131.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 106. Las cursivas son mías.

³⁸⁷ Goldsmith, *Op. Cit.*, p. 105.

³⁸⁸ Salazar, *Para pensar la política*, p. 232.

guerra conserve la vida y la paz la destruya”³⁸⁹, para Hobbes son insuficientes para regular la convivencia humana. Si bastaran no necesitaríamos el poder político:

Si pudiéramos imaginar una gran multitud de individuos, concordes en la observancia de la justicia y de otras leyes de naturaleza, pero sin un poder común para mantenerlos a raya, podríamos suponer igualmente que todo el género humano hiciera lo mismo, y entonces no existiría ni sería preciso que existiera ningún gobierno civil o Estado, en absoluto, porque la paz existiría sin sujeción alguna.³⁹⁰

¿Por qué sucede esto? Porque las leyes de naturaleza sólo son reglas de prudencia, son asunto de conciencia: “Las leyes de naturaleza obligan *in foro interno*, es decir, van ligadas a un deseo de verlas realizadas; en cambio, no siempre obligan *in foro externo*, es decir, en cuanto a su aplicación”³⁹¹. Por lo cual se hace necesaria la existencia de un poder coercitivo que asegure la observancia, por parte de los integrantes de la sociedad política, de las reglas mínimas de la coexistencia humana, es decir, es necesaria la existencia del Estado.

Hasta aquí con la reconstrucción de la dimensión descriptivo-explicativa sobre la legitimación de la filosofía política de Hobbes. Ahora nos ocuparemos de la dimensión axiológico-normativa sobre el tema.

3.3. Legitimidad: ¿por qué deben obedecer los gobernados?

Empecemos recordando que en la dimensión prescriptiva o normativa sobre la legitimidad las preguntas centrales a responder se pueden formular así: ¿Bajo qué condiciones el filósofo de Malmesbury considera que la obediencia se justifica racionalmente? o ¿Por qué debemos obedecer y a quién? ¿Hasta cuándo obedecer? Para responder a estas preguntas vamos a analizar los tres momentos básicos del contractualismo en el planteamiento de Hobbes, deteniéndonos en aquellas ideas centrales para su argumentación.

Recordemos que el modelo teórico del contractualismo³⁹² ofrece una explicación racional de los diversos procesos históricos de formación sociopolítica,

³⁸⁹ Hobbes, *Leviatán*, p. 130.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 138 y 139.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 130.

³⁹² Véase *supra* el subtema 2.2.3. Contractualismo.

reducidos a su estructura lógico-abstracta básica (tríadica): primero, el estado de naturaleza (diferenciado básicamente por la ausencia de poder público y relaciones interindividuales); después, el contrato entre individuos (entendido regularmente como hipótesis contrafáctica); finalmente, el estado político o existencia del poder del Estado. Vale la pena enfatizar que la fundamentación (explicación y justificación) contractualista, especialmente de la necesidad del Estado, esboza un cuadro hipotético de carácter lógico, mas no histórico, racional, no natural, individualista, no organicista. Veamos cada uno de estos momentos en la reflexión del filósofo inglés.

3.3.1 El estado de naturaleza

Empecemos recordando que el fundamento del argumento contractualista lo constituye la teoría del estado de naturaleza³⁹³. ¿Qué características tiene en el pensamiento de Hobbes? Empecemos señalando que *tal estado no corresponde a un momento histórico de la humanidad*, no es un relato sobre el origen efectivo, histórico del Estado³⁹⁴; más bien es un *concepto negativo* en cuanto refiere a una situación en la que el mundo social ha desaparecido o ha sido destruido, en el que no hay propiamente sociedad política³⁹⁵. Es una *situación hipotética* que existiría si no hubiera ningún tipo de poder político, es decir, es un artificio teórico que resulta de la deconstrucción de los órdenes políticos en sus elementos más simples: el comportamiento de los seres humanos en una situación en que no existiese ningún orden³⁹⁶. Pero este carácter de construcción racional, de hipótesis teórica, no afecta su utilidad, su relevancia empírica, para el análisis de una situación recurrente en las sociedades humanas: el colapso de los órdenes políticos a causa del supremo mal de la desobediencia. De tal manera que el estado de naturaleza es la amenaza omnipresente, la situación límite, que se cierne sobre las sociedades humanas, en cuanto los seres humanos viven y han vivido bajo diversas formas de sociedad política más o menos defectuosas, más o menos inestables³⁹⁷. De esta manera, el

³⁹³ Véase *supra* p. 66 y 67.

³⁹⁴ Strauss, *La filosofía política de Hobbes*, p. 148; Salazar, *Para pensar la política*, p. 215.

³⁹⁵ Zarka, *Op. Cit.*, p. 140; Goldsmith, *Op. Cit.*, p. 170.

³⁹⁶ Goldsmith, *Op. Cit.*, p. 91; Salazar, *Para pensar la política*, p. 215.

³⁹⁷ Fernández, *Op. Cit.*, p. 24; Pousadela, *Op. Cit.*, p. 373. En este contexto nos parece útil la distinción que hace Bobbio entre el *estado de naturaleza universal*, que efectivamente tendría un carácter hipotético, pues nunca ha

estado de naturaleza en Hobbes es un experimento mental en el que los seres humanos son pensados con propiedades y comportamientos bien definidos, colocados en un mundo presocial sin instituciones ni reglas, sin orden moral y principalmente sin orden jurídico-estatal³⁹⁸, cuyo resultado es que los seres humanos son presentados como sin ninguna fuente de socialización; en el estado de naturaleza no surge espontáneamente ningún orden social, pues no es un estado de cooperación pacífica, sino un estado de conflicto y de desconfianza que predispone a la violencia³⁹⁹. Aunque para Hobbes su concepción del estado de naturaleza como un estado de guerra de todos contra todos es una inferencia basada en las pasiones, también es confirmada por nuestra experiencia, especialmente por nuestro actuar: “¿Qué opinión tiene, así, de sus conciudadanos, cuando cabalga armado; de sus vecinos, cuando cierra sus puertas; de sus hijos y sirvientes, cuando cierra sus arcas?”⁴⁰⁰ El filósofo inglés, de manera muy aguda, parece decirnos que, más allá de los discursos que podamos dar o escuchar sobre la buena convivencia, es con nuestras acciones como revelamos nuestra desconfianza hacia los demás, pues nuestros actos suponen que tenemos conciencia del conflicto potencial con los otros. En nuestro actuar cotidiano tratamos de asegurarnos contra las amenazas de los otros.

A continuación describimos algunos de los presupuestos⁴⁰¹ fundamentales que llevan a Hobbes a identificar el estado de naturaleza con un estado de guerra. Como ya se adelantó algo sobre la explicación del conflicto en el apartado anterior lo haremos con brevedad. Siguiendo a Kersting⁴⁰² consideramos que son cuatro las presuposiciones que llevan a tal identificación: 1) Los seres humanos tienen que

existido y nunca existirá, de lo contrario significaría la extinción de la humanidad, y el *estado de naturaleza parcial*, que ha existido y sigue existiendo de hecho circunscrito a ciertas relaciones entre hombres o entre grupos en determinadas circunstancias de lugar y tiempo. “El modelo Iusnaturalista” en *Op. Cit.*, p. 105.

³⁹⁸ Nos parece importante la advertencia de Macpherson de “evitar el error de tratar el estado de naturaleza de Hobbes como un análisis del hombre primitivo o del hombre considerado independientemente de todas sus características socialmente adquiridas”, es decir, más bien se trata de que hombres civilizados, con deseos y gustos civilizados, caerían en un estado de guerra de no haber un poder común, un derecho común. *Op. Cit.*, p. 36.

³⁹⁹ Kersting, *Op. Cit.*, p. 93.

⁴⁰⁰ Hobbes, *Leviatán*, p. 103.

⁴⁰¹ Para Strauss el presupuesto básico de la concepción hobbesiana del estado de naturaleza es la negación de la creación y la Providencia al concebir una naturaleza que ni está ordenada ni ordena, sino que es el principio del desorden. *La filosofía política de Hobbes*, p. 171 y 172.

⁴⁰² Kersting, *Op. Cit.*, p. 94-98.

satisfacer sus necesidades bajo la condición de una doble escasez⁴⁰³ que, por ser expresión de la finitud del hombre y del mundo, no puede ser suprimida: por un lado los bienes apetecidos o anhelados, por otro los medios para su adquisición presente y futura, es decir, el poder; 2) El estado de naturaleza es una situación límite en la que está en juego la vida y la muerte, el ser o el no ser, pues en la disolución de las regulaciones institucionales de los conflictos producidos por la escasez el centro del conflicto se desplaza del nivel de los *intereses de primer orden* (es decir, de los intereses, necesidades y deseos cuyo objeto es la acumulación del mundo de los bienes sociales y naturales, que son escasos) al plano de los *intereses trascendentales* (es decir, de las condiciones de posibilidad de los intereses de primer orden, o sea, *el aseguramiento de la supervivencia*); 3) Los hombres son capaces tanto de una satisfacción racional de las necesidades como de una búsqueda racional de sus intereses. La razón, junto con otras capacidades, le permite a los seres humanos mantener presente experiencias pasadas y considerar intereses o deseos futuros, con lo cual desarrolla una conciencia práctica del futuro y los capacita para establecer estrategias de satisfacción directa e indirecta a mediano y a largo plazo. Recordemos que la razón que piensa Hobbes es instrumental y estratégica, orientada a una maximización de las utilidades y a una minimización de las pérdidas. De tal manera que los seres humanos en el estado de naturaleza resultan ser egoístas racionales que rechazan los daños mediante una desconfianza ofensiva y una acción preventiva; al calcular su situación les parece válido contar con lo peor y adelantarse a la violencia de los otros; 4) En el estado de naturaleza se manifiesta una igualdad natural, una simetría en la amenaza que ejercen los hombres entre sí. No hay ningún vencedor natural y tampoco hay ninguna víctima natural. Nadie puede construir para sí de manera duradera una posición de ventaja que sea estable. Esta suposición excluye la posibilidad de una autopacificación del estado de naturaleza sobre el fundamento de una desigualdad natural que se estabilizara a sí misma.

⁴⁰³ Para Goldsmith, la escasez que caracteriza al estado de naturaleza es la causa principal de que aparezca el conflicto. *Op. Cit.*, p. 132.

Ahora bien, de las cuatro características del estado de naturaleza pensado por Hobbes consideramos que las más relevantes, para nuestros propósitos, son la segunda y la última. Empecemos por ésta. Tal vez el filósofo de Malmesbury fue el primero en afirmar la igualdad categórica de la especie humana como fuente de la sociedad política⁴⁰⁴. Con la idea de la igualdad natural rompe con una de las premisas fundamentales de todas las concepciones premodernas del hombre y de la comunidad política, las cuales presuponían que entre los seres humanos existe una jerarquía natural que debe ser respetada como base del orden político⁴⁰⁵. Pero, ¿cómo piensa Hobbes esta noción de igualdad? Empecemos reconociendo que, más que como un ideal o como un concepto normativo, piensa la igualdad como un hecho⁴⁰⁶. Así escribe ya desde los *Elementos de Derecho Natural y Político* que

[...] si consideramos las distintas diferencias que existen en fuerza o conocimiento entre hombres de edad madura, y la facilidad con que quien es más débil en fuerza o ingenio, o en ambas, *puede aniquilar el poder del más fuerte*, dado que es *necesaria poca fuerza para quitar la vida de un hombre*, entonces llegaremos a la conclusión de que teniendo simplemente en cuenta la naturaleza, *los hombres deben reconocer la igualdad existente entre ellos*.⁴⁰⁷

¿En qué consiste esta igualdad de hecho entre los seres humanos? Como podemos observar, Hobbes empieza estableciendo que los seres humanos son iguales tanto en fuerza o poder como en conocimiento o experiencia. Y ello tiene como consecuencia que todos son igualmente vulnerables a ser asesinados e igualmente capaces de asesinar⁴⁰⁸, pues todos son igualmente mortales. Y esta es la igualdad fundamental: “Son iguales quienes pueden hacer contra otros cosas iguales a las que los otros pueden hacer contra ellos; y quienes pueden hacer las cosas más grandes, es decir, matar, pueden hacer cosas iguales a las que hacen los demás. Por lo tanto, todos los hombres son iguales por naturaleza”⁴⁰⁹. Además,

⁴⁰⁴ Smith, *Op. Cit.*, p. 89.

⁴⁰⁵ Salazar, *Para pensar la política*, p. 210. Véase *supra* p. 32 y 33.

⁴⁰⁶ Bobbio, *Thomas Hobbes*, p. 44; Salazar, *Para pensar la política*, p. 210; Macpherson, *Op. Cit.*, p. 79.

⁴⁰⁷ Hobbes, *Elementos de Derecho Natural y político*, p. 170. Las cursivas son mías.

⁴⁰⁸ Goldsmith, *Op. Cit.*, p. 93.

⁴⁰⁹ Hobbes, *De Cive*, p. 58.

[d]e esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines [que, combinada con nuestra situación de escasez] es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al *fin* (que es, principalmente, su propia *conservación* y a veces su *delectación* tan solo) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro.⁴¹⁰

De tal manera que de la igualdad en capacidad (fuerza y conocimiento) se desprende una igualdad en expectativas que, combinada con la escasez de recursos, provoca la competencia y el conflicto entre los seres humanos⁴¹¹ característicos del estado de naturaleza. Pero aún falta otra noción de igualdad que considera Hobbes: el igual derecho a todas las cosas, el igual derecho natural. Siguiendo a Zarka⁴¹² consideramos que el filósofo inglés distingue principalmente tres tipos de igualdad que se condicionan mutuamente: primero encontramos la igualdad de capacidad o poder (fuerza y conocimiento), después, como consecuencia, tenemos la igualdad de temor (en cuanto mortales, asesinables) entre los seres humanos y, finalmente, derivado de las anteriores, el igual derecho de todos a todas las cosas, la igual libertad natural, el derecho natural.

Veamos con detenimiento esta noción del derecho natural, que relacionamos con la segunda presuposición de las cuatro antes mencionadas que implica el estado de naturaleza. La definición que encontramos en el *Leviatán* dice textualmente que:

EL DERECHO DE NATURALEZA [...] es la *libertad* que cada hombre tiene de *usar* su propio *poder* como quiera, para la *conservación* de su propia naturaleza, es decir, de su propia *vida*; y por consiguiente, para *hacer todo* aquello que *su propio juicio y razón* considere como los *medios* más aptos para lograr ese *fin*.⁴¹³

Analizando la definición y las consecuencias de ella encontramos lo siguiente: 1) el derecho natural es concebido como el derecho para hacer cualquier cosa, incluso

⁴¹⁰ Hobbes, *Leviatan*, p. 101. Las cursivas son mías.

⁴¹¹ Salazar, *Para pensar la política*, p. 211.

⁴¹² Zarka, *Op. Cit.*, p. 215. En un sentido parecido Fernández Santillán considera que Hobbes piensa la igualdad en el estado de naturaleza bajo tres puntos de vista: 1) una igualdad de hecho en las fuerzas físicas, habilidades y capacidad intelectuales, 2) una igualdad en el derecho de cada uno a todas las cosas y 3) una igualdad en las pasiones, especialmente en el afán de poder. *Op. Cit.*, p. 21.

⁴¹³ Hobbes, *Leviatán*, p. 106. Las cursivas son mías.

matar y robar, pues no es una regulación del comportamiento entre los seres humanos, sino que sólo se refiere a los deseos y voluntad de cada individuo⁴¹⁴; 2) en cuanto los seres humanos son iguales tanto en poder y conocimiento como en mortalidad, entonces todos y cada uno de los individuos tienen derecho a todo, son absolutamente libres para actuar como mejor les parezca para conservar su naturaleza, su vida⁴¹⁵; 3) en la definición hace del deseo de autoconservación la pasión más básica de los seres humanos y de ahí infiere el derecho a todas las cosas para lograr ese fin⁴¹⁶. Con tal de preservarse, los seres humanos pueden hacer cualquier cosa. La autopreservación fundamenta la libertad absoluta.

En esta concepción del derecho natural radica especialmente lo peculiar del iusnaturalismo de Hobbes, pues él no parte de la “ley” natural, es decir, de un orden objetivo, como lo hacía la tradición del iusnaturalismo previo⁴¹⁷, sino del “derecho” natural, es decir, de una demanda subjetiva justificada absolutamente, que se convierte en el origen de toda ley, orden y obligación⁴¹⁸. El filósofo de Malmesbury distingue con claridad entre derecho y ley:

Aunque quienes se ocupan de estas cuestiones acostumbran confundir *jus* y *lex*, *derecho* y *ley*, precisa distinguir estos términos, porque el DERECHO consiste en la libertad de hacer o de omitir, mientras que la LEY determina y obliga a una de esas dos cosas. Así, la ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad, que son incompatibles cuando se refieren a una misma materia.⁴¹⁹

Queda claro que para Hobbes en el estado de naturaleza existe el derecho natural subjetivo, pero no leyes, ni siquiera tal vez las naturales, o por lo menos no una interpretación no privada. Sólo el derecho natural, el *ius in omnia*, el derecho sobre todas las cosas, o sea, la libertad del individuo de hacer cuanto considere necesario y de poseer, usar y disfrutar de cuanto quiera y pueda⁴²⁰ con el fin de autoconservarse. Pero, ¿cómo piensa Hobbes este fin del derecho natural? ¿Cómo

⁴¹⁴ Guerrero, *Op. Cit.*, p. 230.

⁴¹⁵ Salazar, *Para pensar la política*, p. 211.

⁴¹⁶ Smith, *Op. Cit.*, p. 91.

⁴¹⁷ Véase *supra* el subtema 2.2.1. Caracterización del iusnaturalismo moderno.

⁴¹⁸ Strauss, *La filosofía política de Hobbes*, p. 10 y 11.

⁴¹⁹ Hobbes, *Leviatán*, p. 106.

⁴²⁰ Hervada, *Op. Cit.*, p. 93.

piensa la autoconservación, la vida? ¿Como un hecho o como un deber? Preguntas cuya respuesta es fundamental para nuestro estudio sobre el nivel normativo de la concepción de la legitimidad en la filosofía política del filósofo de Malmesbury.

Nuestra interpretación es que Hobbes empieza (pero sólo como punto de partida) considerando la autopreservación más como un principio de hecho, como una necesidad no derogable, que como un precepto de derecho⁴²¹. Esta interpretación de la autoconservación como necesidad natural, y no como una obligación, parece verse apoyada en el hecho de que la primera y fundamental ley de naturaleza es buscar la paz, y no la de preservarse a sí mismo⁴²², aunque es evidente que sólo tiene importancia buscar la paz como medio para asegurar la vida. Esta interpretación le daría la razón a la crítica hegeliana⁴²³, a las teorías empíricas o naturalistas, en la que estaría incluida la de Hobbes, por intentar derivar derechos humanos de ciertos deseos o necesidades “naturales”. Pues pretender derivar un enunciado sobre derechos a partir de un enunciado sobre impulsos biológicos o fisiológicos lleva a cometer la falacia naturalista de derivar un deber de algo que es⁴²⁴. No obstante, parece innegable que para el filósofo inglés la afirmación de que los seres humanos experimentan el deseo de autoconservación no puede separarse de la afirmación moral de que a nadie debería reprochársele el seguir este deseo, cuya premisa adicional es que deberíamos reconocer también el derecho de los demás a autoconservarse. Y este derecho a la autoconservación nos lleva al deber de procurar la paz y la seguridad; la primera ley de naturaleza.

Más allá de que los planteamientos de Hobbes sobre el principio de autoconservación pudieran caer en la falacia naturalista, consideramos innegable que para él conservar la vida es el bien mayor o, por lo menos, un bien primario, pues sobrevivir es un requisito necesario para cualquier satisfacción futura⁴²⁵. De

⁴²¹ Hernández, *Op. Cit.*, p. 275.

⁴²² Goldsmith, *Op. Cit.*, 125.

⁴²³ Smith, *Op. Cit.*, p. 92.

⁴²⁴ En contra de esta lectura y acusación a Hobbes de cometer la falacia naturalista tenemos a autores como Macpherson, quien ofrece una interpretación de los planteamientos hobbesianos en los que defiende que en un sentido breve de la implicación estricta lógica es posible hacer una inferencia válida de la obligación a partir de los hechos sociales, siempre y cuando éstos contengan una igualdad humana significativa. Cosa que Hobbes comprendió y estableció en su noción del estado de naturaleza. *Cfr. Op. Cit.*, p. 77.

⁴²⁵ Goldsmith, *Op. Cit.*, p. 86.

ahí que a la base de su planteamiento encontremos la conservación propia o la autodefensa, el derecho a la vida, como un derecho irrenunciable y primigenio⁴²⁶. Derecho que convierte a la vida en el valor supremo que le da sentido a la búsqueda de la paz para su conservación⁴²⁷. *La conservación de la vida es el principio ético político, axiológico y normativo, que se encuentra en la base del planteamiento filosófico de Hobbes. Es la base de la dimensión normativa de su reflexión sobre la legitimidad.* En este sentido, nos parece razonable la interpretación de Strauss⁴²⁸ de que la distinción entre intenciones justas e injustas es absoluta incluso en el estado de naturaleza, pues si bien en él cualquier acción puede ser permitida en cuanto juzgada necesaria para la autoconservación, no toda intención es igualmente permitida, sino sólo la de autoconservarse. Esto sólo es entendible si asumimos que para Hobbes la vida es el principio normativo fundamental. De tal manera que consideramos acertada la tesis de Strauss⁴²⁹ de que el fundamento de la filosofía política de Hobbes es la oposición moral entre la vanidad u orgullo, fundamentalmente injusto por llevar a poner en riesgo la vida, y el miedo a una muerte violenta, fundamentalmente justo por llevar a asegurar la autoconservación.

Con lo señalado hasta aquí sobre la manera de pensar el estado de naturaleza por parte de Hobbes, entendemos que una característica esencial de éste es que la moralidad que rige es la de la conciencia privada individual⁴³⁰: cada quien determina lo correcto e incorrecto, lo necesario para su conservación, de acuerdo a su propia conciencia, pues no tiene ninguna obligación para con los demás. Nadie tiene obligación de obedecer a nadie, puesto que son iguales. Cada quien se gobierna a sí mismo. El estado de naturaleza, como esfera de la libertad natural, se caracteriza por la existencia no de deberes, sino de derechos, entre los que sobresalen el derecho a la vida y el derecho sobre todas las cosas

⁴²⁶ Guerrero, *Op. Cit.*, p. 204. Incluso para Javier Hervada la autoconservación y la defensa de uno mismo es la única regla de razón en el estado de naturaleza hobbesiano. *Op. Cit.*, p. 93.

⁴²⁷ Bobbio, *Thomas Hobbes*, p. 107.

⁴²⁸ Strauss, *La filosofía política de Hobbes*, p. 49.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 54.

⁴³⁰ Goldsmith, *Op. Cit.*, p. 136.

indispensables para la conservación de la vida⁴³¹. Lo fundamental es que en el estado de naturaleza cada quien es su propia autoridad moral, cada quien tiene su propia moralidad o, por lo menos, su propia interpretación de la moralidad. La consecuencia de que cada quien se gobierne por su conciencia, por su razón privada, es un estado de conflictividad, un estado de guerra⁴³²:

La condición del hombre [...] es una condición de guerra de todos contra todos, en la cual cada uno está *gobernado por su propia razón*, no existiendo nada, de lo cual pueda hacer uso, que no le sirva de instrumento para *proteger su vida* contra sus enemigos. De aquí se sigue que, en semejante condición, cada hombre tiene *derecho a hacer cualquier cosa*, incluso en el cuerpo de los demás. Y, por consiguiente, mientras persiste ese derecho natural de cada uno con respecto a todas las cosas, no puede haber *seguridad para nadie* (por fuerte o sabio que sea) de existir durante todo el tiempo que ordinariamente la Naturaleza permite vivir a los hombres.⁴³³

Es claro que en la medida en que cada individuo *está gobernado por su propia razón* no hay atadura o compromiso alguno para con cualquier otro individuo, pues todos son iguales entre sí. Cada quien es su propio defensor y preservador; cada quien es su propio moralista: su conciencia determina si una acción es correcta o incorrecta. Como no ha adquirido obligaciones, es libre de hacer lo que quiera en cuanto tenga poder para hacerlo, incluso sobre el cuerpo de los demás⁴³⁴. En este sentido, es claro que para Hobbes el estado de naturaleza denota lo que serían las relaciones de los seres humanos sin una regulación de su conducta fundada en acuerdos apoyados por una fuerza unificadora⁴³⁵. En el estado de naturaleza no hay patrones objetivos de acción, cada quien es el propio juez de sus acciones, cada quien es su propio intérprete del derecho natural y de las leyes de naturaleza⁴³⁶. Nadie tiene obligación de obedecer a otro, cada quien es su propio soberano. Con lo cual caemos inevitablemente en la inseguridad, en el caos, en el desorden, en la anarquía.

⁴³¹ Bobbio, "Hobbes y el iusnaturalismo" en *Estudios de historia de la filosofía*, p. 156.

⁴³² Goldsmith, *Op. Cit.*, p. 136.

⁴³³ Hobbes, *Leviatán*, p. 106 y 107. Las cursivas son mías.

⁴³⁴ Goldsmith, *Op. Cit.*, p. 131.

⁴³⁵ Guerrero, *Op. Cit.*, p. 227.

⁴³⁶ Goldsmith, *Op. Cit.*, p. 129.

La teoría del estado de naturaleza en Hobbes tiene el objetivo de fundamentar una prueba de la necesidad del Estado debido a que⁴³⁷ a) el interés primordial por autoconservarse impulsa a los seres humanos a abandonar el estado de naturaleza; b) los seres humanos sólo pueden ser pacificados, sólo pueden lograr el orden necesario para coexistir, con medios artificiales; c) los hombres tienen que compensar el déficit de sociabilidad inscrito en su naturaleza instituyendo el Estado, un instrumento artificial que permite a cada cual perseguir sus intereses en el marco de una coexistencia pacífica que no ponga en riesgo su autoconservación. Para lograr este objetivo nos presenta el *estado de naturaleza como intolerable* debido a que tanto el derecho natural como las leyes de naturaleza son interpretados por cada individuo. Y como nadie puede estar seguro de la racionalidad de cualquier otro ser humano, es decir, nadie puede estar seguro en su vida ante las pasiones de los demás, el estado de naturaleza se presenta como *detestable por inseguro, por caótico, por imprevisible*⁴³⁸. En pocas palabras, el estado de naturaleza es a largo plazo intolerable porque no garantiza al ser humano la consecución del *primum bonum*, que es la vida⁴³⁹. Si recordamos que a la base del planteamiento hobbesiano está el principio de conservación de la vida como valor supremo, entonces el estado de naturaleza inevitablemente se presenta como algo negativo, indeseable, pues en él la vida no puede ser garantizada y, por el contrario, la muerte siempre está al acecho⁴⁴⁰. De tal modo que representa un problema estructural que exige una *solución institucionalista*: el aseguramiento de la autoconservación sólo puede lograrse estableciendo un sistema de limitación de la libertad natural, de coacción efectivo, es decir, el Estado⁴⁴¹. Para proteger la vida, el bien supremo, los seres humanos se ponen de acuerdo, hacen un contrato, para transferir voluntariamente casi todos sus derechos y su poder soberano a otros para que la vida les sea preservada⁴⁴². A continuación veremos la manera de concebir el contrato por parte de Hobbes.

⁴³⁷ Kersting, *Op. Cit.*, p. 93.

⁴³⁸ Goldsmith, *Op. Cit.*, p. 124.

⁴³⁹ Bobbio, *Thomas Hobbes, Op. Cit.*, p. 48.

⁴⁴⁰ Fernández, *Op. Cit.*, p. 26.

⁴⁴¹ Kersting, *Op. Cit.*, p. 104.

⁴⁴² Fernández, *Op. Cit.*, p. 31.

3.3.2 El contrato

Enfaticemos que el fin de la renuncia y transferencia del derecho natural es para Hobbes la obtención de la seguridad de las personas, y a esta mutua transferencia de derechos es a lo que se llama contrato⁴⁴³: “La mutua transferencia de derechos es lo que los hombres llaman CONTRATO”⁴⁴⁴. Como acabamos de ver en el subtema anterior, para él la causa fundamental de inseguridad en el estado de naturaleza es la pluralidad de los poderes individuales, el derecho natural de usar cada quien su poder como lo crea conveniente para lograr su preservación; la aparición de la unidad del poder político, capaz de someter y obligar a los seres humanos a vivir en paz, significa acceder a la sociedad civil, al Estado⁴⁴⁵. Para erigirlo, los seres humanos *deben transferir derechos e imponerse a sí mismos obligaciones*, necesitan establecer una sociedad con derecho a hacer reglas obligatorias que apunten a la paz como beneficio común. El contrato es ese método por el que se transfieren esos derechos y se imponen esas obligaciones⁴⁴⁶. En pocas palabras “[l]o que se instaura con el contrato es la relación de protección y obediencia”⁴⁴⁷. En este contexto es que consideramos que para los fines de este trabajo el punto crucial de la doctrina política de Hobbes es la teoría de la institución contractual del Estado, ante lo cual la distinción entre Estado de institución y Estado por adquisición no afecta el carácter central de la noción de institución⁴⁴⁸.

¿Cómo concibe Hobbes el contrato? ¿Como real o como hipotético? Nos parece que no es adecuado pensar, como lo hacen algunos autores⁴⁴⁹, que el contrato es pensado como real, desde una lectura genético-realista de su pensamiento, pues ello nos conduce a pseudoproblemas como el de la circularidad: si los contratos no pueden ser válidos en el estado de naturaleza porque no hay seguridad en cuanto a su cumplimiento, entonces tampoco puede ser válido el contrato que da origen al Estado, porque el poder que garantiza su mantenimiento

⁴⁴³ Guerrero, *Op. Cit.*, p. 238.

⁴⁴⁴ Hobbes, *Leviatán*, p. 109.

⁴⁴⁵ Fernández, *Op. Cit.*, p. 32.

⁴⁴⁶ Goldsmith, *Op. Cit.*, p. 140.

⁴⁴⁷ Pousadela, *Op. Cit.*, p. 374.

⁴⁴⁸ Zarka, *Op. Cit.*, p. 290.

⁴⁴⁹ Cfr. Shapiro, *Op. Cit.*, p. 149, para quien filósofos como Hobbes y Locke consideran un contrato real.

sólo se instituye a través de él⁴⁵⁰: El Estado sólo surge por contrato, pero el garante de los contratos es el Estado. Otro pseudoproblema es el de la razonabilidad del primer ejecutor del contrato: puesto que la razón natural nos previene que no seamos el primer ejecutor en todos los convenios de confianza mutua, pues no tenemos la certeza de que si yo cumplo mi promesa los otros también lo harán. Si el contrato estatal supone transferir mi derecho natural a otros, eso supone que si los otros no lo hacen quedo en desventaja ante ellos⁴⁵¹. ¿Qué es lo que hace razonable ser el primero en cumplir el contrato? ¿Cómo sé que los otros van a ser igualmente razonables? Por el contrario nos parece que así como el estado de naturaleza no es un acontecimiento histórico, tampoco lo es el contrato que le pone fin y no está atado a condiciones reales en su puesta en práctica. El contrato en Hobbes tiene una naturaleza lógica, desarrolla un argumento que tiene una forma narrativa⁴⁵², pero que no narra una historia, no se refiere a acontecimientos estructurados temporalmente. Más bien persigue un *análisis lógico* de condiciones que encuentra las presuposiciones de la existencia estatal y las quiere mostrar en su *nexo lógico interno*⁴⁵³. De esta manera, aunque el contrato hobbesiano deriva el poder de una fundación remitida a un pasado inexistente e improbable, en ningún momento admite que el poder político se legitime por el pasado o por su origen⁴⁵⁴.

Pasemos ahora a analizar algunos de los elementos característicos de la concepción del contrato en Hobbes. Empecemos destacando la hipótesis de hombres aislados, libres e iguales⁴⁵⁵. Especialmente significativa nos parece la suposición de la igualdad natural, pues garantiza la satisfacción de las condiciones fundamentales de validez del contrato, es decir, una situación de partida igual para todos los que participan garantiza que todos puedan sacar igual beneficio del contrato⁴⁵⁶. A través de él se instituye el estado civil, como fruto de la *voluntad humana*, como una *condición artificial*. El acuerdo contractual implica tanto el

⁴⁵⁰ Kersting, *Op. Cit.*, p. 106.

⁴⁵¹ Oakeshott, *Op. Cit.*, p. 324 y 325.

⁴⁵² Hernández, *Op. Cit.*, p. 261, quien coincide en el carácter narrativo del contrato en Hobbes, cuya función es hacer de un problema un problema político, es decir, su función principal es crear sentido político.

⁴⁵³ Kersting, *Op. Cit.*, p. 106.

⁴⁵⁴ Janine, *Op. Cit.*, p. 35.

⁴⁵⁵ Fernández, *Op. Cit.*, p. 31. Véase *supra* p. 110-112.

⁴⁵⁶ Kersting, *Op. Cit.*, p. 98 y 99.

abandono y *transferimiento del derecho* de cada uno como la *renuncia voluntaria* por parte de cada individuo a la *libertad natural*⁴⁵⁷.

Es opinión común señalar que en el caso de Hobbes no vamos a encontrar dos pactos sino sólo uno, el *pactum unionis*, que es tanto un pacto de sociedad como un pacto de sumisión, por el cual cada uno de los individuos que componen una multitud cede a un tercero el derecho de autogobernarse que tiene en el estado de naturaleza, a condición de que los demás hagan lo mismo⁴⁵⁸. No obstante, consideramos que esto no es tan claro, pues a veces parece referirse, si no a dos contratos, sí a dos momentos en el contrato; por ejemplo en el siguiente fragmento que podemos leer en el *De Cive*

Mas sucede que *aunque un gobierno sea constituido mediante contratos de hombres particulares con hombres particulares, su derecho no depende solamente de esa obligación; hay otra atadura con respecto al que manda*. Pues cada ciudadano, al establecer un pacto con su vecino, dice así: *Transfiero mi derecho a esta tercera persona, con tal de que tú también le transfieras el tuyo*; y en virtud de este acuerdo, ese derecho que cada hombre tenía antes y que consistía en hacer uso de sus facultades para su propio provecho queda ahora transferido a un hombre o a un concejo, para que se logre así el beneficio de todos.⁴⁵⁹

Más allá de que el filósofo de Malmesbury esté pensando en uno o dos contratos, o por lo menos en dos momentos del contrato, es claro que éste no es concebido como un pacto bilateral entre el pueblo y el soberano, entre el pueblo y el gobernante, sino un pacto multilateral entre cada hombre con cada hombre, es un pacto entre individuos para acordar mutuamente someterse o reconocer la autoridad de un tercero, un soberano, quien acumula la fuerza y el poder necesario con los cuales obliga a todos a mantener la paz⁴⁶⁰. Es un contrato de todo individuo con todo otro individuo, en el que se reproduce la estructura atomística del conflicto del estado de naturaleza: así como el estado de guerra era de todos contra todos, el

⁴⁵⁷ Fernández, *Op. Cit.*, p. 31.

⁴⁵⁸ Bobbio, "El modelo iusnaturalista" en *Estudios de historia de la filosofía*, p. 120.

⁴⁵⁹ Hobbes, *De Cive*, p. 139 y 140. Las primeras cursivas en la cita son mías.

⁴⁶⁰ Shapiro, *Op. Cit.*, p. 154; Fernández, *Op. Cit.*, p. 35.

contrato que permite trascender esta situación es uno celebrado por todos con todos⁴⁶¹.

Ahora veamos el contenido del contrato en Hobbes. Siguiendo a Kersting⁴⁶² consideramos que podemos distinguir dos argumentos del contenido del contrato: uno coloca en el centro una renuncia al derecho; el otro convierte una acción de autorización y representación en contenido del contrato. Analicemos cada uno de ellos, aunque nos centraremos en el segundo por ser más importante para nuestro tema.

Un primer paso para superar el estado de naturaleza tiene que ser la *renuncia recíproca de todos a todo*, pues es la condición necesaria para poder establecer un orden legal que contenga reglas que limiten la libertad natural. Por esta abdicación cada uno se obliga o compromete con cada cual a renunciar a su derecho a todo, bajo el supuesto de que todo participante en el contrato renuncie también a su libertad ilimitada⁴⁶³:

*Renunciar a un derecho a cierta cosa es despojarse a sí mismo de la libertad de impedir a otro el beneficio del propio derecho a la cosa en cuestión. En efecto, quien renuncia o abandona su derecho, no da a otro hombre un derecho que este último hombre no tuviera antes. No hay nada a que un hombre no tenga derecho por naturaleza.*⁴⁶⁴

Bajo este argumento el contenido del contrato consiste en una obligación recíproca, mutua, en la que los súbditos se comprometen los unos con los otros a renunciar a su derecho a todo⁴⁶⁵.

El segundo argumento contenido en el contrato es el que tiene que ver con la obligación con respecto al *hombre o asamblea a quien se le transfiere el derecho a gobernar* en los asuntos que tienen que ver con el establecimiento de la paz: “La misión del soberano (sea un monarca o una asamblea) consiste en el fin para el cual fue investido con el soberano poder, que no es otro sino el de procurar la

⁴⁶¹ Schmitt, *Op. Cit.*, p. 76 y 77; Kersting, *Op. Cit.*, p. 107 y 108.

⁴⁶² Kersting, *Op. Cit.*, p. 108.

⁴⁶³ *Idem.*

⁴⁶⁴ Hobbes, *Leviatán*, p. 107.

⁴⁶⁵ Zarka, *Op. Cit.*, p. 220.

*seguridad del pueblo*⁴⁶⁶. Para establecer el poder soberano como fundamento y garantía última de la paz civil, cada uno de los pactantes renuncia a su derecho a gobernarse por sí mismo y *decide autorizar las acciones del gobernante soberano como si fuesen las propias*, es decir, lo asume como su representante⁴⁶⁷. A continuación analizaremos la teoría de la autorización-representación de Hobbes.

Empecemos recordando que la teoría de la autorización-representación, la cual permite pensar de manera específica el contrato, que encontramos en el *Leviatán*, se distingue con claridad de la transferencia de derecho que reducía el pacto de sumisión de los *Elementos* y del *De Cive* a una enajenación⁴⁶⁸. De ahí que nos concentremos en la obra mayor del filósofo de Malmesbury. A través de la noción de autorización-representación va a fundamentar una representación absorbente-identitaria mediante la cual va a pensar dos cosas⁴⁶⁹: 1) la manera en que una multitud de individuos se transforma en una unidad política, en un pueblo y 2) la manera en que se establece un soberano que absorbe los derechos de autodeterminación de los individuos y se convierte en su representante autorizado⁴⁷⁰. En cuanto al primer asunto recordemos que para Hobbes la multiplicidad de voluntades individuales equivale al caos, a la anarquía; de ahí que su problema sea construir una sociedad a partir de una colección de individuos. La manera de reducir la multiplicidad a una unidad consiste en hacerlos una persona individual, una persona artificial, a través del pacto⁴⁷¹: tal persona artificial se parece a un ser humano natural en que tiene una forma de deliberar, una forma de llegar a una decisión (voluntad), tiene una forma de hacer que se conozcan sus decisiones y tiene una forma de hacer que sus miembros obedezcan sus determinaciones, es decir, tiene poder:

⁴⁶⁶ Hobbes, *Leviatán*, p. 257.

⁴⁶⁷ Oakeshott, *Op. Cit.*, p. 250. Como bien señala Norberto Bobbio la *obligación fundamental* que los individuos contraen sobre la base de este acuerdo es la de *obedecer todo aquello que ordene el detentador del poder*. Thomas Hobbes, p. 51.

⁴⁶⁸ Zarka, *Op. Cit.*, p. 259.

⁴⁶⁹ Kersting, *Op. Cit.*, p. 118.

⁴⁷⁰ No olvidemos que durante siglos se ha concebido la representación política de dos maneras: 1) Bajo el paradigma del mandato imperativo, en el que la representación se concibe como delegación y expresión de la voluntad del representado a través del representante; 2) Bajo el paradigma del mandato representativo, es decir, como participación y creación a través del representante del interés o la voluntad general de los representados. Hernández, *Op. Cit.*, p. 184 y 185.

⁴⁷¹ Goldsmith, *Op. Cit.*, p. 139.

Una multitud de hombres se convierte en *una* persona cuando está representada por un hombre o una persona, de tal modo que ésta puede actuar con el consentimiento de cada uno de los que integran esta multitud en particular. Es, en efecto, la *unidad del representante*, no la *unidad* de los representados lo que hace la persona *una*, y es el representante quien sustenta la persona, pero una sola persona; y la unidad no puede comprenderse de otro modo en la multitud.⁴⁷²

Como podemos observar, en esta asociación de la que habla el filósofo inglés no se piensa en un acuerdo de voluntades, no hay una voluntad común; su *unidad* reside sólo en la singularidad del representante, en la *sustitución de las numerosas voluntades conflictivas por la voluntad del representante*. El único acuerdo es que cada individuo transfiera su derecho de querer a un representante artificial, quien queda autorizado para querer y actuar en lugar de cada individuo⁴⁷³. Como vemos, la teoría de la autorización-representación le proporciona los medios para pensar el paso de una multiplicidad de individuos singulares a la unidad de un persona jurídica dotada de una voluntad única, que sea la de todos, sin presuponer que esta unidad esté ya dada en la multitud y sin abolir la multitud con la institución de la unidad, pues es claro que para él la unidad jurídica de la persona artificial civil coexiste con la multitud natural de los individuos empíricos; con lo cual *piensa la unidad en la multitud*⁴⁷⁴. Es claro que para el filósofo inglés sólo desde la unidad del representante se puede hablar de la existencia de un pueblo, de una unidad política, como algo distinto a una multitud y que del hecho de la representación se deriva el pueblo y no al contrario, como sostenían la mayoría de pactistas⁴⁷⁵.

En cuanto a la manera de pensar el establecimiento del soberano como representante autorizado, es decir, en la manera de pensar la representación política, conviene distinguir dos momentos lógicamente distintos en la reflexión de Hobbes⁴⁷⁶. El primero, y más conocido, es el que toma la dirección de los muchos al uno, esto es, el que tiene que ver con la institución del soberano a partir del consentimiento de cada uno de los individuos que componen la multitud; el segundo

⁴⁷² Hobbes, *Leviatán*, p. 135.

⁴⁷³ Oakeshott, *Op. Cit.*, p. 264.

⁴⁷⁴ Zarka, *Op. Cit.*, p. 235.

⁴⁷⁵ Hernández, *Op. Cit.*, p. 194.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 188 y 189.

es el que va en dirección inversa, es decir, del uno a los muchos, esto es, cuando el súbdito se convierte en representante del soberano⁴⁷⁷. Nosotros analizaremos especialmente el primer momento por ser el que más directamente se relaciona con nuestro tema.

En cuanto a la teoría de la representación que va de los muchos al uno, Hobbes sienta sus bases al comienzo del capítulo XVI del *Leviatán* con las definiciones de los conceptos *persona* y *autor*. Respecto al primer concepto leemos que “Una PERSONA es aquel *cuyas palabras o acciones son consideradas o como suyas propias, o como representando las palabras o acciones de otro hombre, o de alguna otra cosa a la cual son atribuidas, ya sea con verdad o por ficción*”⁴⁷⁸. Más adelante encontramos que “una *persona* es lo mismo que un *actor*, tanto en el teatro como en la conversación corriente; y *personificar* es *actuar o representar a sí mismo o a otro*”⁴⁷⁹. Por último, tenemos que “[d]e las personas artificiales, algunas tienen sus palabras y acciones *apropiadas* por quienes las representan. Entonces, la persona es el *actor*, y quien es dueño de sus palabras y acciones, es el *autor*. En este caso, el actor actúa por autoridad”⁴⁸⁰, es decir, con “el derecho de realizar una acción”⁴⁸¹. Como vemos con claridad, el filósofo inglés aprovecha el origen teatral de la noción de persona y establece una *identidad entre el binomio representante/representado con el binomio actor/autor*⁴⁸². Basado en esta correlación es que podemos entender cómo a través del contrato se da la generación del Estado:

El único camino para erigir semejante poder común [...] es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad. Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad: y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo

⁴⁷⁷ Una vez que se instituye el soberano se invierte la relación de autorización, pues ahora es el soberano (el uno) el que autoriza, el que confiere a los súbditos (los muchos) un mandato (orden o permiso) y quien autoriza las leyes. En otras palabras: “Todo derecho concedido por el autor/súbdito al actor/soberano, vuelve al actor/súbdito bajo la forma de leyes del autor/soberano”. Zarka, *Op. Cit.*, p. 243.

⁴⁷⁸ Hobbes, *Leviatán*, p. 132.

⁴⁷⁹ *Idem*.

⁴⁸⁰ *Idem*.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 133.

⁴⁸² Zarka, *Op. Cit.*, p. 229.

como autor de cualquiera cosa que haga o promueva quien representa su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad comunes; que, además, sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio. Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: *autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera.*⁴⁸³

Como vemos para Hobbes los individuos son autores que se convierten en súbditos al transferir, por acuerdo mutuo, al actor soberano el derecho de cada uno a gobernarse a sí mismo; han pactado autorizar todas sus acciones, es decir, han acordado reconocerlas como propias, han pactado someter sus juicios y voluntades al juicio y voluntad del actor soberano en lo concerniente a la paz y a la seguridad y, por lo tanto, han pactado obedecer sus órdenes y ceder su fuerza en apoyo del ejercicio de su autoridad⁴⁸⁴. En esencia, el pacto social es una convención de autorización en la cual los súbditos son los autores de un querer político y el soberano es el actor del mismo⁴⁸⁵. En otras palabras, el actor-soberano es un hombre artificial que *representa* la persona de cada uno de los individuos quienes, al convenir entre ellos hacerlo así, lo crean y le autorizan todas sus acciones⁴⁸⁶. En este sentido, podemos decir que para Hobbes la auténtica representación política⁴⁸⁷ se da cuando la personificación (capacidad de actuar) y la autorización (el derecho para actuar) se funden en la unidad del representante⁴⁸⁸. A través de este pacto se instituye un gobernante soberano (el uno) autorizado y dotado de poder por los pactantes (los muchos), quienes se transforman en súbditos y se liberan del estado de naturaleza⁴⁸⁹. Con ello, tenemos que el soberano de Hobbes ya no saca su

⁴⁸³ Hobbes, *Leviatán*, p. 140 y 141.

⁴⁸⁴ Oakeshott, *Op. Cit.*, p. 248.

⁴⁸⁵ Zarka, *Op. Cit.*, p. 70.

⁴⁸⁶ Oakeshott, *Op. Cit.*, p. 245.

⁴⁸⁷ Si bien con Hobbes tenemos la primera teoría moderna de la representación política, no debemos olvidar que la autoridad del titular del poder político (el representante) no descansa en un contrato concluido por él mismo, sino en un contrato establecido entre los individuos, con la consecuencia de que el soberano se encuentra libre de todo tipo de limitaciones. *Cfr.* Hernández, *Op. Cit.*, p. 202.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 198.

⁴⁸⁹ Oakeshott, *Op. Cit.*, p. 246.

legitimidad ni del saber ni de Dios, sino del *consentimiento* de cada uno de los individuos que componen el pueblo⁴⁹⁰. En *Leviatán* podemos leer

Que el derecho de todos los soberanos deriva originariamente del *consentimiento* de cada uno de los que han de ser gobernados, ya sea que quienes lo escojan, lo hagan para lograr su defensa común contra un enemigo, como cuando convienen entre sí elegir un hombre o una asamblea de hombres para protegerlos, o ya lo hagan para salvar sus vidas mediante la sumisión a un enemigo conquistador.⁴⁹¹

En esta cita podemos encontrar ilustrada la respuesta a dos preguntas fundamentales sobre la legitimidad en el pensamiento de Hobbes. ¿Por qué se debe obedecer al soberano? Porque los individuos, los gobernados han acordado, han convenido, han consentido autorizarlo para que mande, para que establezca leyes⁴⁹². A través del contrato los súbditos autorizan al soberano a mandar, a establecer normas jurídicas y se obligan a sí mismos a obedecerlo⁴⁹³. En pocas palabras, *la obligación de obedecer al soberano es autoimpuesta por los individuos, por los súbditos*⁴⁹⁴. Lo único que puede legitimar la obediencia al soberano es la aceptación, el consentimiento, de los gobernados. Pero no cualquier tipo de consentimiento, sino básicamente el que se sustenta en la regla de la *reciprocidad*, que le da un carácter de justo a la limitación a la libertad individual. Y no podía ser de otra manera bajo los supuestos hobbesianos de que todos son iguales y, por lo tanto, nadie tiene un derecho natural a mandar. La otra pregunta que responde esta cita es la siguiente: ¿para qué obedecer? Pregunta pertinente puesto que aceptar la obligación de obediencia al gobernante es un acto voluntario de autonegación, de autolimitación de la libertad, cuya razón de ser tendrá que ser la esperanza de lograr algún beneficio⁴⁹⁵, pues no olvidemos que para Hobbes los seres humanos hacen lo que hacen buscando siempre un bien. Y este bien es la seguridad que permite el *súmmum bonum*, la conservación de la vida, el principio normativo fundamental para el filósofo inglés. En *De Cive* lo plantea con claridad diáfana: “La

⁴⁹⁰ Zarka, *Op. Cit.*, p. 244.

⁴⁹¹ Hobbes, *Leviatán*, p. 474. Las cursivas son mías.

⁴⁹² Oakeshott, *Op. Cit.*, p. 295.

⁴⁹³ Bobbio, *Thomas Hobbes*, p. 123.

⁴⁹⁴ Goldsmith, *Op. Cit.*, p. 133.

⁴⁹⁵ Oakeshott, *Op. Cit.*, p. 268.

seguridad es el fin por el que los hombres se someten a otros. Si la seguridad no se obtuviera así, ningún hombre se sometería a nadie ni abandonaría su derecho a todas las cosas⁴⁹⁶. Para Hobbes la base racional de la obediencia y respeto a la autoridad es la presunción de que de ello se seguirá un resultado ventajoso para los individuos: la seguridad⁴⁹⁷. El poder del Estado sólo se justifica porque es el medio necesario para controlar la violencia e inseguridad del estado de naturaleza⁴⁹⁸. Ya desde los *Elementos* Hobbes tenía clara esta idea: “El fin por el cual un hombre renuncia y entrega a otro o a otros el derecho de protegerse y defenderse por sus propios medios (*power*), es la seguridad que espera de protección y de defensa por parte de aquellos a quienes la ha confiado⁴⁹⁹. O para decirlo con la frase lapidaria que sintetiza la piedra angular de la construcción de la teoría de la legitimidad hobbesiana: “El fin de la obediencia es la protección⁵⁰⁰. Queda claro que entre gobernantes y gobernados se establece, a través del pacto, un intercambio de obediencia por protección: los gobernados están obligados a obedecer *mientras* el gobernante proporcione protección a sus gobernados. De hecho, éste es el límite racional de la obediencia: la capacidad del soberano para realizar su misión de mantener la paz y la seguridad de sus gobernados; en cuanto el soberano no cumpla su cometido el súbdito tiene una razón legítima para desobedecerlo⁵⁰¹: “La obligación de los súbditos con respecto al soberano se comprende que no ha de durar ni más ni menos que lo que dure el poder mediante el cual tiene capacidad para protegerlos⁵⁰². De hecho, para Hobbes el debilitamiento del soberano hasta el punto de impedirle cumplir su misión, es decir, ofrecer protección a sus súbditos, significa el fin de la obligación de obedecer al soberano⁵⁰³; es la única excepción al

⁴⁹⁶ Hobbes, *De Cive*, p. 124. Las cursivas son mías.

⁴⁹⁷ Sin duda tiene razón Ambrosio Velasco al señalar que Hobbes hace una revolución en la axiología política, pues al intercambiar, a través del contrato, la libertad política de participar en asuntos públicos *por* la garantía de la sobrevivencia individual y la libertad en el ámbito privado, trastoca los valores fundamentales de la teoría política antigua, medieval y renacentista, de carácter republicano. “La revolución hobbesiana”, p. 54 y 56.

⁴⁹⁸ Pousadela, *Op. Cit.*, p. 376.

⁴⁹⁹ Hobbes, *Elementos...*, p. 218.

⁵⁰⁰ Hobbes, *Leviatán*, p. 180.

⁵⁰¹ Salazar, *Para pensar...*, p. 246.

⁵⁰² Hobbes, *Leviatán*, p. 180.

⁵⁰³ Bajo este principio es que nos parecen fundamentales las reflexiones de Cesáreo Morales (*¿Hacia dónde vamos? Silencios de una vida amenazada*) sobre los problemas políticos de nuestras sociedades contemporáneas y la actualidad del hobbesianismo: “Lo público se reduce a un vacío entre mónadas que se atacan. Aún en su

carácter irrevocable que tiene la transmisión del derecho natural de cada individuo al Estado⁵⁰⁴. En este sentido, parece que en última instancia la teoría de Hobbes apunta a que todo gobierno efectivo es legítimo⁵⁰⁵ porque cumple con su cometido básico.

Esta condicionalidad de la obediencia de los súbditos en el pensamiento de Hobbes nos permite destacar dos ideas. La primera es que, como leemos en *Behemoth*, “el poder del poderoso no se funda sino en la opinión y la creencia del pueblo”⁵⁰⁶; es decir, el soberano deberá ser obedecido mientras los súbditos creen que puede proporcionarles protección, seguridad. El súbdito, en la medida en que tiene el derecho a preservar su vida, tiene el derecho a hacer un juicio privado⁵⁰⁷ sobre la capacidad del soberano de protegerlo; si su juicio es incorrecto se hará acreedor al castigo del soberano, si su juicio es correcto está justificado por la ley de naturaleza a hacer lo necesario para autopreservarse⁵⁰⁸. La segunda idea es que la vida, la autoconservación, como principio normativo último, es el límite a la obediencia al soberano.

3.3.3 El Estado

Es cierto que Hobbes defiende un poder absoluto en el que el súbdito ha de obedecer cualquier orden, excepto las que afectan su vida. Los individuos aceptan la férrea disciplina del Estado, el poder absoluto, a cambio de lograr seguridad en su vida⁵⁰⁹; de tal manera que cuando el estado ponga en peligro su vida dejan de

calidad de agentes de la retención y el diferir, los gobiernos no garantizan la seguridad de aquellos a quienes el presente falta. Nada tienen, entonces, que intercambiar con éstos, todavía menos su obediencia, por lo que el Estado se debilita como orden político y su andamiaje institucional no es más que un montón de tablas de perdición”, p. 111.

⁵⁰⁴ Chevallier, Jean Jacques. *Las grandes obras políticas. Desde Maquiavelo hasta nuestros días*. Santa Fé de Bogota Temis, 1997, p. 57.

⁵⁰⁵ Strauss, *La filosofía política...*, p. 103.

⁵⁰⁶ Hobbes, *Behemoth*, p. 23.

⁵⁰⁷ Véase *supra* p. 27.

⁵⁰⁸ Goldsmith, *Op. Cit.*, p. 183.

⁵⁰⁹ Como bien nos recuerda Cesáreo Morales, en esto radicaría la actualidad de Hobbes, pues en las condiciones actuales “[l]a seguridad vuelve a ser la primera condición del contrato. Se eleva hasta el cielo la petición de que el Estado cumpla la obligación de preservarla. La violencia actual difiere de la que ha azotado la historia y hasta la conocida apenas el día de ayer. Sin previo aviso y como un atentado inevitable, se extiende más allá de los Estados, filtrándose entre individuos y grupos”. *Op. Cit.*, p. 115.

estar vinculados por el pacto de obediencia⁵¹⁰. Esto aplica incluso cuando el individuo es sujeto de un castigo del soberano:

Si el soberano ordena a un hombre (*aunque justamente condenado*) que se mate, hiera o mutile a sí mismo, o que no resista a quienes lo ataquen, o que se abstenga del uso de alimentos, del aire, de la medicina o de cualquiera otra cosa, sin la cual no puede vivir, *ese hombre tiene libertad para desobedecer*.⁵¹¹

Esto muestra que la conservación de la vida del individuo para Hobbes es el principio axiológico-normativo último en el que se fundamenta toda su reflexión sobre la legitimidad del poder político: Los súbditos deben obedecer si y sólo si con ello logran seguridad en su vida. Ya desde los *Elementos* podemos leer que

[...] considerando que un cuerpo político se constituye sólo para regir y gobernar a personas privadas, su beneficio o perjuicio consistirá, por tanto, en el beneficio o perjuicio de los así gobernados. El beneficio es aquello en orden a lo que se instituye un cuerpo político, es decir, la paz y conservación de cada hombre en particular; lo cual no es posible más que cuando existe un superior.⁵¹²

De hecho, esto es lo que lleva a Hobbes a considerar al Estado con un valor positivo incondicionado: el Estado, en cuanto controla y protege a los hombres, está justificado por la necesidad de una vida segura⁵¹³. En eso radica su esencia, su causa final: “La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estado) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica”⁵¹⁴. Vida armónica que los hombres pueden disfrutar gracias a su integración en la sociedad política y que les permite gozar de cuatro tipos de beneficios⁵¹⁵: 1) Ser defendidos de los enemigos extranjeros, 2) La preservación de la paz en el interior del país, 3) El enriquecimiento compatible con la seguridad pública y 4) Disfrutar de una

⁵¹⁰ Bobbio, *Thomas Hobbes*, p. 121 y 122.

⁵¹¹ Hobbes, *Leviatán*, p. 177. Las cursivas son mías.

⁵¹² Hobbes, *Elementos de...*, p. 250.

⁵¹³ Fernández, *Op. Cit.*, p. 34.

⁵¹⁴ Hobbes, *Leviatán*, p. 137.

⁵¹⁵ Hobbes, *De Cive*, p. 213.

libertad⁵¹⁶ no dañina, es decir, limitada. Vemos claramente que para Hobbes la conservación de la vida es el valor supremo, la paz es fundamental para alcanzar este objetivo y el medio más eficaz para alcanzar la paz es el Estado; de ahí que la primera ley de naturaleza prescribe la constitución de Éste, es decir, de un órgano encargado de producir leyes positivas⁵¹⁷. Pero, ¿qué es el Estado? Para el filósofo inglés es “una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común”⁵¹⁸. Como ya vimos, Hobbes utiliza la concepción contractualista para explicar la génesis racional del Estado, es decir, apela a un experimento mental que permite establecer su necesidad racional; de ninguna manera está pensando en la historia efectiva de la formación de los Estados⁵¹⁹.

Desde el punto de vista racional, el Estado es un *artificio* que surge de la renuncia voluntaria a la libertad o al derecho incondicional del individuo; es decir, el orden político implica tanto la sustitución de la libertad por la ley como la sustitución del derecho por la obligación⁵²⁰. Este artificio, que concentra el mayor de los poderes humanos, está basado en el consentimiento de los individuos: “El mayor de los poderes humanos [el poder del Estado] es el que se integra con los poderes de varios hombres unidos por el *consentimiento* en una persona natural o civil”⁵²¹. Este apelar al consentimiento como la base del orden político nos muestra claramente que para el filósofo de Malmesbury el orden humano tiene que ser creado por la voluntad humana, pues no existe un orden natural. Para él no es ni la “fuerza de las cosas” ni un “instinto o impulso” natural lo que explica la formación del orden

⁵¹⁶ Como bien nos recuerda Isaiah Berlin, Hobbes argumenta que para evitar que los seres humanos terminen destruyéndose y sometan la vida social a la ley de la jungla, es necesario instituir salvaguardas para mantenerlos a raya. Para lo cual juzgan necesario aumentar el territorio sujeto a control centralizado y reducir el propio del individuo. Es decir, va a reducir la libertad a libertad negativa, la libertad va a consistir en el espacio en que nadie puede interferir en mi actividad, en el espacio en que un ser humano puede actuar sin ser obstaculizado o importunado por otros. Es la libertad en la vida privada. *Dos conceptos de libertad*, Alianza, Madrid, p. 47-53.

⁵¹⁷ Bobbio, *Thomas Hobbes*, p. 108.

⁵¹⁸ Hobbes, *Leviatán*, p. 141.

⁵¹⁹ Salazar, *Para pensar la política*, p. 197.

⁵²⁰ Oakeshott, *Op. Cit.*, p. 260.

⁵²¹ Hobbes, *Leviatán*, p. 69. Las cursivas son mías.

político, sino la voluntad individual de cada uno de sus constituyentes⁵²². *Voluntad individual cuya racionalidad depende de la satisfacción de sus fines individuales, entre los cuales el de la seguridad es el que resuelve la asociación política*. No olvidemos que el estado de naturaleza es fundamentalmente un estado de inseguridad porque cualquiera puede ejercer contra cualquier otro la violencia, cuya causa principal es la ausencia de un poder común; precisamente el acuerdo fundador del Estado tiene el objetivo de constituir un poder común que brinde protección a los individuos a partir de la *renuncia recíproca* al uso indiscriminado de la fuerza por parte de los individuos y a la autorización a un soberano para que ejerza el poder para lograr la seguridad⁵²³. Pero *la existencia de este poder común, del Estado, implica inevitablemente limitar la libertad*⁵²⁴ de los individuos, implica que los individuos ya no pueden hacer lo que se les antoje, ya no pueden satisfacer sus pasiones sin más:

Por lo común, hacerlo todo conforme a nuestros deseos sin ser castigados por ello se piensa que es *libertad*; no poder hacerlo, se juzga que es *atadura*. Pero esa libertad absoluta no es posible cuando hay un gobierno civil y cuando la humanidad vive en paz; pues no hay ciudad que no tenga un mando y una serie de restricciones impuestas por la ley.⁵²⁵

En este sentido nos parece razonable asumir que para Hobbes el Estado tiene como objetivo básico disciplinar las pasiones de los individuos (especialmente el orgullo, el egoísmo), limitar la libertad absoluta⁵²⁶. En pocas palabras, el Estado representa la unidad de la voluntad frente a la multiplicidad de voluntades del

⁵²² Pousadela, *Op. Cit.*, p. 366; Salazar, *Para pensar la política*, p. 218.

⁵²³ Bobbio, *Thomas Hobbes*, p. 50; Fernández, *Op. Cit.*, p. 35.

⁵²⁴ Como bien nos recuerda Ambrosio Velasco, en sus planteamientos Hobbes desarrolla una concepción de la libertad y de la ciudadanía opuesta a la de la tradición republicana: “Hobbes fue uno de los más importantes pensadores que desarrolló una visión pasiva del ciudadano, entendido como un súbdito con derechos, que puede ejercerlos según su voluntad en el ámbito privado. Estos derechos son garantías de no interferencia del poder político en los asuntos privados y por ello constituyen el fundamento de la libertad de los individuos. Desde luego, este concepto de libertad es absolutamente diferente al de Maquiavelo y de toda tradición republicana. No se trata de la libertad política que ejercen los ciudadanos en la esfera pública para gobernarse a sí mismos, esto es, para ejercer su autonomía como comunidad, como pueblo; se trata más bien de la libertad individual que se ejerce en el ámbito privado, principalmente en la esfera económica y familiar, pero no en la esfera pública, esfera que pertenece exclusivamente al poder estatal del cual están excluidos los ciudadanos”. “La revolución hobbesiana”, p. 54.

⁵²⁵ Hobbes, *De Cive*, p. 167.

⁵²⁶ Bobbio, *Thomas Hobbes*, p. 66.

estado de naturaleza, la norma objetiva frente al derecho subjetivo, la obligación frente a lo arbitrario, la autoridad ante la libertad, la disciplina y el orden frente al desenfreno y el caos⁵²⁷.

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 90.

CONCLUSIONES

Sin lugar a dudas, podemos considerar a Thomas Hobbes como un filósofo plenamente moderno porque en el núcleo de su pensamiento aparece con claridad el individuo moderno. En su filosofía política asume tanto un individualismo metodológico, en cuanto pretende explicar los procesos sociales a partir de las acciones individuales, como un individualismo normativo, en cuanto que la libertad, la autonomía del individuo, constituye un punto central de su reflexión política.

El punto de partida del filósofo de Malmesbury es el diagnóstico de que las ciencias morales de su tiempo no habían avanzado en su conocimiento, a diferencia de las ciencias que habían aplicado el procedimiento demostrativo de la geometría. De ahí que pretende cultivar la filosofía política a partir de razonamientos demostrativos y descubrir sus principios en la naturaleza humana, no en la historia, pues lo que pretende es fundar una ciencia apodíctica que *demuestre lógicamente* por qué es necesario salir del estado de naturaleza (abandonar la libertad-derecho natural) y cómo es posible hacerlo creando un poder soberano absoluto.

En términos de nuestro tema central de reflexión, el de la legitimidad, podemos decir que el interés principal de Hobbes es establecer las reglas fundamentales y la creación de un sistema de obligaciones objetivas, coercitivas (el Estado), partiendo de la situación de máxima libertad, máxima incertidumbre y obligación mínima (el estado de naturaleza). A partir de sus planteamientos, las instituciones sociales y políticas sólo pueden ser fundamentadas en la medida en que reflejan en sus funciones los intereses de los individuos, en la medida en que se muestran como instrumentos útiles para la realización de las necesidades y deseos individuales.

Para el filósofo inglés, a la filosofía le corresponde fundamentar un saber político que haga ver a los seres humanos la necesidad del Estado y su estructura interna, con vistas a evitar la discordia, el conflicto, la guerra. Para ello echa mano del método resolutivo-compositivo, el cual, como hemos mostrado en el trabajo, implica tanto una dimensión descriptivo-explicativa como otra axiológico-prescriptiva.

En cuanto a la primera dimensión la pregunta que nos planteamos fue ¿cómo explica el autor del *Leviatán* la obediencia que, de hecho, obtienen los gobernantes? Si bien Hobbes no se plantea esta cuestión explícitamente, pudimos responder esta pregunta *por contraste*, pues sí dedica varias partes de sus obras a explicar por qué los gobernados dejan de obedecer, lo cual genera el conflicto, la anarquía, el caos. Para esta tarea distinguimos dos niveles en sus planteamientos. Por un lado, el examen a nivel histórico de las causas del desorden, que encontramos especialmente en *Behemoth*, donde hallamos una *explicación* de la guerra civil inglesa y, en esa medida, es la explicación de por qué un importante sector de la población dejó, de hecho, de obedecer a sus gobernantes. Por otro lado, la elucidación más teórica (filosófica) de por qué se presenta el conflicto en las sociedades humanas. Explanación que encontramos especialmente en el *De Cive*, así como en el *Leviatán*.

En síntesis, para Hobbes la explicación del desorden social tiene a dos protagonistas fundamentales: las pasiones y las opiniones sediciosas. De entre las primeras destaca, por su importancia, la lucha por honores y reconocimiento, el orgullo o vanidad. Esta predisposición de cada ser humano a tener una excesiva buena opinión de sí mismo y, por lo tanto, no tan buena opinión de los demás, termina por convertirse en un factor fundamental en la explicación de la conflictividad humana. Junto con ella creemos que juega un papel fundamental la búsqueda del bien individual, de la felicidad como satisfacción de deseos, el cual conduce a un egoísmo natural en el que la combinación de nuestra capacidad de prever el futuro con la escasez de bienes nos condena a un afán de poder que invariablemente nos conduce a enfrentarnos con los otros, ya sea porque obstaculizan la satisfacción de nuestros deseos o porque rivalizan con nosotros en la obtención de los bienes involucrados. Consideramos que éstas serían las pasiones antisociales básicas que considera Hobbes.

Las opiniones sediciosas (recordemos que para Hobbes son las falsas opiniones que los humanos tienen o reciben sobre lo que es justo e injusto, sobre los derechos de los soberanos y sobre los deberes de los súbditos, es decir, las opiniones falsas sobre la obediencia al Estado y la obediencia a la Iglesia)

consideramos que se explican, principalmente, por la combinación de los errores de la razón y del lenguaje. De la primera, en la medida en que todo ser humano razona sobre las acciones de sus gobernantes, enjuicia su actuar desde la vanidad, considerándolas regularmente como inadecuadas y, por lo tanto, promoviendo reformas, cambios. Además, como la capacidad de razonar no es innata, sino que se aprende con esfuerzo, podemos suponer razonablemente que muchos individuos razonan de manera deficiente, lo que explicaría la diversidad de opiniones, y lo equivocado de las mismas, sobre el actuar de los gobernantes y sus decisiones. El lenguaje contribuye de dos modos al desorden humano: 1) por el carácter equívoco de las palabras, es decir, en la pluralidad de las significaciones de un mismo nombre es donde se halla el origen más común de todas las discordias humanas; 2) al conceder a las pasiones humanas tanto una dimensión temporal mucho más amplia como una determinada autonomía en relación con las necesidades puramente biológicas o corporales, les otorga una potencia inigualable, convirtiendo al ser humano en un animal más cruel y violento que los demás seres vivos al transformar el mero esfuerzo de conservación en impulso desenfrenado de dominación.

Ahora bien, ¿qué explica la obediencia de los seres humanos? Básicamente los mismos factores que inciden en la desobediencia: pasiones, lenguaje y razón. Sólo que otro tipo de pasiones y otros aspectos del lenguaje y la razón. En cuanto a las primeras destaca por su importancia el miedo a una muerte violenta, el miedo a los otros, a los prójimos peligrosos. Este temor es lo que permite a los individuos coexistir más o menos pacíficamente, pues finalmente es lo que lleva, es lo que *convence*, a los seres humanos a obedecer a los gobernantes. En otras palabras, el miedo a una muerte violenta es la pasión que, según Hobbes, hace racional, prudente, a los seres humanos, pues los otros se presentan como amenazantes porque pueden infligirnos una muerte violenta, es decir, el *summum malum*. ¿Por qué la muerte violenta tiene este carácter? Porque significa la cesación involuntaria del deseo y la búsqueda, es el fin del deseo, cuya satisfacción constituye la felicidad. De ahí que la violencia sea la cosa más odiosa de todas cuando está fuera

de control, es decir, cuando cualquiera puede ejercerla, cuando es expresión de la anarquía (entiéndase el estado de naturaleza).

En cuanto al lenguaje como factor explicativo de la obediencia es claro que para Hobbes el logro de la paz, de la obediencia de los gobernados, pasa inevitablemente por un *control político del lenguaje*. La institución del poder político implica pasar de la palabra equívoca, de los signos arbitrarios y privados, a la escritura adecuada y manifiesta, a los signos instituidos públicamente. Incluso se puede decir que el poder sólo es político en cuanto es productor de signos codificados por el derecho. De ahí la importancia de que el soberano manifieste su voluntad de manera inequívoca a través de las leyes.

Por su parte, la *razón* abona a la obediencia en cuanto *nos permite calcular los medios adecuados para alcanzar la convivencia pacífica*. Estos medios son el conjunto de prescripciones que Hobbes llama leyes naturales o morales. Los hombres convienen en que la paz es buena (al inhibir el máximo mal), así como en los medios para alcanzarla, es decir, en las leyes de naturaleza o virtudes morales. Aunque para Hobbes éstas son insuficientes para regular la convivencia humana, pues sólo son reglas de prudencia, son asunto de conciencia, cuya insuficiencia para contrarrestar las pasiones antisociales, especialmente el orgullo, lleva a la necesidad de instituir el Estado.

En la dimensión prescriptiva o normativa sobre la legitimidad, las preguntas centrales a responder fueron las siguientes: ¿bajo qué condiciones el filósofo de Malmesbury considera que la obediencia se justifica racionalmente? ¿Por qué debemos obedecer y a quién? ¿Hasta cuándo obedecer?

El punto de partida de la reflexión hobbesiana sobre el tema lo constituye la asunción de la igualdad natural entre los seres humanos. Con lo cual anula una de las premisas fundamentales de las concepciones políticas premodernas. El filósofo inglés distingue tres tipos de igualdad que se condicionan mutuamente: primero encontramos la igualdad de capacidad o poder (fuerza y conocimiento), después, como consecuencia, tenemos la igualdad de temor (en cuanto todos son mortales, asesinables) entre los seres humanos y, finalmente, derivado de las anteriores, el igual derecho de todos a todas las cosas, la igual libertad natural, el derecho

natural. Tal vez lo más relevante en la definición de este último es que hace del deseo de autoconservación la pasión más básica de los seres humanos y de ahí infiere el derecho a todas las cosas para lograr ese fin. Con tal de preservarse, los seres humanos pueden hacer cualquier cosa. La autopreservación fundamenta la libertad absoluta. De tal manera que para Hobbes el “derecho” natural (una demanda subjetiva justificada absolutamente) se convierte en el origen de toda ley, orden y obligación.

Posteriormente, el filósofo inglés argumenta que la afirmación de que los seres humanos experimentan el deseo de autoconservación no puede separarse de la afirmación moral de que a nadie debería reprochársele el seguir este deseo, cuya premisa adicional es que deberíamos reconocer también el derecho de los demás a autoconservarse. Y este derecho a la autoconservación nos lleva al deber de procurar la paz y la seguridad. De tal modo que la conservación de la vida es el principio ético político, axiológico y normativo, que se encuentra en la base del planteamiento filosófico de Hobbes. Es la base de la dimensión normativa de su reflexión sobre la legitimidad. Precisamente el estado de naturaleza es a largo plazo intolerable porque no garantiza al ser humano la consecución del *primum bonum*, que es la vida, pues el estado de naturaleza, como esfera de la libertad natural, se caracteriza por la existencia no de deberes, sino de derechos, entre los que sobresalen el derecho a la vida y el derecho sobre todas las cosas indispensables para la conservación de la vida. En el estado de naturaleza no hay patrones objetivos de acción, cada quien es el propio juez de sus acciones, cada quien es su propio intérprete del derecho natural y de las leyes de naturaleza. Nadie tiene obligación de obedecer a otro, cada quien es su propio soberano. Con lo cual caemos inevitablemente en la inseguridad, en el caos, en el desorden, en la anarquía, que ponen en peligro la conservación de la vida.

De tal manera que, para proteger la vida, el bien supremo, los seres humanos se ponen de acuerdo, hacen un *contrato* para *transferir voluntariamente* casi todos sus derechos y su poder soberano a otros para que la vida les sea preservada. Para Hobbes, el poder político sólo se puede legitimar pensando en un acuerdo contractual que implica tanto el abandono y la *transferencia del derecho* de

cada uno como la *renuncia voluntaria* por parte de cada individuo a la libertad natural. Esto es, para establecer el poder soberano como fundamento y garantía última de la paz civil cada uno de los pactantes *renuncia* a su derecho a gobernarse por sí mismo y decide *autorizar* las acciones del gobernante soberano como si fuesen las propias, es decir, lo asume como su representante. En esencia, *el pacto social es una convención de autorización* en la cual los súbditos son los autores de un querer político y el soberano es el actor del mismo. Bajo esta idea resulta que la *obligación* de obedecer al soberano es *autoimpuesta* por los individuos, por los súbditos. *Lo único que puede legitimar la obediencia al soberano es la aceptación, el consentimiento, de los gobernados.* Pero no cualquier tipo de consentimiento, sino básicamente el que se sustenta en la regla de la *reciprocidad*, que le da un carácter de justo a la limitación a la libertad individual. Y no podía ser de otra manera bajo los supuestos hobbesianos de que todos son iguales, y por lo tanto nadie tiene un derecho natural a mandar.

Para Hobbes, la base racional de la obediencia y respeto a la autoridad es la presunción, el cálculo que nos permite la razón, de que de ello se seguirá un resultado ventajoso para los individuos: la seguridad. Entre gobernantes y gobernados se establece, a través del pacto, *un intercambio de obediencia por protección*: los gobernados están obligados a obedecer *mientras* el gobernante proporcione protección a sus gobernados. De hecho, este es el límite racional de la obediencia: la autoconservación, como principio normativo último, es el límite de la obediencia al soberano.

En síntesis, el planteamiento normativo sobre la legitimidad en Hobbes descansa en dos principios: El primero y fundamental es el derecho que tiene cada individuo a conservar su vida. El segundo y derivado es que el poder político sólo está legitimado cuando se basa en la aceptación libre de los gobernados.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. *Política*. México, UNAM, 2000.
- Attili, Antonella. *Artificium. Categorías de la política moderna*. México, Ediciones Coyoacán, 2009.
- Ávalos Tenorio, Gerardo. *Leviatán y Behemot. Figuras de la idea de Estado*. México, UAM-X, 1996.
- Berlin, Isaiah. *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid, Alianza, 2008.
- Bobbio, Norberto y Michelangelo Bovero. *Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*. México, FCE, 1986.
- Bobbio, Norberto. "El modelo iusnaturalista" en *Estudios de historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci*. Madrid, Debate, 1991.
- Bobbio, Norberto. "Hobbes y el iusnaturalismo" en *Estudios de historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci*. Madrid, Debate, 1991.
- Bobbio, Norberto. *El problema del positivismo jurídico*. Buenos Aires, EUDEBA, 1965.
- Bobbio, Norberto. *Liberalismo y democracia*. Buenos Aires, F.C.E., 1992.
- Bobbio, Norberto. *Norberto Bobbio: el filósofo y la política (Antología)*. Estudio preliminar y compilación de José Fernández Santillán, México, FCE, 1997.
- Bobbio, Norberto. *Thomas Hobbes*. México, FCE, 1995.
- Bochenski, J.M. *Introducción al pensamiento filosófico*. Barcelona, Herder, 1992.
- Camps, Victoria. *Introducción a la filosofía política*. Barcelona, Crítica, 2001.
- Chevallier, Jean Jacques. *Las grandes obras políticas. Desde Maquiavelo hasta nuestros días*. Santa Fé de Bogotá, Temis, 1997.
- Coicaud, Jean-Marc. *Legitimidad y política. Contribución al estudio del derecho y de la responsabilidad política*. Sante Fe, Homo Sapiens, 2000.
- Díaz, Elías. *Curso de filosofía del derecho*. Madrid, Marcial Pons, 1998.
- Düring, Ingemar. *Aristóteles*. México, UNAM, 1990.
- Fernández Santillán, José F. *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*. México, FCE, 1996.

- Fernández, Eusebio. "El iusnaturalismo" en *El derecho y la justicia*. Edición de Ernesto Garzón Valdés y Francisco J. Laporta, Madrid, Trotta-CSIC, 2000.
- García Morente, Manuel. *Lecciones preliminares de filosofía*. México, Porrúa, 1994.
- Garzón Valdés, Ernesto. "Derecho y moral" en *El derecho y la justicia*, Edición de Ernesto Garzón Valdés y Francisco J. Laporta, Madrid, Trotta-CSIC, 2000.
- Goldsmith, M.M. *Thomas Hobbes o la política como ciencia*. México, FCE, 1988.
- Guerrero, Ana Luisa. *Filosofía política y derechos humanos*. México, UNAM, 2002.
- Gutiérrez Castañeda, Griselda. *Democracia posible. El diseño político de Max Weber*. México, Ediciones Coyoacán, 1994.
- Hernández, José María. *El retrato de un dios mortal. Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*. Barcelona, Anthropos, 2002.
- Hervada, Javier. *Síntesis de historia de la ciencia del derecho natural*. Navarra, Eunsa, 2006.
- Hobbes, Thomas. *Behemoth*. Madrid, Tecnos, 1992.
- Hobbes, Thomas. *De Cive*. Madrid, Alianza, 2000.
- Hobbes, Thomas. *Elementos de Derecho Natural y Político*. Madrid, Alianza, 2005.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México, FCE, 1990.
- Janine Ribeiro, Renato, "Thomas Hobbes o la paz contra el clero" en *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Buenos Aires, CLACSO, 2003.
- Jongitud Zamora, Jacqueline. "Legalidad, legitimidad y legitimación. Implicaciones éticas" en *Problemas contemporáneos de la filosofía del derecho*, coordinado por Enrique Cáceres, Imer. B. Flores, Javier Saldaña y Enrique Villanueva, México, UNAM, 2005.
- Kelsen, Hans. *¿Qué es justicia?* Barcelona, Planeta-Agostini, 1993.
- Kelsen, Hans. *Contribuciones a la Teoría Pura del Derecho*. México, Fontamara, 2003.
- Kersting, Wolfgang. *Filosofía Política del Contractualismo Moderno*. México, DAAD/INSTITUTO GOETHE/UAM-I/Plaza y Valdés, 2001.
- Lord, Carnes. "Aristóteles" en *Historia de la filosofía política*. México, FCE, 2000.

- Lukac de Stier, María L. "Lenguaje, razón y ciencia en el sistema hobbesiano" en *Diánoia*, Núm. 37, México, UNAM-FCE, 1991.
- MacIntyre, Alasdair. "La racionalidad de las tradiciones" en Ambrosio Velasco (comp.). *Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX: Filosofía, historia y tradición*. México, UNAM, 1999.
- Macpherson, C.B. *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Barcelona, Fontanella, 1979.
- Maestre, Agapito. "¿Cómo leer a los clásicos?", *Metapolítica*, enero-marzo, 2000.
- Malem Seña, Jorge F. "La obediencia al derecho" en *El derecho y la justicia*, Edición de Ernesto Garzón Valdés y Francisco J. Laporta, Madrid, Trotta-CSIC, 2000.
- Morales, Cesáreo. *¿Hacia dónde vamos? Silencios de la vida amenazada*. México, Siglo XXI, 2010.
- Mouffe, Chantal. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona, Paidós, 1999.
- Negretto, Gabriel L. "La política como teología secularizada. Una interpretación del *Leviatán* de Hobbes" en *Revista Internacional de Filosofía Política*, Nº 20, Madrid, UAM-UNED, diciembre 2002.
- Oakeshott, Michael. *El racionalismo en la política y otros ensayos*. México, FCE, 2000.
- Palombella, Gianluigi. *Filosofía del derecho moderna y contemporánea*. Madrid, Tecnos, 1999.
- Pérez Luño, Antonio-Enrique. "Seguridad jurídica" en *El derecho y la justicia*. Madrid, Trotta-CSIC, 2000.
- Pousadela, Inés M. "El contractualismo hobbesiano" en *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Buenos Aires, CLACSO, 2003.
- Rabotnikof, Nora. *Max Weber: Desencanto, política y democracia*, México, UNAM, 1989.
- Recasens Siches, Luis. *Historia de las doctrinas sobre el contrato social*. México, UNAM, 2003.

- Rendón Alarcón, Jorge. "Introducción" en *Filosofía política: sus clásicos y sus problemas actuales*. México, Juan Pablos/UAM-I, 2007.
- Ruiz Miguel, Alfonso. *Una filosofía del derecho en modelos históricos*. Madrid, Trotta, 2002.
- Sabine, George H. *Historia de la teoría política*. México, FCE, 2002.
- Salazar Carrión, Luis. "Hobbes y Spinoza frente a los desafíos de la modernidad" en *Diánoia*, Núm. 41, México, UNAM-FCE, 1995.
- Salazar Carrión, Luis. *El síndrome de Platón. ¿Hobbes o Spinoza?* México, UAM-A, 1997.
- Salazar Carrión, Luis. *Para pensar la política*. México, UAM-I, 2004.
- Schmitt, Carl. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. México, UAM-A, 1997.
- Serrano Gómez, Enrique. *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*. Barcelona, Anthropos/UAM-I, 1994.
- Serrano, Enrique. *Filosofía del conflicto político. Necesidad y contingencia del orden social*. México, UAM-I/Miguel Ángel Porrúa, 2001.
- Shapiro, Ian. *Los fundamentos morales de la política*. México, Colmex, 2007.
- Smith, Steven B. *Hegel y el liberalismo político*. México, Coyoacán, 2003.
- Strauss, Leo. *La ciudad y el hombre*. Buenos Aires, Katz, 2006.
- Strauss, Leo. *La filosofía política de Hobbes*. Buenos Aires, FCE, 2006.
- Truyol y Serra, Antonio. *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. 2. Del Renacimiento a Kant*. Madrid, Alianza, 1982.
- Velasco, Ambrosio (comp.). *Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX: Filosofía, historia y tradición*. México, UNAM, 1999.
- Velasco, Ambrosio. "La revolución hobbesiana" en *Filosofía natural y filosofía moral en la modernidad*. (comps.) Laura Benitez, Zoraya Monroy y José A. R., México, UNAM, 2003.
- Villoro, Luis. *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México, FCE/El Colegio Nacional, 1992.

Villoro, Luis. *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México, FCE/El Colegio Nacional, 1997.

Weber, Max, *Economía y sociedad*. México, FCE, 2002.

Zarka, Yves Charles. *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Barcelona, Herder, 1997.

Zolo, Danilo. "La 'tragedia' de la ciencia política", *Metapolítica*, septiembre-octubre, 2006.

Zolo, Danilo. *Democracia y complejidad. Un enfoque realista*. Buenos Aires, Nueva visión, 1994.