



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES CAMPUS ACATLÁN

**DEFINICIÓN DEL CONCEPTO DE HEGEMONÍA ENTRE HOBBS Y
HEGEL. ANÁLISIS TEÓRICO DE LAS BASES POLÍTICAS DE LA
FILOSOFÍA MODERNA**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA
PRESENTA**

MOISÉS MARTÍNEZ ORTIZ

ASESOR DE TESIS

DR. LUIS ANTONIO VELASCO GUZMÁN

México, octubre de 2015



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.

Índice

Introducciónpág. 6

Capítulo 1. *La concepción del Estado y de la hegemonía en Hobbes*

Introducción al capítulo.....pág. 15

1.1.- La importancia de la naturaleza humana en la teoría política de Hobbes.....pág. 16

1.2.- Los componentes básicos del hombre y su relación con la construcción del Estado....pág. 28

1.3.- La hegemonía como resultado de la constitución del Estado.....pág. 41

Capítulo 2. *La hegemonía en la propuesta política de Hegel*

Introducción al capítulo.....pág. 56

2.1.- Hegel y su concepto de naturaleza humana.....pág. 57

2.2.- La problemática del reconocimiento y la paradoja del Amo y el Esclavo.....pág. 72

2.3.- El Estado hegeliano. La hegemonía como respuesta frente a la disyuntiva sociedad-sujeto.....pág. 86

Capítulo 3. *Diferencias y similitudes entre Hobbes y Hegel. Cómo aparece la hegemonía en la propuesta hobbesiana y hegeliana*

3.1.- Naturaleza humana.....pág. 103

3.2.- Origen y necesidad del Estado.....pág. 107

3.3.- Hegemonía.....pág. 113

A manera de conclusión.....pág. 120

Bibliografía.....pág. 122

Esta investigación fue realizada gracias al Programa de Apoyo a la Investigación para el Desarrollo y la Innovación (PAIDI) de la FES Acatlán de la UNAM “Filosofía Moderna: las bases de la modernidad”, proyecto coordinado por el Dr. Luis Antonio Velasco Guzmán

Agradecimientos.

La presente tesis no hubiera sido posible sin la ayuda y la participación de muchas personas. Agradecer la participación de cada una llevaría varias páginas, posiblemente la extensión del presente trabajo. No obstante, eso no es impedimento para extender un sencillo reconocimiento a quienes son parte de este logro.

En primer lugar, deseo dar gracias a Dios, pues en Su misericordia me permitió completar el arduo camino de una licenciatura, cuando hay tantos que no pueden lograrlo, por las circunstancias que se quiera. Padre Bueno, ante todo esto es tuyo y a Ti sea dada la gloria por siempre.

En el mismo sentido, agradezco infinitamente a mis padres, Dominga Felipa Ortiz López y Jacinto Martínez Cruz, por su inmenso apoyo a lo largo de todo este proceso. Gracias por su respaldo y amor y por siempre creer en mí, a pesar de muchas cosas. Los amo y sólo puedo decir que lo que soy ahora no sería posible sin su respaldo y atención.

Agradezco también a mis hermanos, Jacinto y Saúl. Ustedes fueron ejemplo para mí, en su dedicación al estudio y a la obtención de una carrera. Quiero decirles que los admiro profundamente por su tesón y dedicación. Asimismo, externo mi agradecimiento a mi cuñada Priscila, ya que un poco en serio y un poco en broma siempre junto con Saúl, me han impulsado hacia adelante. A los tres, los quiero mucho y gracias por las observaciones, las porras y por los jalones de oreja.

Una tesis no es posible sin que haya antes un proceso de aprendizaje. A este proceso se le denomina carrera universitaria y durante el ejercicio de la misma se tiene la oportunidad de conocer a diferentes profesores, con distintos puntos de vista y especialidades. Considero que el contacto con todos ellos ha enriquecido mis puntos de vista, por lo que me permito agradecer a quienes tuve la fortuna de tener como profesores. Sin ellos, es muy posible que el presente trabajo fuera solamente una quimera.

Agradezco especialmente a mi asesor, el Dr. Luis Antonio Velasco Guzmán, por la confianza depositada en este proyecto. El Dr. Velasco fue quien me invitó a participar como becario con la presente tesis. Asimismo, sus observaciones fueron muy importantes para moldear el proyecto inicial hasta su versión final. Una parte importante del presente

texto se debe a la atención que le brindó mi asesor, quien me dirigió con mucha paciencia y con gran constancia. Por todo ello, le estoy muy agradecido.

Al mismo tiempo agradezco las observaciones y los comentarios de parte de los sinodales, quienes se tomaron el tiempo para leer y comentar esta tesis. Gracias al dr. Arturo Ramos Argott, a los maestros Raúl Piña Zamora y Paola Rochón Herrera y a la licenciada Mónica Marcela Maya Castro por la atención y los comentarios prestados a este trabajo.

Finalmente, la experiencia al interior de la carrera no sería la misma sin la convivencia con quienes han hecho el mismo camino. En este sentido agradezco a la amistad con la que me han honrado Francisco, Guillermo, Alejandra, Richard, Mike, Paulina, Monsterrat, Teresa, por mencionar sólo algunos, de quienes estoy seguro en breve estarán haciendo o ya están en el mismo proceso de titulación. Su compañía me ha sido invaluable, así como los ratos de esparcimiento y de estudio. Asimismo, deseo agradecer a quienes a pesar de no ser de mi generación, han estado al pendiente de los avances de este trabajo y me han respaldado ya sea con comentarios, ya sea con una sonrisa o una palabra de aliento. Es el caso de Alejandro Keith, Sofía, Diana, Susana, Vanessa, Ruth, Daniel, Abril. Muchachos, gracias por dedicar un poco de su tiempo para escuchar las quejas y los avances de este trabajo. También deseo externar mi gratitud hacia los chicos a quienes tuve el honor de ayudar como asesor, así como a sus compañeros de generación. Gracias a Elsy, a Belén, a Carlos, a César, a Adán, a Mariana, a Mariola, a Bismarck y a Saúl. También agradezco a Ileana, a Loreley, a Ricardo Jácome, a Jessica, a Pedro, a Axel y la lista podría seguir. No obstante, quiero decirles que me honra su amistad y que espero haber sido de utilidad en cuanto a ayudarles en los inicios de la carrera.

A todos, muchísimas gracias. Siempre estaré en deuda con ustedes.

Introducción general a la tesis.

En el estudio de la filosofía política, el concepto de hegemonía, entendida ésta como la forma en que se manifiesta el dominio de la sociedad por cierto sector de la misma y que he tenido a bien estudiar en la presente tesis es de gran importancia, ya que permite analizar de una manera más cercana las relaciones que hay entre los aparatos de gobierno y la sociedad. Sin embargo, estos estudios se han enfocado principalmente en el fenómeno de la hegemonía en las sociedades del siglo XX, ya que este término conceptual se desarrolló a principios del siglo mencionado, como una forma de abordar la manera en que las sociedades capitalistas ejercen esta dominación. En otras palabras, el fenómeno que engloba al concepto hegemonía en cierto momento puede dar lugar a pensar que solamente se ha manifestado en un marco temporal muy concreto, específicamente hablando el siglo XX.

El propósito principal de la presente tesis es mostrar hasta qué punto se puede hablar de un concepto contemporáneo como lo es la hegemonía, en autores que desde un punto de vista temporal poco tienen que decir en cuanto a la problemática que conlleva el estudio del mencionado concepto. En concreto, hacemos referencia a autores de corte moderno, es decir, a ciertos pensadores que en la elaboración de una propuesta política hacen uso de ciertos elementos como el Estado para cimentar una visión propia en cuanto a la relación entre el individuo y la sociedad. Dicho de otro modo, se trata de propuestas distintas a las establecidas por la antigüedad, que tienen su punto de partida en ella pero que en definitiva tratan de romper con esa formas de ver a la política y en el camino hay una elaboración teórica totalmente distinta, la cual permite de alguna forma dar una nueva fisonomía a las sociedades que emergen del Medievo, pues es claro que estas sociedades así llamadas modernas poco tienen que ver con las sociedades que les preceden. No obstante, una pregunta parece saltar en este punto: ¿es posible aplicar a autores modernos las mismas medidas conceptuales que usan pensadores contemporáneos a un concepto que se configura en el siglo XX? En otras palabras: ¿se puede hablar de hegemonía en el discurso teórico de pensadores modernos como los autores que se abordan en el presente estudio, a saber, Thomas Hobbes y G. W. F. Hegel?

El cuestionamiento anterior cobra mayor relevancia si se piensa que el concepto hegemonía fue estructurado para tratar de dar una explicación a la forma en que se rigen las sociedades que tienen como rasgo distintivo una transformación de lo real y de satisfacción de las necesidades en un sistema de producción particular, que privilegia la propiedad privada y la subsecuente división de la sociedad en clases o estamentos, dependiendo de la capacidad de unos de posesión de los medios de satisfacción de las necesidades y de otros de encargarse del trabajo manual, es decir, de trabajar para quienes se encuentran en posesión de estos medios. En otras palabras, el concepto hegemonía nace de la necesidad de estudiar las relaciones entre el Estado así llamado capitalista, la sociedad que se desenvuelve en esta forma de transformación de lo real y los sujetos o individuos que conforman a esta sociedad. Con ello, se trata de explicar los fenómenos que surgen a partir de la interacción de las clases sociales en el Estado capitalista. Asimismo, con este concepto se hace patente que al interior del mencionado Estado hay una dominación de un grupo social, que detenta el mando gracias a que tiene la capacidad de mostrarse como el grupo representante de la sociedad en su conjunto, garantizando con ello la cohesión social y facilitando la gobernabilidad y el mejor manejo de sus intereses particulares, pues éstos últimos son mostrados a las mayorías como intereses de conjunto.

Ahora bien, la hipótesis que se maneja en el presente trabajo es que los lineamientos generales en cuanto a la hegemonía no son exclusivos del estudio de la sociedad capitalista. De hecho, este tipo de sociedad se entiende mejor si se voltea la mirada hacia las propuestas que se realizan desde la modernidad, Es decir, no basta sólo con iniciar el estudio del concepto hegemonía desde el siglo XX, pues se estaría pasando por alto que el origen del Estado se remite a las propuestas elaboradas durante la época moderna, razón suficiente para iniciar el rastreo del concepto hegemonía desde la óptica de las propuestas teóricas de la modernidad. Con ello se da pie a postular que las características propias del estudio de la hegemonía en el Estado capitalista no son exclusivas de este estudio, sino que pueden trasladarse a otras propuestas teóricas, que en cierto sentido se encuentran distantes de la corriente de pensamiento en donde surgió el estudio de la hegemonía. Sin embargo, los lineamientos generales en cuanto a la hegemonía serán utilizados para nuestro análisis.

Una vez que hemos delineado la hipótesis a seguir, falta saber en qué autores podemos iniciar nuestro acercamiento, ya que la época moderna es muy profusa en relación a pensadores y propuestas. Con esto quiero dar a entender que el elegir a un autor para emprender un estudio semejante es muy complicado, dado que la teorización acerca de la filosofía política es un asunto que en ciertas ocasiones se encuentra a la sombra de consideraciones epistémicas, lógicas e incluso de antropología filosófica. No obstante, al hacer el estudio pertinente, encontré que estas consideraciones son parte de la propuesta teórica de los autores a los que me acerqué, o sea, las cuestiones epistémicas, lejos de estar alejadas de la teoría política, ayudan a que la postulación de la política cobre mayor fuerza, pues ofrece una mejor posibilidad de entender en su total dimensión la postulación teórica en cuanto a lo político. En el mismo sentido, responder la pregunta acerca del hombre cobra mayor notoriedad, puesto que es el punto de partida para el desarrollo de la teorización acerca de lo político.

Con esto como base, podemos ahora introducir a los autores que he elegido para iniciar el presente estudio de la hegemonía en las propuestas políticas de la modernidad. Estos autores son Thomas Hobbes y G. W. F. Hegel. El lector se preguntará por qué razón he tomado a estos dos autores para emprender el presente estudio, siendo que la modernidad tiene varios autores que tienen en su haber algún tratado de filosofía política.

La respuesta a este cuestionamiento se encuentra en la forma en que en ambos pensadores se encuentra latente el concepto hegemonía. Sin embargo, antes de llegar a este punto, conviene precisar, aunque sea de manera somera, las propuestas de ambos filósofos, ya que una introducción a estos pensadores nos ayudará a entender el porqué de la elección.

Como ya hemos mencionado, la modernidad cuenta con varios autores, quienes tienen en su haber algún tratado dedicado al estudio de la filosofía política. Es decir, las propuestas en torno a la organización de la sociedad moderna son variadas, tomando en cuenta que es un período nuevo en donde se trata de sentar las bases para una mejor relación entre los individuos y la sociedad. No obstante, estas propuestas no siempre se elaboraron en condiciones de paz, sino que en ocasiones surgieron como respuesta a las conmociones que experimentaron algunos países europeos en el siglo XVII y sobre todo a fines del siglo XVIII y principios del XIX. En este aspecto, los pensadores que vivieron este tipo de

acontecimientos se dieron a la tarea de tratar de encontrar soluciones a este tipo de problemas. En concreto, Thomas Hobbes es uno de los pensadores que inician con el estudio de la importancia que tiene el Estado en la vida social.

Para el autor del Leviatán, las continuas luchas al interior de la sociedad no es sino el reflejo de la naturaleza propia del hombre. Es decir, siguiendo la tradición de los premodernos, Hobbes señala que el hombre posee una naturaleza, entendiéndose ésta como una forma de manifestación del hombre en cuanto a su relación con los otros seres que están alrededor de él. Sin embargo, la forma en que el ser humano efectúa esas relaciones no son con mucho las más cordiales. Hobbes piensa que en el hombre hay un impulso constante para luchar en contra de aquello que amenace su existencia física, ya sea algún animal u otros hombres. Las razones que invoca el pensador inglés para justificar este tipo de comportamiento son la necesidad del hombre de asegurar su posición preponderante entre los demás hombres. La necesidad anterior se entiende mejor si se añade el componente básico de todo ser humano, sea que viva en una sociedad civilizada o en una comunidad primitiva: el miedo.

En este orden de ideas, la principal preocupación de Hobbes es saber cómo se puede establecer una sociedad pacífica, si de entrada el hombre parece ser incapaz de lograr que haya una sociedad. Lo anterior se desprende de la postulación del miedo como ingrediente básico de la naturaleza humana. En efecto, si el miedo es la emoción básica común a todos los hombres, es claro que cada ser humano sienta recelos de su compañero, pues es claro que entre ellos exista una mutua desconfianza y que en realidad estén más dispuestos a pelear entre ellos que a formar una comunidad. La intención de Hobbes en este aspecto es determinar hasta qué punto es factible pensar en que la formación de una sociedad es producto del ser humano en tanto creación, motivo por el cual nuestro primer autor realiza un rompimiento con la tradición que le precede, en donde se postula que el hombre es un animal político y por tanto un ser que en su naturaleza más íntima está dispuesto a formar sociedad con otros de su especie. Asimismo, la propuesta de Estado hobbeseano se basa en responder a la pregunta por la naturaleza del hombre. En otros términos, el miedo en la teoría hobbeseana no es un miedo salido de la nada, sino que obedece a ciertas características del hombre, que Hobbes rastrea a fin de dar un mayor soporte a su propuesta

sobre el Estado. Digamos que la naturaleza humana es el punto de partida sobre el cual nuestro primer autor basa su análisis sobre el Estado y la necesidad de contar con un organismo fuerte, que pueda propiciar un ambiente de paz entre los hombres. No es casualidad entonces que Hobbes dedique los primeros capítulos de su texto *Leviatán* a la investigación sobre el hombre, puesto que aquí se encuentra el punto de arranque de toda la teoría política que desarrolla a lo largo de este texto. En menor medida, estas preocupaciones se ven de igual forma en el texto *De cive*, pero podemos afirmar que la propuesta sobre la necesidad de un gobierno fuerte, capaz de imponerse a la sociedad se puede rastrear incluso en los primeros escritos hobbeseanos.¹ Podemos señalar que la preocupación hobbeseana en cuanto a la naturaleza humana y el Estado surge desde la juventud del propio Hobbes, cobrando mayor cuerpo teórico conforme el pensador inglés delimita estas preocupaciones, lo que nos da como resultado la teoría política completa contenida en el *Leviatán*.

En el caso de nuestro segundo autor, la dinámica hegeliana en cuanto a la sociedad es un tanto distinta, puesto que transcurren muchos años desde la época de Hobbes y el tiempo en el que nuestro segundo autor vive y desarrolla su obra. Sin embargo, es interesante señalar que al igual que Hobbes, la época en la que Hegel escribe su obra filosófica está marcada por acontecimientos que no pueden considerarse en modo alguno pacíficos. Por el contrario, la mención de la Revolución Francesa, iniciada en 1789, junto con sucesos como la guerra de independencia de las trece colonias norteamericanas, nos hacen pensar en que la postulación hegeliana acerca del Estado tengan ciertas variantes, pero que al mismo tiempo permiten que haya una especie de continuidad entre Hobbes y el pensador alemán, a pesar de la temporalidad tan grande que hay entre estos autores.

¹ La propuesta hobbeseana acerca de un gobierno fuerte, capaz de conducir a una sociedad hacia la paz, no es solamente exclusiva del *Leviatán*. Por el contrario, Hobbes ya está pensando en esa solución desde su juventud. Como ejemplo se tiene el estudio de Hobbes a Cornelio Tácito, autor romano que describe el gobierno de Augusto, el primer emperador romano. Justamente en el análisis que Hobbes hace de Tácito surgen los tópicos desarrollados en obras posteriores, como por ejemplo la necesidad de la dirección de un solo individuo, la inconveniencia del gobierno democrático, las bondades de la monarquía, etc. Es decir, en el joven Hobbes se tiene ya una primera impresión de la necesidad de un Estado en donde éste tenga la capacidad de dirigir el destino de la sociedad, aunque en este primer desarrollo de su teoría el lugar del Estado lo ocupa Augusto como el hombre que se encarga de terminar con la anarquía producto de las guerras civiles y trae a Roma la paz y la prosperidad. Cfr. Jiménez Colodrero, Andrés, "El Discurso sobre Tácito (el "Augusto" de Hobbes)" en *Thomas Hobbes. Discursos Histórico Políticos*, Buenos Aires, Gorla, 2006, pág. 20-28.

La continuidad de la que hablo se visualiza de mejor forma si atendemos al hecho de que tanto Hobbes como Hegel elaboran sus propuestas en medio de convulsiones en el seno de las sociedades en donde habitan. Esto quiere decir que tanto Hobbes como Hegel tienen la facultad de teorizar y de elaborar sus propuestas gracias en buena parte a las conmociones que observan en sus respectivas sociedades. Hegel, además, tiene el añadido que realiza su construcción teórica no solamente con la Revolución Francesa como telón de su época, sino que teoriza sobre el Estado en un momento histórico en el que Alemania no es un Estado (alcanzaría la unificación en 1870). Es decir, Hegel no sólo teoriza sobre el Estado, también tiene la capacidad de proponer una organización teórica sobre el Estado con miras a trascender el contexto histórico en donde realiza su propuesta teórica.

Ahora bien, acerca de la forma en que Hegel inicia su recorrido en cuanto al Estado es más complejo, pues la terminología que utiliza es un tanto oscura, a tal grado que es ocasiones termina por confundir a quien se acerque al texto hegeliano. Un ejemplo de ello lo tenemos en el término *autoconciencia*, término que en Hegel es el equivalente a *hombre, individuo o sujeto*. De ahí que en una primera lectura sea complicado saber que cuando Hegel se refiere a un hombre como autoconciencia, en realidad está hablando de un individuo con todos los atributos que tiene un individuo en tanto es ser humano. No obstante, una lectura más cercana permite al lector percatarse que el objeto de estudio del pensador alemán es el hombre mismo. Hegel lo que hace es enfocarse en mostrar aspectos del hombre desde una perspectiva tan cercana, que termina por confundir a quien se acerca por primera vez a sus escritos. El ejemplo más cercano de lo anteriormente dicho es la concepción política hegeliana, la cual tiene la particularidad de referirse en un primer momento al sujeto como “autoconciencia”, dificultando con ello el acercamiento a la teoría política propuesta por Hegel. Pensando en ello, además de las lecturas de textos como *Fenomenología del espíritu*, *Filosofía del derecho* y *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, todos textos del corpus hegeliano, se presta especial atención a autores que han realizado un acercamiento a la propuesta hegeliana, como Alexandre Kojève, Francis Fukuyama y Pierre Hassner, cuyos trabajos en torno a la obra hegeliana dan más luz en cuanto a los postulados políticos propuestos por nuestro segundo autor.

Ha de señalarse que en Hegel, como en Hobbes, la teorización elaborada apunta a la construcción de una sociedad en donde se haga presente la finalidad propuesta por Hegel, es decir, la concretización del espíritu absoluto. La política, si se mira desde ese punto de vista, es el ámbito en donde los hombres pueden ver manifestado al espíritu, pues el espíritu del que se habla no es sino la forma en que cada sociedad se ve a sí misma, es decir, lo que es el espíritu se materializa en la forma de vida de cada pueblo. Como tal, las distintas formas de concepción de una sociedad en cuanto a elementos como la moral, la religión, el arte, etc., no son sino partes constitutivas de un mismo elemento, a saber, el espíritu que se concretiza en cada manifestación real, por llamarla de alguna forma. El propósito principal del espíritu es poder concretizarse en una sociedad que haya realizado el tránsito desde una comunidad presocial, pasando por las civilizaciones de la antigüedad hasta el punto en que se pueda hablar de una comunidad en donde el espíritu sea un ente que no se encuentre en la abstracción, sino que se vea reflejado en las producciones e instituciones que el hombre ha creado. La forma en que Hegel piensa que la sociedad ha logrado la concretización del espíritu es cuando en esta sociedad hay un acceso de sus ciudadanos al reino de la libertad. Es decir, el espíritu no se hace presente en cualquier sociedad, sino en aquella en donde el reino de la libertad tiene plena concreción. No obstante, Hegel se da cuenta que para lograr el establecimiento de la libertad en la sociedad, primero hay que rastrear los orígenes de los Estados premodernos, pues solamente así se puede desmenuzar el por qué estos Estados no consiguieron que el espíritu se manifestara con fuerza, sino que solo fueron aproximaciones e intentos serios de lograr que el espíritu tomara un papel más concreto y menos abstracto. Para lograr este análisis, Hegel se sirve de la historia y se percata que ésta, al igual que la política, tiene una finalidad, que es registrar el paso de la humanidad desde los inicios de las sociedades hasta la época en donde Hegel realiza su trabajo teórico. En esas circunstancias, se vuelve muy importante el formular en el trabajo de Hegel la posibilidad de que, similar a Hobbes, haya un acercamiento a la pregunta antropológica por el hombre. Es decir, en Hegel también habría la posibilidad de proponer un primer momento en donde el hombre tenga contacto con otros de su misma especie, pero en este contacto habría ya ciertas diferencias que permitan distinguir la propuesta hegeliana de la hobbeseana.

Con base en lo anterior, he dispuesto que la tesis se encuentre dividida en tres capítulos, los cuales están dedicados a explorar la problemática de la hegemonía en el corpus político de

Hobbes y de Hegel, pues desde mi punto de vista en estos dos autores es posible visualizar que este concepto se puede rastrear en sus teorías acerca de la sociedad y el papel que juega el Estado en cada propuesta. Como tal, el primer capítulo está orientado a analizar la propuesta de Estado en Hobbes, pues cronológicamente es el pensador que sintetiza sus ideas políticas en un texto hoy indispensable para el estudioso de las cuestiones de la sociedad y el Estado: el *Leviatán*. Considero que este texto es fundamental para comprender la propuesta hobbeseana del Estado. Asimismo, para respaldar la interpretación del texto hobbeseano, se recurre a la revisión del texto *De Cive*, texto del propio Hobbes ya que aquí hay también referencias con respecto a la visión que Hobbes plantea con respecto al hombre, a la sociedad y al Estado. Hay que destacar también el estudio de pensadores que se han dedicado al estudio de Hobbes, los cuales decidí incluir también en la presente tesis, ya que sin estos antecedentes el estudio de la propuesta de nuestro primer autor hubiera sido más complejo. Por dicha razón, además de Hobbes, se recurre también al apartado titulado *Thomas Hobbes*, de Laurence Berns; el libro dedicado a Hobbes, del mismo nombre que el artículo anterior y escrito por Norberto Bobbio, así como el texto de Carl Schmitt *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Considero que en el estudio de estos autores encontré una mayor comprensión de la propuesta hobbeseana, la cual se refleja en el tratamiento que hice con respecto al Estado propuesto por Thomas Hobbes.

Con respecto a Hegel, he señalado la dificultad que conlleva el estudio de este pensador, debido a la profundidad de su propuesta y a que algunos términos utilizados en sus textos llevan a cierta confusión y con ello a diversas interpretaciones. Sin embargo, esto no ha sido impedimento para abordar la concepción política hegeliana a través de los textos *Filosofía del derecho* y *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. No obstante, para tener un mejor panorama de la concepción de Hegel sobre el Estado, se ha recurrido al estudio que hace Pierre Hassner sobre la propuesta del Estado hegeliano y que lleva por título *G.W.F. Hegel*. Desde la perspectiva de Hassner se rastrea la importancia del concepto de *reconocimiento* propuesto por el propio Hegel y para arrojar más luz sobre el mismo se recurre a la interpretación de Francis Fukuyama y de Jean Hyppolite, ya que considero que en el estudio de la propuesta hegeliana en relación con el Estado, el *reconocimiento* juega

un papel fundamental al momento que se aborda un estudio con respecto a los orígenes del Estado moderno. Esa es la temática del segundo capítulo.

Sin embargo, el estudio de la hegemonía como concepto en la modernidad no queda completo sin la definición del mismo. Por tanto, recurro al estudio realizado por la Dra. Ana María Rivadeo sobre este concepto, ya que es a partir de los puntos importantes que enuncia esta autora en donde podemos nosotros comenzar a hacer un rastreo del concepto a tratar en las teorías políticas de Hobbes y Hegel. Es necesario aclarar que la definición del concepto hegemonía estará incluido en el primer capítulo del presente escrito y se retomará a lo largo de nuestra investigación. El tercer capítulo contendrá un comparativo entre las propuestas de Hobbes y Hegel, así como las conclusiones a las que se lleguen durante este estudio.

Como se ve, la presente tesis es un tanto ambiciosa, pues pretende abordar un concepto que surgió para estudiar ciertas características de la sociedad de principios del siglo XX, que en estricto sentido poco tiene que ver con la época moderna y con sus autores. Sin embargo, un acercamiento a las propuestas de los pensadores modernos que estudio en este escrito y con el uso del propio concepto hegemonía como base para estudiar la propuesta de Estado tanto en Hobbes como en Hegel, nos mostrará que hablar de hegemonía en la modernidad es una cuestión más que plausible, puesto que en la construcción de la teoría del Estado es factible pensar que en efecto, se requiere de ciertas condiciones muy necesarias para que la teoría funcione. Por tanto, es menester indagar bajo qué condiciones se manifestaría la hegemonía, si en la teoría política hobbeseana y hegeliana hay algún indicio que nos permita afirmar que existen bases para hablar de ella, o por el contrario, en ninguno de estos dos autores hay bases suficientes para afirmar que hay un acercamiento a la hegemonía en la teoría del Estado que construyen los filósofos que se tratan.

Para iniciar nuestra investigación, comenzamos por analizar la teoría política de Thomas Hobbes, que dicho sea de paso es quien junto con Maquiavelo comienza a delinear las bases para la construcción de un Estado, el cual permita una mejor convivencia entre los individuos y de esta forma garantizar que la paz se manifieste al seno de la sociedad humana. Con ello en mente, Hobbes abre su teorización con la investigación acerca de la naturaleza humana y con este tópico se abre el primer capítulo de nuestra investigación.

Capítulo 1.

La concepción del Estado y de la hegemonía en Hobbes

Introducción

La primera parte del capítulo 1 se encuentra dirigida a mostrar la importancia que tiene para Hobbes el estudio y análisis de la naturaleza del hombre y cómo esta naturaleza tiene una influencia decisiva en la construcción de la teoría política propuesta por Hobbes. Para fundamentar este primer capítulo se recurre al texto *Leviatán*, de Hobbes, así como al capítulo *Thomas Hobbes*, de Laurence Berns, que se encuentra incluido en el texto *Historia de la filosofía política*, de Joseph Cropsey y Leo Strauss. La segunda parte del primer capítulo se encuentra dedicada a estudiar la manera en que la naturaleza humana, descrita con lujo de detalles por Hobbes y acotada en el apartado anterior, es el punto de partida para la conformación de las bases políticas del Estado Moderno. Asimismo, se analizará cómo Hobbes define los conceptos de *sociedad civil* y *persona*, y en qué sentido estas nociones son importantes para establecer el nuevo Estado. Para esta parte se revisarán los textos *Leviatán* y *De cive*, de Hobbes, así como el capítulo *Thomas Hobbes*, de Laurence Berns. La tercera parte del capítulo 1 está dirigida a mostrar en qué sentido se puede hablar del concepto *hegemonía* en el cuerpo teórico hobbeseano. Asimismo, se abordará la forma en que dicho concepto aparece y qué características tiene, a fin de establecer qué tipo de hegemonía está siendo considerada en el pensamiento de Hobbes y si tal concepto se refiere solamente a la dominación del Estado o por el contrario, el dominio que ejerce la persona Estado es fruto del pacto social entre los individuos creadores del mismo y la hegemonía es, paradójicamente, creación del propio hombre. En este sentido, se recurre a los textos

Leviatán y *De Cive*, de Hobbes; se utiliza también los textos *Thomas Hobbes*, de Norberto Bobbio, así como el apartado *Thomas Hobbes*, de Laurence Berns, cuyas referencias completas aparecen en la última sección de este trabajo. Para la mejor comprensión del concepto que se trata en este apartado y en general en el cuerpo de la tesis, se utiliza el texto *El marxismo y la cuestión nacional*, de Ana María Rivadeo.

1.1.- La importancia de la naturaleza humana en la teoría política de Hobbes.

Hobbes inicia su estudio acerca de la política y de la sociedad humana con una pregunta: ¿Qué es el hombre? Esta pregunta es de vital importancia, ya que a partir de la respuesta que da Hobbes, será la forma en la que el autor del *Leviatán* elaborará su teoría política. Bajo este supuesto, se vuelve necesario verificar la postulación hobbeseana acerca del ser humano.

Para Hobbes, el ser humano en su naturaleza más íntima es un ser que, de entrada, basa sus sentimientos y sus pasiones en la forma en la que percibe el mundo. A diferencia de otro pensador,² Hobbes postula que el hombre depende de la percepción que le da los sentidos para poder amoldar sus conocimientos acerca del mundo que le rodea. Esto queda claro cuando Hobbes advierte: “El origen... es lo que llamamos *sensación* (en efecto: no existe ninguna concepción en el intelecto humano que antes no haya sido recibida, totalmente o en parte, por los órganos de los sentidos). Todo lo demás deriva de este elemento primordial”.³

En este breve pasaje se puede vislumbrar que Hobbes no parte de la suposición de que se requiere de un elemento como el alma para la construcción de las emociones humanas. Lo que es más: para Hobbes las sensaciones que experimenta el ser humano son producto de la

² Con “otro pensador” se hace referencia a Descartes, ya que a pesar de ser un autor de corte moderno, su postulación acerca de la manera de elaborar el conocimiento es opuesta a la planteada por Hobbes. Para Descartes, los sentidos del hombre no son una fuente confiable para conocer al mundo. Es a través de la duda y del método propuesto por el propio Descartes como el hombre puede generar el conocimiento por medio de la razón, sin necesidad de depender en exceso de los sentidos humanos.

³ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Madrid, Sarpe, 1983, pág. 29.

influencia que tienen los sentidos sobre el intelecto humano, ya que es esta influencia la responsable de la formación de los diversos sentimientos y emociones humanos.

A la par con esta influencia se encuentra la exterioridad. En otras palabras, Hobbes propone que junto con la influencia que tienen los sentidos humanos, se encuentran los objetos exteriores al hombre y que son los responsables de proporcionar los estímulos que captan los sentidos humanos. Hobbes lo plantea de la siguiente forma:

“La causa de la sensación es el cuerpo externo u objeto que actúa sobre el órgano propio de cada sensación, ya sea de modo inmediato, como en el gusto o en el tacto, o mediatamente, como en la vista, el oído y el olfato; dicha acción, por medio de los nervios y otras fibras y membranas del cuerpo, se adentra por éste hasta el cerebro y el corazón y causa allí (...) esta apariencia o fantasía (...).”⁴

La apariencia que Hobbes señala en este pasaje es la *sensación*, o sea, es la percepción que surge del contacto de los objetos externos con los órganos perceptivos del hombre, como el ojo, el oído, etc. Hobbes piensa que a partir de la interacción de los objetos externos con los órganos del cuerpo se puede postular la existencia de las sensaciones y de las emociones en el ser humano. En este punto es interesante contemplar que Hobbes está en desacuerdo con las teorías anteriores a él, ya que según Hobbes estas teorías suponen que el objeto que percibe el hombre es solamente la fachada del “objeto en sí” al que no puede llegar el entendimiento humano. En otras palabras, dichas teorías postulaban un orden inherente en la naturaleza que el hombre no podía alterar debido a que las cosas estaban, de alguna forma, ya determinadas. En contraste, Hobbes señala que en realidad, los objetos son quienes, en combinación con los órganos sensoriales del hombre, dan a luz a las percepciones del humano y que así es posible llegar a una comprensión acerca del mundo.

En este orden de ideas, la teorización de Hobbes señala que es a partir del hombre que el mundo exterior a él puede ser abordado. Este pensamiento es importante para el desarrollo de la teoría política hobbesiana, debido a que para él, el hombre es capaz de crear, a semejanza de Dios, a un ente capaz de organizar a la sociedad. Sin embargo, antes de llegar

⁴ Hobbes, Thomas, *Op. cit.*, pág. 29.

a ese punto, conviene mencionar que las diferentes percepciones del hombre le ayudan a construir emociones, las cuales son las que definen su comportamiento.

Estas emociones, según el desarrollo que este filósofo hace, tienen su origen en la capacidad de las percepciones de “grabarse”, por así decir, en la memoria humana. Esta capacidad de quedarse por un largo tiempo da lugar a que el hombre acumule una serie de experiencias en la memoria, ocasionando con ello que el ser humano se convierta en un ser prudente y experimentado, según la descripción que hace nuestro autor acerca de esta cualidad humana.⁵

Por otro lado, el que el ser humano tenga la capacidad de acumular impresiones por medio de los sentidos hace que el propio hombre empiece a organizar dichas impresiones bajo lo que se denomina “discurso mental”. Este discurso es resultado de todas las experiencias sensibles que el hombre ha almacenado dentro de su memoria, motivo por el cual es necesario que dicha información se vea reflejada en la comunicación que el hombre establece para referirse a sus experiencias sensoriales. Es aquí donde encontramos el origen del *lenguaje*, característica que es importante señalar, ya que Hobbes piensa que a través del lenguaje el hombre tiene la posibilidad de construir la comunicación y por tanto de expresar sus gustos o disgustos, según sea las circunstancias que lo rodean.⁶

Algo que se debe resaltar en la forma en que se postula el surgimiento del lenguaje es que el lenguaje se puede explicar como la suma o resta de impresiones, es decir, gracias a que la memoria humana posee la capacidad de almacenar impresiones, el hombre tiene la facilidad de añadir o quitar impresiones para construir un “discurso mental” primero, y después expresar este discurso mental a través del lenguaje. Lo que llama la atención es el hecho de que Hobbes piense en una especie de influencia de la matemática en la construcción del medio de comunicación del ser humano, debido a que solamente la matemática permite que haya una ampliación por medio de la suma o sustracción de percepciones en la mente del hombre. Dado que la matemática es una invención exclusiva de la racionalidad humana, es de pensar que el lenguaje, medio de expresión del hombre, está sujeto también a la

⁵ Cfr. Hobbes, Thomas, *Ibidem*, pág. 32-33

⁶ Cfr. Hobbes, *Ibid*, pág. 42-43.

construcción que se haga mediante la adición o sustracción de impresiones en el intelecto humano.⁷

En este estado de cosas, el lenguaje también es importante, ya que es a través de éste mismo como el hombre expresa las pasiones que Hobbes le atribuye y que en cierto sentido, son exclusivas del ser humano. Como se ha desarrollado hasta ahora, las pasiones o mociones, como Hobbes las llama, son resultado de la influencia que ejerce el exterior sobre los órganos sensoriales del hombre. Como se apuntó líneas arriba, el mundo externo ejerce una influencia notable sobre la manera en que el hombre realiza la construcción de sus pasiones. Por otra parte, el uso del lenguaje permite en un determinado momento verificar los diferentes estados del ser humano en cuanto a aquello que le es agradable o desagradable.⁸

Hobbes nos indica cómo, desde su perspectiva, se dividen las pasiones del hombre. Pero antes de adentrarse en esta exposición, aclara que la existencia de las pasiones en el ser humano obedece más que nada a que el cuerpo humano detecta, mediante los estímulos de la exterioridad, aquellas cosas que son del agrado o desagrado del hombre. En este punto, el autor señala que hay dos clases de mociones en hombres y animales. La primera de ellas es la moción *vital* y consiste en todos los movimientos que realiza el cuerpo, como la respiración, la circulación de la sangre, la alimentación, etc. Nuestro autor apunta que este tipo de moción es común a todos los animales. Asimismo, esta moción se presenta en el nacimiento y se detiene únicamente con la muerte, pues es necesaria para conservar la vida del animal. Por tal razón, el autor nos dice que sin esta moción, la vida de los animales es

⁷ La propuesta acerca de la influencia de la matemática en la construcción del conocimiento y de los sentimientos en el hombre obedece a que Hobbes piensa que la matemática, por su exactitud, es la herramienta más indicada para explicar el surgimiento, tanto de las emociones como del conocimiento. Por tal razón, la intervención de la ciencia matemática se vuelve importante para Hobbes y su teoría acerca del hombre, así como en la teoría política. Es pertinente señalar que la matemática juega un papel importante al proponer que al mismo tiempo de sujetar al conocimiento a la influencia de la ciencia, esta ciencia de los números posibilita la transformación de un orden *natural*, a un orden *creado*, en donde éste último se encuentra relacionado con una *mecanización* del hombre. No se trata de convertir al ser humano en una máquina, sino de explicar de manera sistemática el cómo se puede pasar del origen de los sentimientos y del conocimiento de manera organizada y exacta, como el mecanismo de un reloj. En este sentido, la matematización del origen del conocimiento y de las emociones cobra mayor notoriedad, dado que permite una mayor comprensión de la forma en que Hobbes piensa que se puede proponer una teoría coherente y sólida acerca del ser humano y de la política. Cfr. Berns, Laurence, *Thomas Hobbes*, en Cropsey, Joseph y Leo Strauss (compiladores), *Historia de la Filosofía Política*, FCE, 2010, pág. 378.

⁸ Cfr. Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Madrid, Sarpe, 1983, pág. 57.

completamente imposible. Cabe destacar que este tipo de moción se presenta de forma *involuntaria*, pues el animal no puede detener la circulación de la sangre o el latido del corazón cuando quiera, ya que de lo contrario su vida peligraría.

Por otra parte, la segunda moción es exclusiva del ser humano, ya que es gracias a esta última que las emociones humanas pueden manifestarse, en combinación con las influencias del exterior. A esta moción Hobbes le da el nombre de *moción voluntaria o moción animal*, y nos dice que entre las manifestaciones que caracterizan a la antes mencionada moción se encuentran: el andar, el mover alguna parte del cuerpo, etc. Para Hobbes, estos movimientos son accionados por todo aquello que el hombre ve, oye, etc. Recordemos que líneas arriba, se hizo mención de la influencia del mundo exterior sobre los sentidos del hombre. Pues bien: es en la explicación del origen de las mociones en donde la teoría hobbeseana toma forma, ya que aquí es donde afirma que la memoria, al guardar registro de las impresiones que afectan a los sentidos del cuerpo, motiva a la mente humana a construir las emociones que les son agradables o desagradables.

Cuando este paso se da, el hombre es capaz de distinguir lo que le gusta de lo que le es pernicioso o le causa disgusto. Para Hobbes, este proceso comienza en la *imaginación*, debido a que al tratarse del remanente de las impresiones que recogen los sentidos y que los afectan, desde ahí empieza a gestarse un movimiento tendiente a clasificar el tipo de impresión que afectó al sentido humano, ya sea de forma positiva o negativa.

La forma en que se da este proceso inicia cuando el hombre tiene contacto con algún estímulo proveniente del exterior, que afecta algún sentido en particular, como la vista o el olfato. Una vez que se ha tenido el primer contacto, la imaginación empieza a clasificar el tipo de estímulo que recibe el cuerpo a través de los sentidos. De esta manera, el hombre puede saber cuáles estímulos son aquellos que pueden ser benéficos o cuáles son de los que se tiene que cuidar. Una vez que la imaginación realiza la clasificación del estímulo basándose en la impresión que guarda, permite al hombre elaborar las mociones que se relacionan con el sentido afectado, para así dar cuenta si el objeto percibido es benéfico o no.

Hobbes indica que el nombre indicado para este tipo de moción, cuando afecta de forma positiva al hombre, se le llama *apetito* o *deseo*, ya que tiene como objetivo principal el acercarse al hombre con el objeto que le procurará alguna satisfacción. Por el contrario, cuando la impresión causa una especie de desagrado al sentido humano, entonces se produce un movimiento o moción tendiente a alejar al hombre del objeto que le causa incomodidad. A esta moción Hobbes le da el nombre de *aversión*.

En la teoría propuesta por el autor del *De cive* estas dos mociones son centrales en la constitución de las demás, las cuales suelen ser una combinación de una con variables como la esperanza, la desesperación, etc. Asimismo, hay algunas pasiones que ya vienen incluidas desde el nacimiento y que son necesarias para garantizar la vida del hombre, como el hambre, la sed, etc. Por otro lado, una vez que Hobbes ha especificado cuál es la importancia de las mencionadas pasiones, empieza a nombrar cuáles son las pasiones que se derivan de la combinación del deseo o la aversión con factores como la desesperación o la esperanza.

En su exposición, nuestro pensador advierte que los conceptos de *bien* y *mal* no serán abordados de la forma que tradicionalmente se han manejado, ya que estas palabras carecen de sentido en la teoría que está exponiendo. Esto se debe a que Hobbes piensa que tales conceptos se refieren básicamente a la forma en que el hombre recibe las percepciones del exterior. Tales percepciones, según Hobbes, pueden ser positivas o negativas, según cómo aprecie el hombre que lo beneficien o no. De ahí que para Hobbes, no sea posible hablar de bien o mal, al menos en la forma en que estos conceptos se habían trabajado desde la Antigüedad.⁹

Una vez que Hobbes ha explicado que lo bueno y lo malo no es sino un resultado de la forma en que el hombre juzga al exterior como benéfico u hostil, enumera la forma en la

⁹ La valoración del bien y del mal en el mundo antiguo se relaciona con la forma en que el hombre se considera virtuoso o no. En este sentido, filósofos como Platón habían pensado que el problema de la virtud como tal tendría que pasar por saber si el hombre ya nacía con una tendencia al bien o si por el contrario, la virtud y por tanto el bien se tendrían que aprender. Para Hobbes es claro que el bien y el mal no son cuestiones de una moral innata, sino que la propia moral se desarrolla en función de cómo el exterior ejerce una influencia sobre los sentidos del hombre, para ayudar a diferenciar lo bueno (o beneficioso) de lo malo (o dañino). Solamente así se puede dar una respuesta a la problemática propuesta por Platón en la óptica del autor del *Leviatán*. Cfr. Hobbes, Thomas, *Op. cit.*, pág. 67-69.

que las percepciones se combinan para dar origen a las emociones más comunes a los seres humanos. Así, Hobbes dice que la moción vital que llama *apetito*, por lo general se encuentra orientado hacia aquellas cosas que son provechosas y útiles al ser humano, mientras que la *aversión* se encuentra orientada a alejar al hombre de aquellas cosas que le son perjudiciales.

Con esto como base, Hobbes menciona que existen ciertas pasiones que se encuentran directamente relacionadas con las sensaciones placenteras y no placenteras, por llamarlas así. Estas pasiones son las que él llama *pasiones simples* y son las siguientes: *apetito*, *deseo*, *amor*, *aversión*, *odio*, *alegría* y *pena*. Con estas pasiones simples como base, Hobbes nos indica que el resto de las emociones del hombre son el resultado de la combinación o adición de estas cuatro pasiones simples, según se trate la situación de si se alcanzó o no el objeto deseado, si se suceden las pasiones una detrás de otra, si se consideran las pasiones en su conjunto o según cómo se vayan alternando estas pasiones. En este sentido, estas mismas tomarán distintos nombres, conforme la situación externa cambie y según el objeto externo influya en la percepción de los sentidos del hombre.

Como tal, las mociones humanas reciben nombres diversos, y así Hobbes dice que cuando el apetito se suma la idea de alcanzar, se le llama *esperanza* y el mismo apetito sin la misma idea de alcanzar, *desesperación*. El *temor* es la aversión, acompañado de la idea de recibir algún daño. Cuando la aversión es acompañada con la idea de evitar el daño mediante la resistencia, se le llama *valor*. El valor repentino se le conoce como *cólera*. La *confianza* es esperanza en el hombre, mientras que la *desconfianza* es la falta de esperanza. La *ira* es definida como la aversión al daño hecho hacia alguien más, y cuando se tiene la percepción de que dicho daño se ha hecho de forma injusta, a ese tipo de ira se le conoce como *indignación*. Cuando se tiene el deseo de bien hacia alguien más, recibe el nombre de *benevolencia*, *buena voluntad* o *caridad*. Por otro lado, la *codicia* es definida como el deseo de riquezas, algo que según la enseñanza previa a Hobbes es censurable, porque conlleva que los hombres que desean la riqueza ven con desagrado que otros la obtengan.¹⁰

¹⁰ Con *la enseñanza previa a Hobbes* se hace referencia a la manera en que desde el Medievo se condena la codicia, es decir, según la enseñanza establecida por la Iglesia, la codicia es censurable, dado que conlleva que los hombres estén dispuestos a todo con tal de apropiarse de aquellas cosas que deseen, lo que conlleva una fuerte carga moral basada en la religión. Sin embargo, Hobbes aduce que la moral no es una

Sin embargo, para Hobbes la codicia, como deseo en sí mismo y dependiendo de los medios para lograr la riqueza, se debe censurar o estimular. En el mismo sentido, el deseo de prominencia tiene por nombre *ambición*. Según Hobbes, este deseo, al ser juzgado con los cánones tradicionales, se utiliza en el peor de los sentidos. Para continuar, Hobbes define a la *pusilanimidad* como el deseo que es puesto en cosas logrables, pero que no se realiza por el temor a obstáculos que son salvables. Por el contrario, cuando se desprecia el temor hacia dichos obstáculos, se dice que se tiene *magnanimidad*. Hobbes dice que el *amor* toma diferentes nombres, según sea el objeto y/o la circunstancia imperante. Por ejemplo, cuando se tiene amor hacia las personas, como parte de la convivencia, recibe el nombre de *amabilidad*, y cuando se tiene amor hacia la persona como una complacencia de los sentidos, es decir, cuando una persona es agradable a la vista, por decir algo, esta moción recibe el nombre de *deseo natural*. Por el contrario, la *lujuria*, según Hobbes, es definida como el amor que surge como el recuerdo o reminiscencia de un placer experimentado en el pasado. En el mismo sentido, Hobbes dice que la *pasión amorosa* es el sentimiento de amor hacia alguien de forma singular, el cual es correspondido; cuando esto no ocurre así, dicha pasión recibe el nombre de *celos*.¹¹

En el mismo tenor, Hobbes menciona que hay ciertas pasiones que solamente son propias del hombre y que le permiten acrecentar su conocimiento. Este tipo de pasión recibe el nombre de *curiosidad*, y es definida por Hobbes como el deseo de saber por qué y cómo. Nuestro autor indica que en los animales no se da este tipo de pasiones, ya que el apetito de nutrición, así como otros placeres de tipo sensual son mucho más dominantes en un animal; por tal razón, estos no tienen el deseo de acrecentar su conocimiento, cosa que en el ser humano se da con mayor facilidad, debido a que además de los apetitos del cuerpo, por llamarlos de alguna manera, se tiene también el apetito por dar explicación a los fenómenos del mundo externo; por tal razón, el hombre manifiesta este apetito con la pasión ya nombrada, es decir, la curiosidad.

cualidad divina, sino un constructo elaborado a partir de los sentidos y de la influencia del exterior, por lo que la moral tiene bases completamente diferentes y por tanto la codicia, dependiendo del momento en que se manifieste, se puede incluso estimular.

¹¹ Cfr. Hobbes, Thomas, *Ibidem*, pág. 71-72.

A esta lista de pasiones humanas siguen otro tipo de pasiones, que en el transcurso de la teoría propuesta por Hobbes cobrarán relevancia. Una de estas pasiones es la que se llama *temor pánico*, que se define como un temor injustificado por parte no de una sola persona, sino que este temor lo comparte una gran cantidad de gente. Cosa contraria sucede cuando este mismo temor tiene una justificación, por ejemplo el temor hacia un poder superior, por ejemplo Dios. Si a esto se añade que dicho temor tiene la aprobación de una serie de relatos permitidos, se está hablando de la *religión*; cuando este temor no tiene el respaldo de los relatos mencionados antes, entonces se habla de la *superstición*.¹²

Por último se encuentran algunas pasiones que de igual forma tienen importancia, ya que es mediante estas pasiones que el hombre como tal puede organizar sus propias decisiones y evaluar qué es lo que le conviene. Por ejemplo, Hobbes dice que cuando el hombre tiene la posibilidad de tener en su mente los diversos apetitos, aversiones, temores y esperanzas con respecto a un objeto, el hombre puede evaluar entre aquellas cosas que le gustan y alejarse de aquellas que le provocan temor o aversión, o las acciones que considera que estén correctas o incorrectas. En suma, la adición de todas las posibilidades, temores, aversiones, esperanzas y gustos es lo que Hobbes llama *deliberación*, lo cual es importante, ya que es a través de esta deliberación como el ser humano tiene la posibilidad de elegir aquello que le conviene o evitar aquello que le provocará un mal. La deliberación es posible solamente en actos del presente, pues para Hobbes no es posible deliberar sobre un acontecimiento pasado, debido a que dicha acción ya se ha consumado. Por otra parte, tampoco es posible deliberar en actos considerados imposibles, ya que la propia mente puede ubicar aquellas cosas que el hombre no puede realizar y por tanto no hay razón en quebrarse la cabeza con respecto a lo imposible. Sin embargo, de las cosas que se suponen imposibles, pero en la práctica sí hay forma de eludir los obstáculos que se encuentran, la deliberación es posible, dado que en la mente del hombre se encuentran todas las posibilidades, aversiones y gustos hacia ese fin, por lo cual el hombre tiene la capacidad de imaginar y planear, de acuerdo a su aversión o apetito y además sabe que tal objetivo es factible alcanzarlo, por lo cual la deliberación no resulta vana.

¹² Cfr. Hobbes, Thomas, *Ibidem*, pág. 72-73.

Asimismo, la deliberación tiene un punto final que permite la ejecución o no de los caminos que el hombre traza para conseguir su objetivo final, ya sea procurarse el objeto deseado o alejarse de él. Este punto final es la llamada *voluntad* y tiene que ver con un acto de querer. Este querer viene precedido por una deliberación previa, de tal forma que cuando se ejecuta la voluntad, hay detrás toda una serie de pensamientos con respecto al objeto; la voluntad lo que hace es mostrar, en cierto sentido, la acción correspondiente para realizar la obtención del objeto o el alejamiento del mismo. Por tal razón, Hobbes no concuerda con proponer a la voluntad como un apetito racional, debido a que hay ciertas acciones que van contra el ejercicio de la propia razón y si la voluntad fuera un apetito de la razón, naturalmente no podría ejercer un movimiento sin que la razón lo autorizara. Es por ese motivo que Hobbes apunta a que antes de cualquier manifestación de la voluntad, se encuentra toda una deliberación en la mente del hombre, acerca de las posibilidades acerca de la obtención o alejamiento del objeto, así como de los apetitos y aversiones acerca del mismo. Hobbes indica que la voluntad se manifiesta en relación con el último apetito que se manifestó en la deliberación previa, y según haya sido el resultado de dicha deliberación será como se manifieste la voluntad, ya sea tratando de conseguir el objeto o tratando de alejarse de él.¹³

Ahora, una cuestión que es importante para el desarrollo de la teoría hobbeseana es la siguiente: ¿de qué manera intervendría el uso del lenguaje en la manifestación de la voluntad y de la forma en que el ser humano consigue sus objetivos?

La respuesta a esta interrogante se encuentra en la forma en que Hobbes menciona el uso del lenguaje para indicar cómo se manifiestan las pasiones. En efecto, líneas arriba se había mencionado que el lenguaje, desde la óptica hobbeseana, tiene por objetivo dar a conocer la existencia del discurso mental, el cual se forma con las adiciones de las impresiones que se forman en la mente humana. En este caso, el lenguaje, además de dar a conocer los discursos mentales, es necesario también para dar a conocer las pasiones que surgen de la interacción entre los objetos y el ser humano. El lenguaje es necesario para que los hombres puedan saber qué objetos son los que en un momento dado les trae una satisfacción o por el contrario, qué tipo de objeto es el que puede causarles un daño o un perjuicio. De ahí que el uso del lenguaje, además de ser un vehículo para la manifestación del discurso mental, es

¹³ Cfr. Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Madrid, Sarpe, 1983, pág. 75-76.

también un medio eficaz para manifestar cuales son los gustos o aversiones que experimenta el ser humano, a la vez de cuál es la voluntad del propio hombre para procurarse el objeto deseado o alejarse de él.

El lenguaje juega una función sumamente importante. Se ha visto que con el lenguaje se pueden dar a conocer los discursos mentales que el hombre organiza en la mente, gracias al contacto que tiene con el exterior, mediante los sentidos. Asimismo, el uso del lenguaje está asociado con la expresión de las pasiones que el hombre tiene, de igual forma merced al contacto de los sentidos con el exterior y a la influencia que tiene la objetividad sobre el sistema sensorial humano. Sin embargo, desde la perspectiva hobbesiana el lenguaje juega una función más, que es dar a conocer la *ciencia*. Este proceso se origina de la siguiente forma: Hobbes dice que cuando el hombre organiza su discurso de manera tal que en el mismo sean identificables las partes correspondientes a afirmaciones generales, las cuales dan lugar a silogismos y a una conclusión, y si los silogismos tienen relación con la conclusión y viceversa, entonces se está en presencia de la ciencia, que en este caso se encuentra relacionada con la práctica tanto de las ciencias exactas, como de la filosofía. Sin embargo, Hobbes advierte que cuando las afirmaciones generales y los silogismos generados no tienen relación con la conclusión, o cuando los propios silogismos se encuentran de forma desorganizada, entonces no es la ciencia lo que surge, sino la *opinión*, la cual se encuentra en un escalafón menor a la ciencia.

Ahora bien, el fin del discurso, según Hobbes, es manifestar la ciencia y las pasiones del hombre, además de los discursos mentales. Sin embargo, se debe tener en consideración que cuando dos o más personas tienen un conocimiento igual en relación con algo en particular, entonces se habla de que estas personas tienen *conciencia* de este particular, con lo que dicho conocimiento no es un conocimiento dado a unos pocos, sino que varias personas están experimentando una influencia similar de la objetividad en sus sentidos.

Como tal, Hobbes piensa que en ocasiones, el que un hombre diga o haga cosas sin sentido es más que nada una mala disposición de sus sentidos, es decir, que los sentidos del hombre estén fallando por alguna extraña razón y si a este escenario se le añade un factor externo, como por ejemplo la inmoderada ingesta de alcohol, se tiene el momento ideal para empezar a delirar y a expresar cosas que no son ciertas. A este tipo de expresiones

defectuosas Hobbes les da el nombre de *locura*, que se presenta cuando se reúnen las condiciones antes descritas.

Un ejemplo de ello lo presenta Hobbes cuando indica que en alguna ocasión, los ciudadanos de la ciudad griega de Abdera acudieron a una representación de la tragedia *Andrómeda*, en un día sumamente caluroso. Hobbes cuenta que merced a esa condición climática, muchas personas enfermaron de fiebre; sin embargo, esta gente empezó a delirar los versos que habían visto en la tragedia y este fenómeno se atribuyó, según relata Hobbes, precisamente por la combinación que tuvo el clima caluroso más la tragedia representada. Con esto Hobbes da a entender que si hay una situación externa que influya sobre la constitución natural de los sentidos se está más propenso a realizar acciones o a expresar palabras que muchas veces no tienen sentido, gracias a que hay una desestabilización de las funciones normales de los sentidos del hombre.¹⁴

Para Hobbes, el hombre tiene una constitución semejante, dado que los sentidos y la forma de percepción de éstos últimos funcionan de la misma manera, por lo tanto es de esperarse que un mismo objeto tenga la misma recepción en varios hombres. En este sentido, el ser humano utiliza sus sentidos de forma mecanicista, es decir, dependiendo del tipo de influencia del exterior que reciba, será la forma en que el hombre desarrolle la pasión correspondiente. Si a esto se añade que la educación que reciben los seres humanos varía en cada individuo, lo que se tiene en resumen es una variedad de pasiones, de alguna forma distinta en cada sujeto, por lo que los hombres aman algunas cosas y detestan otras. Lo interesante a destacar es que Hobbes asevera que las variaciones en cuanto a placeres y aversiones en los hombres se dan a partir de la constitución de los sentidos del hombre, juntamente con la educación que haya recibido. Si a esto se añade la influencia que el hombre recibe por parte del exterior, se puede decir que en Hobbes el hombre construye sus propias pasiones y aversiones, al revés de lo que pensarían las escuelas filosóficas anteriores al propio Hobbes.

Un punto a destacar es el interés del propio Hobbes de establecer una teoría acerca del hombre, para inmediatamente después pasar a lo que es el interés central hobbeseano; una teoría política que ponga las bases para la creación de un Estado. En este sentido, el que

¹⁴ Cfr. Hobbes, Thomas, *Op. cit.*, pág. 80, 90-91.

Hobbes elabora antes que nada una explicación acerca de cómo el hombre percibe y construye sus ideas, lo pone en un lugar distinto a quienes son, de alguna forma, contemporáneos del propio Hobbes.¹⁵ Sin embargo, un pensador que también se suele incluir en la modernidad, Nicolás Maquiavelo, desarrolla una teoría política que en algún sentido es muy parecida a la de Hobbes, pero que tiene una gran diferencia: la nula referencia de Maquiavelo acerca de cómo se constituye la naturaleza humana.¹⁶

En este orden de ideas, una pregunta salta a la vista: ¿por qué razón Hobbes se ha esmerado tanto en elaborar una teoría para explicar qué es el hombre, siendo que su objetivo principal es tratar las cuestiones acerca del surgimiento del Estado?

La respuesta a esta interrogante se tratará con mayor profundidad en la segunda parte del presente capítulo. Sin embargo es posible adelantar lo siguiente, lo cual servirá como introducción a esta segunda parte. Hobbes se ha dedicado a tratar con sumo cuidado la investigación acerca de la naturaleza humana, es especial la forma en que el hombre construye sus pasiones, y en específico la manera en que el mundo externo es importante en la elaboración de las pasiones y del lenguaje humano. Sin embargo, de entre las pasiones que Hobbes analiza, se encuentra una en específico, que en su teoría sirve como punto de arranque para postular su teoría política. Esta pasión es el temor, y junto con ella Hobbes analizará la igualdad de condiciones en la naturaleza que según él es común a todos los seres humanos, así como las dos pasiones más importantes que imperan en el humano y cómo estas pasiones influyen en un estado anterior a la constitución de una sociedad: el

¹⁵ Una teoría acerca de la forma de construir el conocimiento, totalmente opuesta a la desarrollada por nuestro autor es la que propone René Descartes, a quien se ha mencionado en el principio del presente escrito.

¹⁶ En el libro *El Príncipe*, Maquiavelo realiza la construcción de la teoría política acerca de cómo el gobernante debe ejercer el dominio sobre sus súbditos. Sin embargo en cuanto a la naturaleza humana es casi nulo el estudio que realiza el propio Maquiavelo, posiblemente porque su texto se encontraba orillado más a las cuestiones prácticas. Lo más que dice Maquiavelo en cuanto al hombre y su naturaleza es que en una ciudad el príncipe puede encontrar dos clases de hombres: aquellos que están dispuestos a gobernar por sobre todas las cosas, y aquellos que están dispuestos a no obedecer por sobre todas las cosas, lo que él llama tener dos tipos de *humores*. Más aún: el propio Maquiavelo dirá, con respecto a la constitución natural del hombre, que éste es ingrato, voluble, simulador, cobarde frente al peligro y convenenciero, capaz de dejar al gobernante si así conviene a sus intereses. Sin embargo, Maquiavelo, a diferencia de Hobbes, no da una explicación del porqué el hombre es tildado de esta forma, muy posiblemente por el desinterés del propio Maquiavelo a ahondar en estas cuestiones totalmente teóricas, ya que cómo se ha dicho, *el Príncipe* se encuentra más orillado a ponerse en práctica por el gobernante que lea las recomendaciones de Maquiavelo. Cfr. Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*, Alianza, México, 1991, pág. 63, 88.

estado de naturaleza. Estas cuestiones servirán como punto de arranque para la segunda parte del presente capítulo.

1.2.- Los componentes básicos del hombre y su relación con la construcción del Estado.

En el primer apartado del presente capítulo se ha realizado un recorrido por los componentes básicos de la naturaleza humana, ya que Hobbes se ha dedicado con particular esmero a estudiar cómo surgen las emociones del hombre. En este sentido, queda claro que el punto de arranque para la comprensión antropológica hobbeseana es primero saber cómo se originan las pasiones humanas, algo que nuestro autor ha realizado en la *primera parte* del *Leviatán*. Tal estudio conduce a establecer que el surgimiento de dichas pasiones no son sino el resultado de la interacción que tiene el mundo exterior con los sentidos del hombre, el cual reacciona en consecuencia para manifestar su agrado o desagrado con estas influencias; asimismo, Hobbes ha dejado claro que una forma de manifestar el desagrado o agrado que siente el hombre con relación al mundo externo es a través del lenguaje, gracias a que la adición o sustracción de impresiones en él posibilitan la expresión de aquellas cosas que le son agradables o benéficas, así como también le permiten expresar aquello que es perjudicial o desagradable para sí.

En este estado de cosas, el origen de las emociones humanas es importante, dado que para Hobbes los seres humanos en general comparten la misma forma de percepción de la exterioridad. En este sentido, entre los seres humanos no hay una diferencia notable al momento de construir las emociones, ya que según la teoría de Hobbes los hombres tienen la misma constitución cognitiva, por lo que en esencia pueden percibir las mismas cosas y ser afectados de la misma manera. Como tal, en la forma de percepción y de construcción de las emociones, según Hobbes existe la *igualdad*, ya que en la forma de percepción y construcción de las emociones en los hombres, hace que haya un vínculo entre ellos, un vaso comunicante de sus propias mociones internas y particulares hacia los otros.

Ahora bien, si en verdad los hombres se encuentran constituidos de la misma forma, es evidente que no tendrían problemas en organizar un cuerpo social, debido a que al tener las mismas capacidades, los seres humanos reconocerían que todos tienen exactamente las

mismas capacidades y los mismos talentos, por lo que todos convendrían en trabajar por las mismas causas y teniendo como mira un bien común, por encima del bien personal.

Sin embargo, la teoría hobbeseana va exactamente en sentido contrario a la suposición anterior. La razón es muy obvia: desde el planteamiento de Hobbes, el ser humano como especie está constituida de la misma forma, pero la cuestión cambia si se desciende de la generalidad del hombre a la particularidad, es decir, a cada individuo. Es ahí donde Hobbes encuentra que cada hombre, aunque capta las mismas cosas mediante sus sentidos (y como tal, para Hobbes es evidente que todos los seres humanos propenden a generar las mismas emociones, debido a su constitución), en realidad cada ser humano tiende a manifestar sus preferencias o aversiones de distinta forma, de tal suerte que incluso un mismo objeto despierte en dos individuos distintas emociones, ya sea que a uno le agrada y al otro disguste, o por el contrario, que un sujeto sienta placer al tener el objeto cerca y otro de plano quiera destruir dicho objeto, por el odio que despierta en él.

En este punto, Hobbes dice que a la par de esta constitución cognitivo emocional,¹⁷ el hombre como especie comparte también dos signos distintivos, que son los que influyen en él: un sentimiento preponderante, el miedo, y un deseo irrefrenable de gloria y reconocimiento. Se tratarán estos componentes del hombre en detalle.

Para Hobbes, al estar en igualdad de capacidad física con sus semejantes, el hombre tiende a competir por los recursos existentes a fin de asegurar su propia existencia. Es decir, Hobbes no postula al hombre como un ser que por naturaleza esté dispuesto a organizarse, con la finalidad de satisfacer sus necesidades, como la alimentación. Por el contrario, los seres humanos, en la teoría hobbeseana, tienen exactamente las mismas capacidades físicas para detectar aquellas cosas que les son benéficas y repeler o refugiarse de los objetos que les son perjudiciales. Cada individuo se verá obligado, por así decir, a procurarse los elementos que le permitan subsistir, sin importar si con ello atenta contra la vida de alguien más.

¹⁷ Cfr. Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Madrid, Sarpe, 1983, pág. 133.

En otras palabras, lo que Hobbes dice en esta parte de su teoría es que el hombre viene al mundo no como un ser social por naturaleza, como lo postula Aristóteles.¹⁸ Por el contrario, la verdadera naturaleza del hombre es egocéntrica, ya que solamente se preocupa por sí mismo, porque las emociones y percepciones que nacen en él de sus necesidades y de su relación con el mundo exterior a él develan un solo centro: el hombre individual mismo, nunca una comunidad. Como tal, no hay ninguna censura a dicho comportamiento, ya que para Hobbes las nociones de bien y mal no son sino el resultado de aquello que el hombre considera como benéfico u hostil para sí mismo y no necesariamente conllevan la carga moral que usualmente se les asignan. Esto es debido a que en el *estado de naturaleza*, que es el estado primigenio que Hobbes propone como un estado antes de la constitución de las sociedades humanas, no existe ningún tipo de acuerdo o de organización social que limite al ser humano en su búsqueda de la supervivencia. Por el contrario, al no existir un ente que disponga una cierta legislación y que determine las normas a seguir por los hombres, estos se encuentran en libertad absoluta de hacer lo que ellos determinen que es mejor para conservar su existencia.¹⁹

Lo anterior tiene mayor sentido si se piensa que desde la óptica hobbeseana, la igualdad de condiciones y de oportunidades hace que los hombres en el estado natural se encuentren en competencia directa por ver quién de todos es quien termina por imponerse en la lucha por la supremacía. La supervivencia de uno no se entiende sin la derrota y muerte o esclavitud del otro; por tal motivo, los hombres en este estado pre social se encuentran permanentemente en conflicto unos con otros, o en palabras de Hobbes, los hombres se encuentran en un estado de *guerra civil permanente*.²⁰ Ahora bien, la pregunta que sigue sería: ¿por qué razón se tendría que pensar en el miedo y la ambición como pilares de la conducta humana?

La respuesta a la interrogante anterior se vislumbra cuando se piensa en que los hombres, en el estado natural y con las condiciones iguales para todos, se encuentran en las mismas condiciones para satisfacer las necesidades individuales. Por tal motivo, cada hombre debe vigilar por su supervivencia y como tal, debe ser más fuerte o más astuto que su vecino en

¹⁸ Cfr. Aristóteles, *Política*, Madrid, Gredos, 1988, pág. 46-52.

¹⁹ Cfr. Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Madrid, Sarpe, 1983, pág. 133.

²⁰ Cfr. Hobbes, Thomas, *Ibid*, pág. 135-136.

el afán de conservarse a sí. Esto trae como consecuencia que no haya sino disputas entre los hombres por sobrevivir y por imponerse a los demás, sin importar que se tenga que recurrir a la privación de la vida del otro para que el hombre pueda subsistir. Para Hobbes, el estado de guerra es generado por una emoción que es común a todos los hombres, sin importar su estatus social, su educación, etc. La emoción principal a la que Hobbes apela para poder postular su teoría es el *miedo*.²¹ En este caso, el miedo a perder la libertad y sobre todo, a morir de forma violenta es lo que caracteriza al hombre, independientemente de la época en que viva o de su condición social. Es decir, el miedo es el motor que azuza al hombre a encontrar soluciones prácticas frente a aquello que lo atemoriza, a fin de no perder su existencia. De alguna manera el hombre encuentra que se puede hacer frente a quienes atentan contra su vida si hace equipo con otros de su misma especie, con tal de no morir y de no ser esclavizado por otros hombres. De esta forma se puede decir que el hombre honra la *primera ley de la naturaleza*, a saber: *hacer cualquier cosa que garantice la vida del hombre, ya sea procurando la paz o acudiendo a la guerra*.²² Esta primera ley no contiene una limitación de tipo moral debido a que no importa lo que se tenga que hacer; lo importante es que el hombre preserve, a como dé lugar, lo más valioso que tiene: su propia existencia. De esta forma, si el hombre observa que es conveniente para su supervivencia ser más listo o más fuerte que el otro para sobrevivir, tiene que realizar las acciones correspondientes con tal de no ser quien termine como siervo por la fuerza o muerto. En este sentido, parece perfectamente razonable que varios hombres se junten con la finalidad de aumentar sus propias fuerzas y con ello acrecentar sus posibilidades de supervivencia.

Sin embargo, el que varios hombres decidan juntarse para repeler una posible amenaza no constituye de facto una sociedad, ya que junto al miedo aparece otra emoción, tan humana como el miedo y que, en opinión de Hobbes, impide que el hombre sea considerado como un ser social por naturaleza: *el deseo de gloria*.²³

Este segundo componente de la naturaleza humana, según Hobbes, se encuentra latente, al igual que el miedo, en todos los hombres. Tal deseo de gloria es explicado por Hobbes de la siguiente forma: debido a que los hombres se encuentran en igualdad de condiciones, es

²¹ Cfr. Hobbes, Thomas, *De Cive*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, pág. 57-58.

²² Cfr. Hobbes, Thomas, *Op. cit.*, pág. 140.

²³ Cfr. Hobbes, Thomas, capítulo XIII, *De la condición natural del género humano...* en *Leviatán*, FCE.

natural que todos tengan un deseo de mandar sobre los demás integrantes de un grupo de hombres. En este sentido, cada hombre siente que está más capacitado que el otro para ordenar y hacer que sus designios sean los que se tomen en cuenta. Según Hobbes, el deseo de gloria se puede ver incluso en una sociedad ya constituida. Esto sucede cuando en una reunión entre amigos se pone a discusión un tema, el que sea. Hobbes señala que si se observa con detenimiento la escena, se puede notar que cada uno de los participantes pone en juego sus conocimientos y su retórica, a fin de que su opinión sea la que prevalezca entre las demás opiniones y sea reconocido como sabio por la concurrencia. Desde luego, esto genera una competencia entre los oradores, quienes ponen todo de su parte para salir con el triunfo y con la gloria correspondiente.²⁴

Para Hobbes, el deseo de gloria hace que en una sociedad, ningún hombre se encuentre satisfecho con formar parte de una comunidad. Lo que todo hombre desea es ser él quien se haga cargo del gobierno, pues en su opinión es el más indicado para regir sobre los demás. Lo que este hombre no sabe es que los demás hombres tienen la misma ambición, por lo que estarán también en desacuerdo perpetuo con el otro, pues todos sienten que sus opiniones son las únicas correctas y que por tal razón, son los únicos indicados para gobernar sobre los otros.

En estas circunstancias, Hobbes plantea que las dos características hacen que el hombre sea incapaz de formar una sociedad de forma natural. Esto se debe a que el miedo empuja a estar en guardia constante para prevenir ser atacado por sorpresa y al mismo tiempo a atacar para sofocar cualquier peligro; en tanto que, el deseo de gloria provoca es que ninguna alianza entre seres humanos sea estable ni duradera. La razón de esto es simple: cada hombre, según Hobbes, está convencido de que está capacitado para poder regir sobre los demás.²⁵ En este sentido, si cada hombre de una alianza trata de imponer sus puntos de vista, los demás, que también están convencidos de lo mismo, harán cualquier cosa por imponer su propia voluntad, pues según ellos tienen también el mismo derecho de gobernar. Con esto, no hay quien ponga orden al caos establecido, ya que todos pugnarán

²⁴ Cfr. Hobbes, Thomas, *Op. cit.*, pág. 55-56.

²⁵ Cfr. Hobbes, Thomas, *Op. cit.*, pág. 135.

por ser quien tome las decisiones importantes y en tal estado de cosas el hombre regresa a su estado primigenio, en donde todo es válido, con tal de ser el último hombre en pie.

Las consideraciones anteriores tienen gran importancia si se piensa que estos fundamentos de la naturaleza humana imposibilitan la creación de manera natural de la sociedad, ya que además se debe tomar en cuenta la manera en que los hombres dan forma a sus emociones. Lo que se podría llamar “educación” no es la misma para todos los seres humanos, de manera tal que dependiendo de cómo el hombre ha moldeado sus emociones, será la forma en que perciba al mundo externo. En este sentido, la *diferencia de talento*,²⁶ que es como Hobbes llama a los distintos modos de ser del hombre, encuentra su base en como el hombre a través de la orientación de sus sentidos se acerca al mundo que lo rodea. Esto quiere decir que se puede empezar a hablar de una diferencia más marcada a nivel individual en el ser humano, gracias a que la educación difiere entre cada individuo y por tanto no se puede hablar de que los hombres perciban al mismo objeto de la misma forma y desarrollen las mismas emociones.²⁷ En este punto hay que acotar lo siguiente: el hombre, como género, tiene la capacidad de percibir el exterior y de construir sus emociones con respecto a esta exterioridad. Pero cuando se habla del hombre de forma particular, esta capacidad se ve modificada por las distintas maneras en que el hombre “educa” por así decir, sus emociones. Como tal, esta educación permite que las emociones y las percepciones, a pesar de que se forman de la misma manera en todos los hombres, la educación de cada uno de ellos hace que estas emociones y las percepciones que les dan origen sean totalmente distintas en cada individuo. Esto trae como consecuencia que un mismo objeto sea percibido por dos individuos de distinta forma, y con base en esa percepción manifieste emociones distintas con respecto al objeto.

La influencia de los puntos anteriores sobre el surgimiento de una sociedad, en la teoría hobbeseana, es evidente. Esto es así, debido a que la teoría hobbeseana maneja que el miedo y el ansia de poder son los dos pilares sobre los que se asienta la naturaleza humana. La aseveración anterior parte del hecho de que el hombre es un ser que teme por su vida, gracias a que percibe a la naturaleza y a otros hombres como riesgos para su propia

²⁶ Cfr. Hobbes, *Ibidem*, pág. 83

²⁷ Cfr. Hobbes, Thomas, *Ibidem.*, pág. 84.

existencia, por lo que hará cualquier cosa por neutralizar estos peligros. En dado caso de que la amenaza sea más grande que él, los hombres se verán forzados a unirse para acrecentar su propia fuerza y así aventajar a quienes identifica como peligroso para su vida.

Sin embargo, la creación de estas sociedades forzadas poco o nada tiene que ver con la constitución de una sociedad civilizada, debido a que en estas uniones prevalecen la igualdad, la competencia y la misma ley de naturaleza que se ha mencionado antes. En efecto, los hombres al unirse contra un enemigo común, lo único que aportan en esa unión es su fuerza; sin embargo, de acuerdo con la idea hobbesiana, al momento de decidir quién debe ser el encargado del mando en el grupo, se desatará una disputa interna por el poder. La razón es sencilla: en la medida que todos son iguales en cuanto a capacidades de percepción, todos tienen las mismas posibilidades de ocupar el mando al interior de la organización, y por ende, todos los hombres detentan naturalmente el deseo de sobresalir por el poder. Sin embargo, la competencia para lograr este puesto provoca que los hombres externen los componentes básicos de su naturaleza. Estos se manifiestan cuando cada hombre percibe a su compañero e igual como una amenaza para su propia seguridad y por tanto, tendrá que asegurarse que el otro no lo sobrepase en su carrera por el poder. En segundo término, el deseo de gloria de cada uno de los integrantes de la comunidad provoca que ningún miembro quiera recibir órdenes, pues cada uno se ve como el más idóneo para ocupar el sitio de gobernante. Pero como todos son iguales, todos tienen las mismas posibilidades de ejercer el cargo. Por tal motivo, cada hombre hará lo que sea para quedarse con el mando absoluto del grupo y eliminar a los competidores, pues está consciente de que si pierde, el ganador se quedará con su libertad e incluso con su propia vida. A estas condiciones de inestabilidad en las comunidades Hobbes la llama *guerra civil*,²⁸ ya que todos se encuentran defendiéndose de su vecino o por el contrario se encuentran atacándolo, porque no hay quien se erija como el árbitro que ponga fin a las disputas entre los miembros de la comunidad. En este sentido, no hay posibilidad de apelar a alguna ley o a algún código moral, ya que en el estado natural y la guerra civil, la única ley que se sigue es la de la propia conservación, por lo que cualquier método que sea útil para asegurar la vida del hombre es bienvenido, por lo que no se puede hablar de conductas “buenas” o “malas”, puesto que la moral existe cuando hay una legislación que determina la conducta

²⁸ Cfr. Hobbes, Thomas, *Op. cit.*, pág. 135-136.

humana, y en el estado de naturaleza sólo hay una ley fundamental: la conservación de la vida a cualquier precio.

No obstante, la guerra civil que menciona Hobbes no puede prolongarse por siempre, ya que una contienda interna tarde o temprano acabaría con todo tipo de existencia humana. Como tal, Hobbes piensa que además de la primera ley de naturaleza, existe una segunda ley en la naturaleza que impide la total destrucción de la vida humana. Esta ley se resume de la siguiente manera: *mantener la paz por cualquier medio*²⁹. Esto quiere decir que el hombre se da cuenta que el estado de guerra permanente en algún momento acabará con su propia vida. Por tanto, debe hacer cuanto esté a su alcance para hacer que la paz se imponga sobre la lucha natural del deseo en que los hombres viven siguiendo sus dos emociones fundamentales, de tal forma que se pueda garantizar la vida entre ellos.

En este estado de cosas, el hombre si desea la paz para sobrevivir debe ir en contra de su naturaleza y reunirse con otros hombres, a fin de formar una comunidad. Sin embargo, la cuestión de imponer la paz en una comunidad no es tan fácil, ya que para empezar los hombres que se reúnan en una sociedad deben ceder parte de su *voluntad* a fin de conseguir que la guerra termine. Como se mencionó en la sección anterior, la voluntad está relacionada con un querer, que va precedida por una deliberación previa acerca de lo que el hombre considera que le hará un bien o un mal. Por tal motivo, en la cesión de la voluntad del hombre se encuentra la deliberación previa de que al ceder una parte de su libertad y de su voluntad, el hombre que ingrese de manera voluntaria a la comunidad tendrá la seguridad que su vida no será amenazada por ningún otro miembro y a su vez este nuevo integrante dará las mismas garantías a los miembros restantes del grupo, en aras de mantener la paz interna de la comunidad recién creada.

Los acuerdos que se alcanzan bajo la premisa de protegerse unos a otros, para Hobbes son el germen del Estado. Sin embargo, a pesar de que el hombre realice este tipo de convenios para salvaguardar su existencia, se debe pensar en que los acuerdos alcanzados sólo tienen validez para los integrantes de la comunidad recién creada. Por tal motivo, se vuelve imperioso crear las reglas que permitirán a los hombres cumplir con los acuerdos pactados e infraccionar a los integrantes que violen alguna regla establecida. En este sentido, se

²⁹ Cfr. Hobbes, Thomas, *Idem*, pág. 140.

puede empezar a hablar de un *contrato social*, ya que los signatarios de tal contrato llegan a comprometerse a seguir las reglas y mandamientos que conlleva el pacto; asimismo, con el cumplimiento del mismo adquieren derechos, además de obligaciones. Lo importante de todo ello es que el hombre, a partir de la formación del contrato, puede dar cumplimiento a las dos leyes de la naturaleza (garantizar la vida del hombre por cualquier medio y mantener la paz por cualquier vía).³⁰

Hasta este punto se ha revisado la forma en que el hombre, a partir de su naturaleza, puede dar lugar a la conformación de una sociedad. Sin embargo, con todo el recorrido que se ha hecho queda claro que el hombre es el *creador* de una sociedad, con lo cual para Hobbes es evidente que una sociedad establecida no es una característica natural del hombre. En realidad, para Hobbes es hasta cierto punto ridículo en pensar que el hombre es una criatura social, como otras especies animales, como las abejas o las hormigas. Hobbes, en el desarrollo de su teoría encuentra que las sociedades de animales no presentan las características de la naturaleza humana, como el deseo de gloria. Por otra parte, cuando las abejas o las hormigas se unen en una sociedad, lo hacen porque persiguen una meta común, que es la supervivencia colectiva, ya que individualmente perecerían si no tienen el respaldo de los mismos de su especie. De igual forma, Hobbes observa que al no existir una lucha interna por el poder, como en el hombre, el animal se encuentra en mejor posición de sobrevivir como conjunto que el hombre, pues de forma natural cada individuo conoce y desempeña su papel dentro de la sociedad, cosa que en el hombre no pasa, por la naturaleza humana que Hobbes ya ha descrito.

Una vez que Hobbes ha expuesto cómo a partir de la naturaleza humana es posible pensar en el germen de la sociedad, hay que establecer la forma en que se debe regir a dicha sociedad, pues está claro que el impulso natural del hombre, según Hobbes es conservarse a sí mismo antes que otra cosa. Como se ha mencionado, el hombre tiene ante sí la perspectiva de seguir peleando, a riesgo de perpetuar la situación de guerra civil y con ello eliminar a su especie, o por el contrario, llegar a una tregua con sus congéneres a fin de hacer que la paz prevalezca y con ello asegurar la supervivencia de su especie y de sí mismo. Por tal razón, se ve en la necesidad de entrar en pactos con los demás hombres, a

³⁰ Cfr. Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Madrid, Sarpe, 1983, pág. 140.

fin de salvaguardar su existencia. En este sentido, el hombre debe tener cierta confianza en que los demás integrantes de la comunidad creada honrarán los pactos concertados, ya que de eso depende la estabilidad y la paz. Sin embargo, Hobbes indica que a pesar de las buenas disposiciones de los integrantes de la nascente comunidad para respetar las reglas establecidas, lo anterior no es suficiente para garantizar que en efecto, los pactos establecidos serán honrados. En la óptica hobbeseana, se requiere de algo más que garantice la estabilidad y la honradez del hombre en cuanto al cumplimiento de los acuerdos. Este algo es el Estado.

En la constitución del Estado, según Hobbes debe hacerse sobre la base de la adhesión de los individuos particulares, para constituir un “individuo” mayor que ellos y con mayores atribuciones. Para lograrlo es menester que cada individuo ceda, en beneficio del Estado que se quiere construir, una parte de su libertad. En este caso, la libertad que se pierde al cederla al Estado es la libertad que de alguna forma permite al hombre proceder según su buen entender, como el matar o forzar a otros a trabajar para él. En el estado de naturaleza tales comportamientos no son censurables, ya que cada hombre trabaja por su propio bienestar. Sin embargo, con la construcción del Estado los hombres aceptan delegar la libertad de defenderse del ataque o la ofensa de otros a alguien más, que de igual forma se encargará de vigilar que los pactos que se hagan entre los miembros del Estado serán cumplidos de forma cabal y en caso de haber alguna infracción el Estado se encargará de señalar las sanciones correspondientes para los delitos que se cometan por parte de los infractores.

En este sentido, la comunidad que se une para poder construir un Estado se convierte en *sociedad civil*.³¹ Como tal, la sociedad civil es la unión de los individuos que ceden parte de su voluntad y de su libertad al Estado con tal de poder gozar de la protección de la nueva formación social, ya que el propósito del Estado es cumplir con las dos leyes de la naturaleza que Hobbes ha anunciado con anterioridad. Por tal motivo, se requiere que el Estado tenga las atribuciones necesarias para garantizar la seguridad de sus integrantes. Entre las cosas que el Estado debe proteger se encuentra ante todo la vida, que es el bien más preciado que posee el hombre, además de otras cuestiones que junto con el

³¹ Cfr. Hobbes, Thomas, *Op. cit.*, pág. 179.

advenimiento de la sociedad civil surgen y que no estaban de forma natural. Con el surgimiento de la sociedad civil y del Estado, se tiene la certeza de que el cuerpo estatal se encargará de realizar las reparticiones correspondientes a cada individuo, además de vigilar que nadie tenga la facultad de atribuirse poderes que anteriormente eran propias del hombre natural, pero que ahora pertenecen al Estado. En este sentido, el Estado deja de ser una quimera para tomar un rol nuevo, el de *persona*. Hobbes indica que la *persona* en sentido jurídico es aquel individuo que toma sobre sí las facultades que otro individuo desea transferirle.³² Como tal, la transferencia de derechos trae consigo una relación de interdependencia entre los contratantes, ya que al aceptar las facultades de un individuo, la persona adquiere ciertos derechos con respecto al individuo que cede su facultad y su libertad voluntariamente, como la obediencia, la lealtad, etc. No obstante lo anterior, la persona también contrae deberes con quien cede de manera voluntaria sus derechos. Entre las obligaciones que contrae la persona en relación con el individuo, se encuentra que la persona se compromete a defender al individuo de otros que pretendan hacerle algún perjuicio o que atenten contra su vida o propiedad. Asimismo, la persona se compromete a asumir la representación legal de aquel individuo que le cede su libertad, debido a que el individuo reconoce en la persona una mayor capacidad de maniobra y por tanto un mayor poder que el que podría tener un solo individuo.³³

La descripción anterior cuadra perfectamente con la constitución de un Estado. Como tal, el surgimiento del Estado para Hobbes se ubica cuando el hombre voluntariamente decide que el estado de guerra perpetua en el estado natural tarde o temprano acabará con él. Por tal motivo, entra en acuerdos con otros hombres a fin de llegar a los acuerdos necesarios para asegurar el fin de la lucha entre los hombres y el advenimiento de la paz. Sin embargo y a pesar de la buena voluntad que tengan los hombres para respetar los acuerdos que hagan entre ellos, la naturaleza humana en algún momento hará acto de presencia y echará a perder todo lo construido por los individuos, ya que en todos ellos estará latente el deseo de gloria y la desconfianza, además del temor a que en algún momento la sociedad se destruya y empiece de nueva cuenta la guerra con sus consabidas consecuencias. Lo que se necesita en este caso es una formación, construida por los propios hombres, pero que además de la

³² Cfr. Hobbes, *Idem*.

³³ Cfr. Thomas Hobbes, en *Historia de la Filosofía Política*, FCE. 2010, pág. 385-386.

buena voluntad de todos ellos tenga la fuerza suficiente para hacer que la convivencia entre ellos sea pacífica, para imponer su fuerza sobre la fuerza de los individuos y que garantice la seguridad y la vida de los integrantes de la sociedad. Para lograr estas metas, la formación que surja del acuerdo de los individuos contratantes debe contar con la cesión de los derechos de cada integrante de la comunidad, ya que sólo así el nuevo individuo, que engloba en sí mismo las voluntades de sus integrantes, tendrá la fuerza y la legitimidad suficiente para imponer las reglas y los lineamientos que permitan garantizar la paz y la supervivencia de los hombres. Como tal, el individuo colectivo deja de ser individuo para convertirse en una *persona*, es decir, en un ente que toma sobre sí la responsabilidad de representar a la comunidad, así como de la defensa de la misma y de velar porque al interior de la misma se respeten los lineamientos que la persona constituida ha diseñado para la sana convivencia de los integrantes. Es aquí donde se puede decir que la persona constituida por la suma de las voluntades de los individuos que han entrado en el contrato social es ya un Estado en toda la extensión de la palabra, ya que además de surgir por la necesidad de garantizar la vida de los hombres que lo integran, el Estado se encarga de velar que las leyes que elabora para el buen funcionamiento de la sociedad se cumplan sin miramientos. Asimismo, el Estado es el garante de que los hombres no transgredirán los acuerdos que individualmente hagan entre ellos, así como de las obligaciones que hayan contraído con el Estado de manera individual y colectiva. Cuando eso llegue a suceder, el Estado es el único facultado para emitir los castigos que se deben aplicar a fin de que su autoridad no sea burlada, y dar un ejemplo a quienes tengan la tentación de violar la ley.

Por último, es necesario aclarar que si bien el gobierno de un Estado puede ser ejercido por el pueblo en su conjunto, por una asamblea de notables elegida por la mayoría de la población o por los más destacados ciudadanos, o por una sola persona elegida por la asamblea de notables o por la mayoría de la población, algo que Hobbes llama *democracia*, *aristocracia* y *monarquía* respectivamente,³⁴ esto solamente es la forma visible, por así decir, de la constitución de la sociedad en un ente que, si bien surge de los acuerdos entre los propios individuos, al mismo tiempo es un ente diferente de ellos, precisamente porque en sí mismo tiene ya la cesión de las voluntades de sus integrantes para poder regir sobre ellos. De otra forma, el Estado no tendría la facultad de poder ordenar las leyes que

³⁴ Cfr. Hobbes, Thomas, *De cive*, Madrid, Alianza, 2000, pág. 142-144.

permitan la sana coexistencia entre los hombres, ni tampoco puede garantizar la paz. Si no puede hacer esto, el propio Estado estaría violando las leyes de naturaleza, que obligan a los hombres a conservar la paz y su vida. Se puede concluir con esto que la formación del Estado es imprescindible para lograr que los hombres, por lo menos al interior del mismo y ya organizados en sociedad, con reglas morales y jurídicas bien establecidas y legitimadas por la propia sociedad, establezcan una convivencia pacífica, que es en todo caso la aspiración principal de la teoría hobbeseana.

Sin embargo una inquietud surge al abrigo del presente estudio. En efecto, el surgimiento del Estado en Hobbes es necesario para garantizar la buena convivencia de la sociedad e impedir la perpetuación de la guerra civil entre los individuos. Asimismo, es necesario que haya un cuerpo gobernante al interior del Estado, ya que así se garantiza que los hombres desconozcan los acuerdos entre ellos y que se tenga la tentación de iniciar una conflagración al interior del mismo. La pregunta sería: ¿en estas condiciones, sería posible hablar del surgimiento de la *hegemonía*? ¿Cuáles serían las características que se deben observar en la teoría hobbeseana para hablar de que hay un concepto así? ¿En caso de que haya una respuesta afirmativa, qué tipo de gobierno podría ejercer este concepto, o por el contrario, la hegemonía la puede ejercer cualquier tipo de gobierno, ya que éste es sólo la forma en que el Estado manifiesta su dominio? ¿La hegemonía es resultado de una convención entre los integrantes de una sociedad civil o es un poder impuesto por el propio Estado hacia sus miembros? Con estas interrogantes se dará inicio a la tercera parte del primer capítulo.

1.3.- La hegemonía como resultado de la constitución del Estado.

En términos generales, el estudio de la teoría hobbeseana acerca del Estado ha permitido observar que la respuesta acerca de la naturaleza humana es de suma importancia al momento de establecer la constitución de un Estado. Asimismo, se ha establecido que el Estado hobbeseano es resultado de la convención de los integrantes *individuales*, quienes en un acto completamente voluntario ceden su libertad de acción a un sujeto, que en términos jurídicos se denomina *persona*, quien en sí mismo toma el poder de elaborar leyes

y reglamentos y regir sobre los contratantes. Este sujeto de derecho es a lo que Hobbes denomina *Estado*.³⁵

Sin embargo, en el proceso descrito en los apartados anteriores surgen diversos cuestionamientos, que hacen pensar que el concepto *hegemonía* puede presentarse como el resultado de la relación que establece el Estado con sus súbditos. En concreto, las preguntas serían las siguientes:

- 1) ¿Es posible hablar del surgimiento de la *hegemonía* en el cuerpo teórico de Hobbes?
- 2) ¿En caso de que haya una respuesta afirmativa, qué tipo de gobierno podría ejercer este concepto, o por el contrario, la hegemonía la puede ejercer cualquier tipo de gobierno, ya que éste es sólo la forma en que el Estado manifiesta su dominio?
- 3) ¿La hegemonía es resultado de una convención entre los integrantes de una sociedad civil o es un poder impuesto por el propio Estado hacia sus miembros?

Las preguntas anteriores ayudarán a establecer si en Hobbes hay algún antecedente del concepto trabajado en el cuerpo de la presente tesis, a saber, el concepto *hegemonía*. Sin embargo, en el afán de saber exactamente a que se refiere este concepto, me apoyaré en la investigación sobre el concepto de *hegemonía* estudiado por Antonio Gramsci y retomado por Ana María Rivadeo³⁶, para una mejor comprensión y aclaración del mismo.

En el estudio de Rivadeo, la *hegemonía* como concepto está relacionada con la forma de dominación del Estado hacia los sectores de la población que son parte del mismo.³⁷ Esta dominación tiene una característica fundamental: el Estado es considerado como la extensión de un grupo, el cual se erige como el grupo conductor del resto de la sociedad. En este sentido, el grupo así llamado dominante es quien ostenta el control sobre el aparato

³⁵ Cfr. Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Madrid, Sarpe, 1983, segunda parte, cap. XVII, *Del Estado*.

³⁶ Cabe señalar que en el estudio de la *hegemonía* solamente se tratarán las cuestiones que ayuden a vislumbrar el tipo de *relación* establecida entre el individuo colectivo (Estado) y la sociedad que le da origen. Como tal, algunos términos como *sociedad civil* serán tomados en consideración desde la óptica de los autores propuestos para esta tesis, debido a que la misma terminología, que utilizan tanto Gramsci como Rivadeo están, ambas, dirigidas al estudio del mismo concepto, desde el estudio de Marx. El interés primordial de la presente tesis es indagar cómo hace su aparición la hegemonía en la teoría de Hobbes y más adelante en la propuesta hegeliana.

³⁷ Cfr. Rivadeo, Ana María, *El marxismo y la cuestión nacional*, Ediciones Acatlán, 1994, pág. 153

productivo de la sociedad, así como de los aparatos políticos y coercitivos de la misma. La hegemonía es una forma en que se relacionan los aspectos económicos, políticos y sociales de una comunidad insertada en una forma de realización de la realidad muy específica, que se ha llamado capitalismo. No obstante, la dominación que ejerce la élite sobre la sociedad no es una dominación por la fuerza o por medio de la coerción de unos sobre otros. Por el contrario, la hegemonía que estudian estos autores tiene como característica principal la obtención del consenso activo de los integrantes de la sociedad, lo que permita a la clase dirigente la expansión de la sociedad y una mejor gobernabilidad al interior de la propia comunidad.³⁸

Ahora bien, en cuanto a la forma en que la hegemonía se presenta, cabe señalar que ésta es producto de la relación entre las clases subordinadas y la clase dirigente. Esto es posible debido a que la élite es la que logra persuadir al resto de la sociedad que ella es la representante de los intereses de toda la comunidad, con lo que la gobernabilidad al interior de la sociedad e donde este fenómeno se hace presente. Huelga decir que en este análisis, la hegemonía se manifiesta en los aspectos sociales, económicos, políticos e incluso ideológicos, lo que permite al grupo dominante asegurar su predominio sobre los demás componentes de la sociedad.

Una forma de ejemplificar el punto anterior es la formación de una nueva estructura política por medio de una revolución.³⁹ Es decir, en la medida en que un orden social empieza a traer más problemas que soluciones al conjunto de una sociedad, desde luego las voces de descontento por las condiciones de vida se manifiestan. No obstante, la sola inconformidad de la gente no basta para forzar los cambios que se requieren. Se necesita de una organización más compleja y que involucre a la gran mayoría de la sociedad. En este sentido, una parte de la misma, compuesta por quienes aspiran a dirigir a la comunidad, es quien toma la responsabilidad de organizar al resto de la comunidad para lograr los cambios necesarios al interior de la misma.

³⁸ Cfr. Rivadeo, Ana María, *Op. cit.*, 1994, pág. 153-155.

³⁹ Por "revolución" estoy pensando en la Revolución Francesa, ya que en este proceso histórico se dan las condiciones que permiten la aparición de las características de la hegemonía que Rivadeo, siguiendo a Gramsci, estudia en su texto.

Lo interesante de estos cambios es que el viejo orden y el dominio que ejercía sobre la sociedad son reemplazados por una nueva organización social, en donde el grupo dirigente es quien se hace cargo del gobierno. Sin embargo, para que esto pueda darse, el grupo dirigente tiene que velar por los intereses de la comunidad, ya que de lo contrario su mando podría enfrentarse a la misma situación que provocó la caída del orden anterior. Sin embargo, no hay que olvidar que el grupo dirigente también tiene intereses propios por los que debe velar. Es por dicha razón que al momento de tomar la representación popular, el grupo dirigente debe influir sobre el resto de la sociedad para que respalden sus proyectos y al mismo tiempo debe hacer parecer que su concepción de la sociedad es la misma concepción que tiene la sociedad de sí misma. En la medida en que el grupo dirigente logre hacer lo antes mencionado, podrá influir en la manera de pensar, de proponer un orden económico y social a la comunidad, la cual aceptará todo lo que se le proponga, ya que el resto de la comunidad comparte la visión particular del grupo dirigente y la acepta porque está convencida que es la suya propia.

En el caso de la teoría hobbeseana sobre el surgimiento del Estado, es posible pensar que ninguna de las condiciones arriba mencionadas se presenta en la construcción del Estado, puesto que las relaciones de dominación no habían llegado a la complejidad que analizan Gramsci y posteriormente, Rivadeo. Sin embargo, hay algunas cuestiones dentro de la teoría hobbeseana que permite observar que a pesar de esta ausencia teórica, la hegemonía como concepto se halla presente al momento en que Hobbes plantea la necesidad de un sujeto independiente y todopoderoso para garantizar una buena sociedad.⁴⁰

Para empezar a vislumbrar la forma en que la hegemonía se manifiesta en la teoría de Hobbes, es necesario retomar la forma en que surge la persona del Estado, ya que ahí se encuentra una pista importante que debe tomarse en cuenta. Como se ha mencionado, el Estado tiene su origen en la unión voluntaria de un grupo numeroso de individuos, los cuales ceden la libertad que tienen en el estado natural de matarse mutuamente, para construir una comunidad regida por un individuo que tenga el suficiente poder para hacer que las luchas entre los hombres cesen y reine la paz. Nuestro autor piensa que los hombres están conscientes que al momento de ceder la libertad, están concediendo plenos poderes al

⁴⁰Cfr. Hobbes, Thomas, *De cive*, Alianza, 2000, sección II, *Poder*, Cap. 5, pág. 129.

individuo Estado para que éste último se encargue de regular las relaciones entre los individuos que conforman a esta persona.

En este sentido, se nota que el surgimiento del Estado se encuentra supeditado al consenso de los miembros del mismo para hacer factible la existencia de la persona estatal. Lo anterior tiene su origen en la cesión de derechos que realizan los signatarios del pacto social. En tal caso, los contratantes ya han llegado a la conclusión de que es necesario terminar con la guerra intestina que amenaza a todos por igual. Por tanto, los hombres contratantes están de acuerdo en que se necesita un poder mayor al que ellos tienen de forma individual, porque de otro modo los desacuerdos entre los integrantes de la naciente sociedad no terminarían nunca. Por el contrario, el estado de guerra se perpetuará y de seguir así, el hombre mismo corre el riesgo de desaparecer.

Con este razonamiento en mente, Hobbes piensa que la cesión de derechos por parte de los contratantes en el pacto social es esencial para dar origen a una persona mayor, la cual tiene por finalidad finalizar la guerra y permitir que la paz se establezca de forma definitiva en la sociedad. La persona que surge del pacto social es el Estado, ya que para darle origen es necesario que todos los hombres que entren al pacto cedan sus derechos individuales en favor de la persona que tomará sobre sí la responsabilidad de velar por la paz de la sociedad. Sin embargo, la cesión de derechos por parte de los individuos tiene que ser de hecho, es decir, los hombres tienen la obligación de ceder sus derechos no en un futuro incierto, sino que la cesión de los individuos hacia el sujeto mayor, el Estado, debe ser de tal forma que la persona estatal tenga de inmediato la autoridad para poder hacer que la guerra termine.⁴¹ Asimismo, es necesario que el Estado concentre en sí el poder para dictaminar las leyes que sean necesarias para garantizar que los hombres se sientan seguros de vivir en sociedad.

Una vez que ha quedado clara la necesidad de que el Estado surja de la cesión de derechos de los individuos contratantes, el paso siguiente es explicar por qué razón sería posible pensar en que en el Estado hobbeseano hace su aparición la hegemonía. En efecto, Hobbes no utiliza el término para hablar de las condiciones en que el Estado ejerce su autoridad sobre la sociedad que le ha dado origen. No obstante, algunas características de la

⁴¹ Cfr. Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Sarpe, 1983, pág. 179.

hegemonía hobbeseana surgen a medida que se hace un análisis más detallado del Estado que plantea Hobbes a lo largo de su obra.

Como se ha planteado líneas arriba, el Estado pensado por Hobbes es una creación de los hombres, quienes para sentirse seguros deben estar de acuerdo en crear a un sujeto que pueda garantizar la paz entre ellos. Es decir, el solo hecho de la creación de una persona que pueda garantizar que los hombres puedan vivir y no sólo sobrevivir, y que la creación de esta persona sea de común acuerdo, da a entender que hay ya un consenso general para terminar con las hostilidades mutuas, so pena de perecer sin remedio. Más aún, la cesión de poder por parte de los individuos hacia la persona-Estado debe ser también de común acuerdo, puesto que los hombres no pueden confiar en nadie, por la igualdad de condiciones y porque lo que trae esta nueva igualdad es la competencia interna entre los individuos que conforman la nueva persona-Estado. Por tal motivo, es necesario que todos por igual entreguen sus derechos al Estado, quien en este sentido tiene ya vía libre para poder reglamentar la vida social. Sin embargo, y contrario a lo que pudiera pensarse, la sociedad misma es la que posibilita que el Estado tenga poderes casi ilimitados sobre ellos, puesto que para que esto suceda, la sociedad es la que por vía del consenso, le permite al Estado disponer de los medios para reglamentar a la sociedad.⁴² Es aquí donde se puede encontrar un primer acercamiento a la hegemonía, ya que sin el consenso universal, de entrada no hay Estado. El Estado precisa que los hombres estén de acuerdo en ceder su voluntad. Esto da lugar a que el poder que ejerce el Estado sea el resultado de una comunidad artificial que así lo ha decidido, por el bien de ella misma. Por tal motivo, el dominio que ejerce el Estado es gracias a que los individuos agrupados en la sociedad han acordado que es mejor que haya un poder más grande que ellos para regularlos. Para decirlo brevemente, se puede hablar de un consenso originario del Estado para que la hegemonía que ejerce la persona Estatal se haga presente.

Por otra parte, si bien la hegemonía tiene su primer momento en el consenso entre los individuos, la regulación que hace el Estado de la vida y relaciones entre los hombres produce que el Estado ejerza una dominación sobre los integrantes de la sociedad artificial, es decir, cada individuo está supeditado a las órdenes que reciba por parte del Estado, ya

⁴² Cfr. Hobbes, Thomas, *De Cive*, Alianza, 2000, pág. 115-116.

que como se ha mencionado, sólo el Estado tiene la facultad de ordenar y hacer leyes. En este sentido, los hombres tienen como objetivo cumplir con las obligaciones que les impone el Estado, ya que de no ser así el orden social puede verse seriamente comprometido. Se puede pensar que no hay libertad en el Estado propuesto por Hobbes, ya que elimina la posibilidad de que los hombres hagan lo que mejor les parezca y sustituye eso por una obediencia a los designios estatales. Pero contrario a lo que se pudiera pensar, esta forzada obediencia permite a los hombres ser libres de sus mayores temores, a saber, de morir de forma violenta y de ser reducidos a la servidumbre. Como se mencionó anteriormente, en el estado de naturaleza sólo se obedece a aquellos dictados que permiten la conservación propia, por lo que matar no es un acto moralmente malo, debido a que no hay moral, por no haber autoridad que medie entre los hombres de qué se debe y no se debe hacer. Con la constitución del Estado vía el consenso de los individuos organizados en sociedad, este panorama cambia, ya que al haber una entidad que toma sobre sí la responsabilidad de dictaminar las leyes que se deben seguir, los hombres están seguros de que estas leyes serán obedecidas, gracias a que el legislador tiene también la facultad de castigar a quienes infrinjan las leyes promulgadas. De igual forma, al haber un poder que garantiza el cumplimiento de los acuerdos entre los hombres, estos mismos pueden sentirse seguros de que los acuerdos a los que lleguen serán respetados, suprimiendo con ello la permanente inseguridad que permeaba en el estado de naturaleza.⁴³

Las situaciones anteriores dan cuenta de la forma en que el Estado se encarga de dirigir las relaciones entre los hombres, así como de dictaminar las leyes que éstos deben seguir a fin de poder hacer que la paz sea un hecho. Todas esas atribuciones permiten al Estado ejercer un poder sobre los integrantes de la sociedad, ya que es la misma sociedad constituida artificialmente la que ha delegado por consenso entre ella misma el otorgar al Estado semejante poder. Con ello, el Estado está en inmejorable posición de moldear a los seres humanos, de forma tal que la sociedad humana tenga un mejor porvenir, gracias a la dominación que ejerce el Estado sobre los individuos agrupados en una sociedad. En este sentido es factible hablar de que en Hobbes ya hay una idea de cómo el Estado ejerce la hegemonía sobre la sociedad que rige. Este concepto se manifiesta cuando el Estado se constituye por la libre voluntad y el consenso de los integrantes de la sociedad, quienes son

⁴³ Cfr. Hobbes, Thomas, *Op. cit.*, pág. 190.

los que deciden, en un ejercicio de razón y libre albedrío, otorgar sus derechos a alguien más fuerte y más poderoso, con tal que garantice que los hombres no pasarán la vida exterminándose unos a otros. Por tal razón, es preferible que alguien separado de los seres humanos sea quien gobierne, sin importar que este individuo sea una creación de los hombres; lo que importa es que este individuo, una vez que tenga sobre sí los derechos cedidos de manera voluntaria y por consenso de todos, se convierta en una persona, jurídicamente hablando, para que así pueda hacerse cargo de regular la conducta y la vida de los hombres, y de castigar a quienes transgredan las normas establecidas.

Por otra parte, el ejercicio de la hegemonía en Hobbes no se encuentra relacionado con alguna clase social. Para Hobbes, la comunidad constituida por los individuos que crean el convenio social se convierte en una *sociedad civil*, ya que esta sociedad civil es la que tiene la capacidad jurídica de transferir sus derechos al individuo mayor, el Estado. Como tal, en esta sociedad civil no hay rastros de una organización por clases sociales; pero en caso de que haya este tipo de división, para Hobbes esto es intrascendente debido a que los integrantes de la sociedad civil tienen exactamente los mismos derechos y la misma facultad de cesión.⁴⁴ Cada individuo tiene la libertad de hacer con sus derechos lo que crea más conveniente para sus intereses. En el estado de naturaleza esta libertad no acarrea gran problema, debido a que no hay una ley que restrinja que los hombres no puedan utilizar esta libertad para hacer valer sus derechos. Sin embargo, cuando los hombres deciden de común acuerdo formar una sociedad, al mismo tiempo deben decidir sobre la conveniencia de asignar a alguien más sus derechos, pues se tiene la convicción de que su libertad y su vida serán protegidas de óptima manera. Esta cesión de derechos conlleva la cesión de la libertad de cada individuo, pues la libertad del individuo es en cierta manera incompatible con la libertad del Estado. En otras palabras, si el hombre llega a usar la libertad que tenía en el estado de naturaleza, el resultado sería que cada individuo vería por su propio interés y se sentiría facultado para imponerse sobre los demás, dando con ello inicio a la anarquía al interior de la sociedad y precipitando con ello el fin tanto de la comunidad creada, como del Estado.

⁴⁴ Cfr. Hobbes, Thomas, *Ibidem*, pág. 179.

Para evitar que el naciente Estado tenga un final como el antes descrito, es necesario que los hombres reunidos en la sociedad civil usen su libertad para poder ceder sus derechos y paradójicamente su libertad en favor del sujeto-Estado, ya que la cesión común de cada individuo da legalidad a las acciones que emprenda el Estado, en su afán de conservar la paz y asegurar que los hombres puedan relacionarse entre sí de forma pacífica. En este sentido, la cesión de los derechos individuales tiene como objetivo principal que el Estado tenga libertad para poder determinar las acciones que crea más convenientes para salvaguardar la integridad de cada miembro de la sociedad civil que decida ingresar al convenio. En apariencia los integrantes de la sociedad civil, los ciudadanos, pierden con ello la libertad que caracteriza al ser humano, pues ahora deben rendir pleitesía ante el Estado, ya que solamente este último puede dictar las órdenes que deben regir a la sociedad. Sin embargo, con el ejercicio de la hegemonía por parte del Estado sobre los miembros de la sociedad, lo único que pierde el ciudadano es la libertad de usar la misma para imponer su voluntad, puesto que ya hay un cuerpo de leyes que ha preparado el Estado para regular la vida en sociedad y por tanto el hombre ahora debe sujetarse a esas leyes, so pena de ser castigado por el Estado. De esta forma, la persona-Estado tiene la capacidad de ejercer la dirección sobre la sociedad, aspecto fundamental en el estudio de la hegemonía. De hecho, la dirección de la sociedad por parte del Estado no sólo se suscribe a ciertas esferas de la sociedad, sino que su predominio abarca prácticamente todo el espectro de la misma.

Un ejemplo de ello lo constituye el hecho de que el Estado es quien debe sancionar las creencias religiosas, pues con ello se garantiza que no haya problemas al momento de que el hombre tenga cierta comunión con Dios. En este sentido no hay ningún problema si el Estado decide cuales son los credos permitidos para la sociedad.⁴⁵ Si en un momento dado el Estado no regulara las creencias religiosas, lo que se obtendría por esta omisión sería primeramente las divergencias en asuntos religiosos, cosa nada difícil de provocar en el hombre, dado su tendencia natural a guerrear. El siguiente paso, en caso de que no haya un alto a los desacuerdos originados por las diferentes posturas religiosas, es la guerra entre facciones de corte religioso, que en general suelen ser igual de sanguinarias que las provocadas por motivos políticos. De esta forma, por motivos de creencias religiosas, el

⁴⁵ Cfr. Hobbes, Thomas, *Ibid*, pág 127-128.

Estado puede llegar a su fin y los hombres regresarían de nuevo al estado natural de guerra incesante. Por tal motivo, es imprescindible que incluso en estas esferas que se podrían pensar como “privadas” el Estado ejerza su facultad de dirección para prevenir, en la medida de lo posible, una tragedia que ponga fin a su existencia y que provoque la destrucción del hombre por el hombre mismo.

Las anteriores consideraciones son importantes al momento de pensar que el Estado, a su vez, debe estar representado por un individuo de carne y hueso, por llamarlo de alguna forma. Es decir, en la teoría hobbeseana el poder del Estado debe encarnarse en un individuo, pues está claro que los hombres sólo pueden obedecer a alguien que tenga la autoridad suficiente para hacer que las disputas entre ellos se acaben. Pero como el Estado no puede ser una mera construcción abstracta, este último debe residir en una persona “real”, por así decir. No obstante lo anterior, para Hobbes está claro que una comunidad por sí misma no constituye un Estado, sino que apenas es el germen que se necesita para que la persona-Estado sea construida.⁴⁶ En este sentido, Hobbes plantea que solamente hay tres formas de gobierno y no seis, como Aristóteles había planteado: democracia, aristocracia y monarquía. Las otras tres, que el Estagirita menciona, a saber: tiranía, anarquía y oligarquía, no son sino deformaciones de las tres primeras. Por lo tanto, para Hobbes queda fuera de lugar el plantearse que una monarquía tenga como régimen gemelo una tiranía, pues en resumidas cuentas un tirano puede ser al mismo tiempo un buen gobernante. ¿En dónde radica la diferencia? Para Hobbes, esta última se puede identificar cuando se toma en cuenta las diferentes percepciones que tienen los hombres en cuanto a la forma en que el gobernante ejerce el poder. Pues mientras quienes han sido beneficiados por la forma de gobierno monárquico dirán que el rey es un excelente gobernante, los que hayan sido agraviados por el rey dirán que es un tirano. Sin embargo, esta opinión la mantendrán aquellos que no puedan imponer sus opiniones personales para lograr un beneficio, lo que conlleva a que estén siempre dispuestos a criticar o denostar al encargado de ejercer el gobierno.⁴⁷

⁴⁶ Cfr. Hobbes, Thomas, *Op. cit.*, parte II, *Poder*, cap. 5, pág. 118-119.

⁴⁷ Cfr. Hobbes, Thomas, *Ibidem*, pág. 142-144

En realidad, la forma de gobierno que más se ajusta a la teoría propuesta por Hobbes es la monarquía. Esta opinión se basa en aspectos que valen la pena señalar. En principio y como se ha mencionado anteriormente, el poder de un Estado radica en que los hombres integrados en la sociedad civil estén de acuerdo en otorgar plenos poderes al Estado, para que de esta forma la persona-Estado tenga manos libres en la organización de la sociedad. Sin embargo, una reunión de varios individuos no forma necesariamente una sociedad. Lo que permite que esta reunión se convierta en una sociedad civil es que los integrantes de la misma estén en uso de sus derechos civiles, esto es, que estén en capacidad de elegir la forma en que su sociedad se encuentre organizada.⁴⁸ Como tal, la asamblea constitutiva toma la forma de una persona, puesto que ella tiene en sí misma las atribuciones suficientes para ejercer el poder ejecutivo, ya que reúne en ella misma todas las voluntades de los individuos que le dan origen.⁴⁹ Por esta razón, es posible pensar que el origen de la monarquía está en la democracia, debido a que para elegir al individuo responsable de ejercer el gobierno, antes hay una asamblea general, en donde los miembros de esta misma eligen de común acuerdo entregar la soberanía y el gobierno a una persona, quien se encargará de establecer las normas por las cuales se regirá la sociedad. Para que la monarquía tenga la legalidad para operar, es necesario que los hombres reunidos en asamblea constitutiva decidan transferir sus derechos a un solo individuo, el cual tendrá las atribuciones suficientes para dictaminar las leyes y poder regular a la sociedad misma. Según Hobbes, esta es la forma en que se puede hacer la transición de la democracia a la monarquía. Cuando una asamblea decide delegar sus atribuciones en favor de un solo individuo, a quien se le da el nombre de “rey” o “monarca” dicha asamblea pierde por completo su característica de persona y se convierte en un conjunto de individuos. Aunque siguen constituyendo una sociedad, ya no tiene la capacidad ejecutiva ni puede ejercer soberanía alguna, puesto que ya ha decidido otorgar dichas atribuciones al monarca.⁵⁰ En este sentido, se puede decir que el monarca concentra en su persona los poderes concedidos por la asamblea constituyente, de manera tal que se convierte en el representante del Estado, facultado para regular la vida de la sociedad que le ha otorgado tal poder.

⁴⁸ Cfr. Hobbes, Thomas, *Op. cit.*, sección II, cap. 7, pág. 144-155.

⁴⁹ Cfr. Hobbes, Thomas, *Op. cit.*, pág. 129.

⁵⁰ Cfr. Hobbes, Thomas, *Idem*, pág. 148.

En este sentido, una democracia podría tener las mismas funciones que tiene un monarca, dado que en la democracia, la asamblea de ciudadanos tiene las mismas atribuciones que un rey, a saber, la regulación de la vida social. Sin embargo, la desventaja que ve Hobbes con respecto a la monarquía es que como la asamblea está constituida por individuos que tienen los mismos derechos, cada cual se esforzará por atraer la mayor cantidad de votos para sus propuestas. Este sistema a la larga deriva en una completa inmovilidad para poder establecer la reglamentación de la sociedad, debido a que cada facción sentirá que la legislación es contraria a sus intereses y por tanto hará lo posible para cambiarla. Esto a su vez no será bien visto por los demás integrantes, que harán exactamente lo mismo, además de que es necesario, para el correcto ejercicio del poder, que la asamblea popular se reúna de forma permanente.⁵¹ Si en todo caso las reuniones de la asamblea popular se realizan en tiempos muy separados entre cada reunión, lo más probable es que las decisiones que deba asumir la asamblea no se lleven a cabo y con ello la asamblea pierda poder. Por este motivo, Hobbes desconfía de la forma democrática para ejercer el gobierno, prefiriendo en general la monarquía.

Por último, la forma aristocrática, es decir, la asamblea de notables, Hobbes piensa de esta forma de gobierno que será efectiva siempre y cuando se asemeje más a la monarquía que a la democracia. Esta afirmación se basa en que mientras la asamblea de notables o aristócratas mantenga la mayor parte del tiempo el poder absoluto, sólo ella tiene la capacidad de legislar para todos. Asimismo, la asamblea aristocrática puede demandar la lealtad y la obediencia de parte de los súbditos, puesto que ellos en una asamblea anterior acordaron ceder sus derechos a los mejores para ejercer el gobierno. En este sentido, la asamblea de notables toma la representación de toda la sociedad convirtiéndose en una persona jurídicamente hablando. Como tal, tiene exactamente las mismas prerrogativas y privilegios de un solo hombre, como el rey, para dictar la forma de organización y de legislación que mejor le parezca para la conservación de la paz.⁵² No obstante, si la asamblea de notables se tarda mucho tiempo en reunirse; o si ya reunida, hay discrepancias en su seno porque los miembros de la misma tratan de beneficiar sus intereses, se estaría cayendo en un error frecuente de las democracias; por tal motivo, el gobierno sería un

⁵¹ Cfr. Hobbes, Thomas, *De Cive*, Alianza, 2000, pág. 146-147.

⁵² Cfr. Hobbes, Thomas, *Op. cit.*, pág. 147-148.

gobierno débil, propenso a desaparecer o a no ser obedecido por la sociedad. De esta manera, cuando un gobierno es débil, no tiene la capacidad de poder dirigir a la sociedad, ni tampoco de obtener el consenso necesario para poder ejercer el gobierno.

En realidad, el ejercicio de la hegemonía en Hobbes está muy relacionado con la forma en que el Estado, a través del gobierno, ejerce su autoridad. En este sentido, la capacidad de mando que tenga el Estado dependerá de la forma en que el representante del mismo, es decir, el gobernante, se imponga a los demás integrantes de la sociedad. No obstante, la imposición de que se habla no es una imposición por la fuerza de las armas, a pesar de que Hobbes llega a considerar esta posibilidad. La hegemonía, en todo caso, es el resultado, primero de la convención de los hombres reunidos en sociedad, para dar la autoridad a una persona, ya sea una asamblea o un individuo, con tal de que esta persona sea quien se encargue de solucionar los conflictos al interior de la sociedad, hacer posible la paz y garantizar de ese modo que el hombre no se destruya y asegurar la permanencia del mismo. Con esto como antecedente, el Estado debe asegurar que sus acciones son respaldadas por el común de la gente, a fin de que obtenga siempre el consenso de la sociedad. En este sentido, el surgimiento del Estado en un primer momento está condicionado por el consenso de los individuos que se encuentran en la sociedad, a fin de que una persona sea quien los represente y ponga fin al estado de guerra característico del hombre en estado natural. Sin embargo, en un segundo momento, el Estado es quien debe garantizar que los hombres que se encuentran bajo su mando tengan la seguridad de que será el gobernante, quien representa al Estado, quien actuará para poder protegerlos. En este sentido, cualquier acción que el Estado emprenda a través del gobernante, sea en una democracia, en una aristocracia o en una monarquía, si está orientada a proteger la vida y la integridad de la sociedad en general y de los individuos que la conforman, tendrá siempre el respaldo de aquellos a quienes debe proteger. Es decir, en tanto el gobernante, en representación del Estado, sea capaz de asegurar que la paz sea un hecho, obtendrá el apoyo y el reconocimiento de sus gobernados. En otras palabras, el consenso de los gobernados será un hecho para las acciones del gobernante, si éste logra hacer de la paz una realidad efectiva. Asimismo, la dirección del Estado será una realidad, siempre que este Estado pueda garantizar que las leyes que elabore serán respetadas por todos los integrantes de la sociedad. En una palabra, la manifestación de la hegemonía en la teoría hobbesiana se

encuentra condicionada a que el Estado tenga la capacidad de dirigir y de obtener el consenso de sus gobernados. Este consenso se logra si el Estado es capaz de garantizar que las leyes que elabore serán observadas por los individuos, a fin de que su autoridad sea respetada. La mejor forma en que la hegemonía por parte del Estado sea aplicada es si un solo individuo se encarga del gobierno, como es el caso de la monarquía y por esa razón Hobbes apoya la idea de que es preferible que el gobierno en un Estado sea ejercido por un solo individuo. No obstante, se ha visto que mientras la aristocracia sea más parecida a una monarquía, Hobbes la apoya, mientras que una democracia, en el ideario hobbesiano, está más cercana al estado de naturaleza que a una sociedad civilizada.

Por último hay que recalcar que el propósito principal del Estado es garantizar la seguridad de los miembros que lo componen. Para lograr este propósito, la autoridad que ejerza el Estado sobre sus miembros es absoluta, dando lugar a que se vea al Estado como a un dios todopoderoso, aunque este dios sea una creación de los propios seres humanos.⁵³ En estas condiciones, Hobbes señala que el poder ejercido por el Estado es de carácter absoluto, ya que se necesita de un poder mayor para garantizar la paz en la sociedad.⁵⁴ La autoridad que tiene el Estado no debe encontrarse limitada por ningún otro poder, ya que de otra forma su propósito no se cumpliría. En este punto se podría pensar que el poder ejercido por el Estado es injusto, dado que tiene la capacidad de decidir sobre la vida de los ciudadanos, no quedando otra alternativa a éstos que inclinarse ante los dictados del Estado. No obstante, el poder desarrollado por el Estado se encuentra respaldado por los integrantes de la sociedad, por lo que el encontrarse bajo el tutelaje del Estado no es de mayor relevancia, si con ello el hombre puede conservar su vida y relacionarse de mejor forma con sus congéneres. Pero si el Estado es incapaz de garantizar que la sociedad que rige tenga las condiciones para vivir en paz, es decir, si el gobernante no tiene la capacidad de ejercer la hegemonía en la sociedad para garantizar la paz, entonces los ciudadanos están en todo el derecho de desconocer la autoridad del Estado y recuperar los derechos que le habían otorgado originalmente al gobernante, para constituir una nueva forma de organización. Es decir, Hobbes aprueba que la sociedad se alce en contra de su gobernante solamente en este caso, debido a que el gobierno ha probado ser incapaz de garantizar la seguridad de sus

⁵³ Cfr. Schmitt, Carl, *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Comeres, 2004, pág. 47-48

⁵⁴ Cfr. Bobbio, Norberto, *Thomas Hobbes*, Fondo de Cultura Económica, 1992, pág. 60-62.

integrantes. En cualquier otro caso una rebelión no está justificada, ya que ha sido el propio pueblo convertido en persona la que ha decidido que sea el príncipe, la junta de notables o la asamblea popular la que tenga la facultad de gobernar, aunque en el caso de Hobbes, y por lo recientemente explicado, los dos primeros tienen mayor peso.

Como se ha visto en el desarrollo del presente capítulo, la hegemonía es parte integrante de la forma en que el Estado ejerce el poder sobre la comunidad. Sin embargo, cabe aclarar que este dominio no se entiende en Hobbes sin antes haber respondido la pregunta sobre el ser humano. Es decir, la teoría política de Hobbes no se entiende sin antes haber dado respuesta al cuestionamiento acerca de qué es el hombre. Una vez que se ha dado una respuesta satisfactoria, la teoría política y la propuesta del surgimiento del Estado o el Leviatán, el dios creación del hombre toma mucha mayor coherencia, pues el aparente absolutismo de Hobbes tiene ya un punto de inicio, a saber, que el Estado debe ejercer esas facultades por el bien del hombre. Es decir, la existencia y el ejercicio del poder por parte del Estado no se entienden sin antes haber reflexionado que es fundamental para el Estado que los hombres lleguen a un consenso común para entregar los derechos de cada hombre a la persona que es el Estado, quien se encargará de dirigir a la sociedad hacia la paz. Por tal motivo, el Estado debe tener la libertad para poder cumplir dicho propósito y para ello es necesario tener tanto el consenso de la sociedad, como la libertad de dirigir a los individuos a conseguir que la paz reine en la sociedad; en otras palabras, la hegemonía es indispensable para lograr que la sociedad en general y los hombres en particular sean partícipes de la paz.

Una vez que se ha revisado el concepto de hegemonía y de Estado en Hobbes, se estudiará la forma en que otro filósofo de la modernidad, a saber Hegel, plantea el mismo problema. Aunque es posterior a Hobbes, la teoría hegeliana retoma ciertos planteamientos que Hobbes estudia, pero de una forma distinta al propio Hobbes. Uno de estos planteamientos es el referido a la naturaleza humana. ¿Cómo concibe Hegel esta naturaleza? Con esta pregunta se abrirá el siguiente capítulo, ya que la respuesta a la pregunta anterior definirá el concepto de Estado que elabore Hegel en su teoría política.

Capítulo 2

La hegemonía en la propuesta teórica política de Hegel.

Introducción

El primer apartado del segundo capítulo está dirigido a estudiar el concepto de naturaleza humana que maneja Hegel para fundamentar su teoría acerca del Estado. De igual forma, se analizarán los conceptos de *libertad, igualdad, valor y reconocimiento*, ya que son importantes para entender de mejor forma la propuesta hegeliana acerca de la naturaleza del hombre, con el objetivo de vislumbrar la importancia que tiene dicha naturaleza en la construcción de los conceptos mencionados al principio del presente apartado. Para una mejor comprensión de este apartado, se utilizarán los textos *Fenomenología del espíritu* y *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, de Hegel, así como el capítulo titulado “La lucha por el reconocimiento”, del libro *El último hombre y el fin de la historia* de Francis Fukuyama. Asimismo, se utilizará el texto *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel* de Alexandre Kojève, con el fin de mostrar la forma en que Hegel piensa una posible naturaleza del hombre y sobre qué bases sería ésta última posible. Por último se usará el texto *Génesis y estructura de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel*, de Jean Hyppolite, para arrojar más luz sobre el concepto de *reconocimiento* en la propuesta hegeliana sobre el ser humano.

La segunda parte del presente capítulo está dirigido a analizar la problemática que supone la búsqueda del reconocimiento entre los individuos, y cómo esta búsqueda conduce a la dialéctica del *amo y el esclavo* de Hegel. Asimismo, se estudiará las implicaciones de la postulación hegeliana en cuanto a la mencionada dialéctica y en qué sentido ésta última conduciría a la destrucción de la sociedad. Para el estudio de las cuestiones anteriores, se utilizan los textos *Fenomenología del espíritu* y *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de Hegel, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel* de Alexandre Kojève, el apartado dedicado a Hegel del libro *Historia de la filosofía política* compilado por Leo Strauss y Joseph Cropsey y el texto *El último hombre y el fin de la historia* de Francis Fukuyama.

En el tercer apartado del segundo capítulo se analizará la propuesta de Estado de Hegel como una solución a la lucha por el reconocimiento entre el amo y el esclavo, que se ha desglosado en el apartado anterior y por qué es importante la propuesta hegeliana para apuntalar las relaciones entre el individuo y la sociedad. Asimismo, se señalará el papel que

desempeña en el Estado hegeliano el concepto *hegemonía*, así como de qué tipo de hegemonía se habla. Para el análisis que se pretende llevar a cabo en esta parte, se utilizará el texto *Filosofía del Derecho y Lecciones sobre la Filosofía de la historia universal* de Hegel, el texto de Pierre Hassner titulado *Georg W. F. Hegel*, contenido en el libro *Historia de la filosofía política* de Leo Strauss y Joseph Cropsey, así como la tercera parte del libro *El último hombre y el fin de la historia*, de Francis Fukuyama.

2.1.- Hegel y su concepto de naturaleza humana.

La propuesta de Hegel para la constitución del Estado, desde mi punto de vista no es posible entenderla sin antes indagar cuál es el concepto de naturaleza humana que postula el autor de la *Fenomenología del espíritu*. En este sentido, es importante empezar por indagar que tipo de antropología propone Hegel para describir al hombre y su naturaleza.

Con este objetivo, se inicia con la pregunta acerca de la naturaleza humana, de la misma manera que se inició el primer capítulo. Sin embargo, hay en la propuesta hegeliana aspectos que permitirán establecer ciertas diferencias en la manera de establecer qué es el hombre.

De inicio, lo que llama la atención es que Hegel postula al hombre como un ser tendiente a construir comunidad.⁵⁵ En otras palabras, el hombre tiene en su naturaleza la propensión a juntarse con otros de su misma especie, pues de alguna forma requiere que haya otros como él que se percaten de su existencia. Es decir, en el ideario hegeliano el ser humano necesita que haya alguien más junto a él, porque de lo contrario no puede definirse como ser humano si no hay alguien más que lo tome en cuenta como hombre.⁵⁶

No obstante, antes de llegar a este paso es importante saber algunas cuestiones acerca de la forma en que el ser humano llega a constituir una comunidad. En efecto, el hombre, según Hegel, está predispuesto de forma natural a constituir una sociedad.⁵⁷ Sin embargo, la constitución de la misma debe fundarse sobre una base sólida, pues el hombre no puede construir una comunidad con un animal. ¿Por qué razón? Porque a diferencia del hombre, el

⁵⁵ Cfr. Fukuyama, Francis, *La lucha por el reconocimiento*, en *El último hombre y el fin de la historia*, parte 3, *Al comienzo. El combate por el prestigio*, México, editorial Planeta, 1992, pág. 211.

⁵⁶ Cfr. Fukuyama, *Op. cit.*

⁵⁷ Cfr. Fukuyama, Francis, *Idem.*

animal solamente se preocupa por obtener aquello que le permite subsistir. Es decir, el animal se preocupa por satisfacer sus necesidades alimentarias y a ello dedica todos sus esfuerzos. Se puede decir que en este sentido, el animal se encuentra *determinado* por su instinto de alimentación y no se preocupa por obtener nada más.

En contraste, para Hegel el hombre tiene la capacidad de limitar esas tendencias naturales en aras de conseguir objetivos más altos.⁵⁸ En otras palabras, la base de la naturaleza humana está definida en primer lugar por la negación. Esta negación se encuentra en la forma en que el hombre decide no solo prestar atención a las necesidades más inmediatas, representada por el alimento por ejemplo, sino además de la satisfacción de estas necesidades, desea obtener algo más. Ese “algo más” hace que el propio hombre decida negar su apetito animal para conseguir lo que anhela. Ahora bien, cuando el hombre ha decidido que es mejor para él poner un dique a esos apetitos, se puede considerar que el ser humano no se encuentra *determinado* por ellos. En otros términos, el ser humano posee la capacidad de elección con respecto a sus necesidades naturales más inmediatas, y en lugar de verse compelido a la satisfacción de esas necesidades, el hombre puede elegir entre lo conveniente o lo inconveniente de esa necesidad. Es decir, el ser humano posee la capacidad de manifestar elecciones que van más allá de la simple satisfacción de sus apetitos inmediatos.

Hegel lo propone de la siguiente forma:

“Conociendo lo real como ideal, cesa de ser algo natural, cesa de estar entregado primeramente a sus intuiciones e impulsos inmediatos, a la satisfacción y producción de estos impulsos. La prueba de que sabe esto es que reprime sus impulsos. Coloca lo ideal, el pensamiento, entre la violencia del impulso y su satisfacción. Ambas cosas están unidas en el animal, el cual no rompe por sí mismo esta unión (que sólo por el dolor o el temor puede romperse). En el hombre el impulso existe antes de que (o sin que) los satisfaga. Pudiendo reprimir o dejar correr sus impulsos, obra según fines y se determina según lo universal. El hombre ha de determinar qué fin debe ser el suyo, pudiendo proponerse como fin incluso lo totalmente universal. (...) El animal no tiene sus representaciones como algo ideal, real; por eso le falta esta independencia íntima. También el animal tiene, como ser vivo, la fuente de sus movimientos en sí mismo, pero no es estimulado por lo exterior si el estímulo no está ya en él; lo que no corresponde a su interior, no existe para el animal. (...) Pero el hombre

⁵⁸ Cfr. Fukuyama, Francis, *Op. cit.*, pág. 215.

no es independiente porque el movimiento comience en él, sino porque puede inhibir el movimiento. Rompe, pues, su propia espontaneidad y naturalidad”.⁵⁹

En la cita anterior, queda de manifiesto que Hegel está pensando que el hombre tiene la capacidad de manipular sus propios impulsos animales, cosa que el animal no puede hacer porque está limitado en ese aspecto. Es decir, un animal solamente toma de la naturaleza lo que requiere y no se preocupa por saber si hay algo más aparte de su satisfacción. Por el contrario, el hombre tiene la capacidad de poner un límite a esos impulsos, precisamente porque tiene la facultad de poder decidir si se entrega de lleno a la satisfacción corporal o por el contrario limita ese apetito en aras de conseguir lo que realmente quiere: su propia finalidad.

Esto último es importante de destacar, porque según el autor de la *Fenomenología del espíritu* el hombre es el ser que busca una finalidad en el mundo.⁶⁰ Por tal motivo, está dispuesto a limitar de manera voluntaria sus inclinaciones en cuanto a la inmediatez, pues está consciente que hay algo más. En este sentido, lo que busca el hombre es saber cuál es la finalidad que le aguarda, porque se da cuenta que puede realizar algo más en función de esa finalidad. Además de tener la capacidad de limitar a su propio impulso natural, el hombre tiene la particularidad de poder transformar su entorno, de tal forma que este entorno sea reflejo del propio hombre.

Esto quiere decir que una de las cualidades por las que se puede definir al hombre es la capacidad de *acción*, o sea, la negación de los impulsos animales para conseguir una finalidad que va más allá de la mera satisfacción animal. La acción debe entenderse como el punto de partida del hombre para superar sus propios instintos naturales que lo condicionan a la inmediatez física. Con ello el hombre no sólo se independiza de su entorno, sino que en un momento dado se encuentra con la posibilidad de moldear a la

⁵⁹ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1989, Introducción, Cap. 2, parte 1: *La idea*, pág. 63-64.

⁶⁰ Cfr. Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Introducción general, capítulo 2, apartado e: “El fin último”, pág. 78.

naturaleza a su imagen y con ello le asigna una finalidad, que en estricto sentido la propia naturaleza no puede darse a sí misma.⁶¹

En otras palabras, lo que en un primer momento es la naturaleza humana se define a través de la facultad del hombre de negar su propia inclinación a satisfacer su apetito más inmediato, pues de esa forma y a través de esa negación, el hombre puede darse cuenta que hay algo más, a saber, la posibilidad de encontrarse como un ente autónomo de esa inclinación y por tanto capaz de influir sobre su propio entorno natural. Una vez que ha decidido negar esa inclinación, el hombre se convierte en un ser de acción, es decir, se percata que esa negación que ha hecho de su animalidad no le conducirá a nada a menos que empiece a enfocarse en hacer una transformación de su exterioridad, con el objetivo de hacer visible la finalidad a la que está llamado. Esto da lugar a que el hombre empiece a ser independiente de la exterioridad, en otros términos, el hombre empieza a dar forma a su naturaleza y en lugar de convertirse en un ser dependiente de la exterioridad, empieza a separarse de esa exterioridad y a darle una forma distinta. Con ello el hombre afirma su *libertad* con respecto al mundo exterior, pues ahora tiene la facultad de no dejarse llevar por esa exterioridad. Muy al contrario, la propia acción de dejar a un lado los impulsos animales, de negarlos y de sustituirlos por la acción, provoca que el hombre centre su esfuerzo en hacer una transformación de su entorno, ya que el entorno no tiene mucho significado sin el hombre que se encuentre allí para dotarlo de una finalidad. En ese sentido, se puede decir que el hombre realiza su libertad en ese primer momento al independizarse del impulso que lo engarzaba a la exterioridad y sustituirlo por una acción que le permite preguntarse por su finalidad.

Ahora bien, una de las condiciones que Hegel establece para que el hombre tenga claro cuál es la finalidad que persigue, es que se encuentre rodeado por otros individuos que hayan hecho el mismo camino que él y se encuentren en las mismas condiciones de libertad con respecto a la naturaleza.⁶² En este sentido, estos individuos tienen como característica principal que han limitado sus apetitos básicos en aras de la acción que les

⁶¹ Cfr. Kojève, Alexandre, *La Dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Buenos Aires, Leviatán, 2006, parte III *Curso del año lectivo 1935-1936*, pág. 100.

⁶² Cfr. Fukuyama, Francis, *Op. cit.*, pág. 211-212.

permite ser independientes de sus impulsos primigenios y por tanto pueden moldear a la exterioridad, de manera tal que puedan realizar su propia humanidad en el exterior.

En otras palabras, lo que postula Hegel es que el hombre debe estar en compañía de otros individuos que sean sus *iguales*, pues se ha mencionado que una comunidad no es posible organizarla con alguien que no tenga las mismas capacidades que el hombre, en cuanto a moldear su propia naturaleza. Por tal motivo, es necesario que el ser humano tenga la compañía de otros que sean similares en cuanto a su propia constitución.

La *igualdad* en un primer momento está referida a la forma en que el hombre está capacitado para limitar sus impulsos naturales y de esta forma poder influir sobre el mundo que le rodea. Es decir, el hombre, para ser igual que otros de su especie, debe ser capaz de poner un dique a aquello que lo acerca más a un animal que a un ser humano, pues de lo contrario los demás hombres verán en él a un animal salvaje, incapaz de integrarse a una comunidad, pues su preocupación no se diferencia en nada de la de un perro o un león.

Ahora bien, ¿por qué razón un hombre debe reunir esas características para considerarlo un ser social? Esta pregunta viene a colación, ya que en la naturaleza hay otras especies, además de la humana, en donde se presentan sociedades. Como ejemplos clásicos están las abejas y las hormigas, ya que es demasiado evidente que en estos casos hay una organización para la subsistencia. ¿Cuál es la diferencia entre estas especies y el hombre?

La respuesta a esta interrogante la encontramos en la forma en que Hegel teoriza una característica, única en el hombre, que lo hace distinto al animal.⁶³ Además de las ya mencionadas, el hombre, si quiere ser reconocido como hombre, debe tener un *valor*, es decir, aparecer antes los demás como alguien valioso para ser considerado como hombre.

Esta teorización del valor del hombre es también estudiada por autores antecesores al propio Hegel. Uno de ellos es nuestro pensador anterior, Hobbes, quien en el *Leviatán* ya había propuesto que una de las causas por las cuales el hombre se halla en constante

⁶³ En la propuesta hegeliana, el hombre que quiera obtener el reconocimiento a su valor como ser humano frente a otro debe probar que ha superado su condición primigenia, representada ésta última en sus inclinaciones acerca de sus necesidades más inmediatas, o dicho de otro modo, debe convertirse en una *autoconciencia*, que se encuentra por encima de estas necesidades. Cfr. Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, pág. 107.

contienda con sus semejantes era por el poder, dado que si logra hacerse con el mando, tendrá la posibilidad de regir sobre los demás. En este sentido, el hombre está dispuesto a pelear por sobrevivir; sin embargo, de acuerdo con Hobbes una de las cuestiones que estimulan al hombre a la lucha es el deseo de gloria, es decir, a ser valorado como un ser poderoso, capaz de subyugar a otros de su misma especie para forzarlos a servirle o eliminarlos físicamente. En este punto se observa que aparte de la vida, el hombre también tiene un deseo por ser admirado y valorado como una criatura poderosa.⁶⁴ Sin embargo, a pesar de este primer acercamiento, el valor que Hobbes analiza solamente llega a este punto, dejando pendiente la cuestión acerca del valor.

Para Hegel la cuestión del valor toma relevancia, pues es un pilar importante en su propuesta acerca del ser humano. De acuerdo con Francis Fukuyama, el valor que Hegel estudia es el valor que el hombre se da a sí mismo. Es decir, el hombre en la visión hegeliana, antes de cualquier otra cosa, tiene un deseo por ser valorado en la misma forma en que él se valora. Significa fundamentalmente que el hombre, a raíz de su capacidad de limitar su apetito y encauzarlo hacia “algo más”, empieza a tener conciencia de que es algo distinto a un animal, por lo que empieza a verse con otros ojos y gradualmente se da cuenta que su valor está por encima de las demás criaturas. En términos más actuales, el hombre empieza a desarrollar un “amor propio”. En este sentido, el valor que el hombre se da a sí mismo es importante, porque de alguna manera espera que alguien más se dé cuenta de la forma en que se ve a sí mismo y por tanto le otorgue el mismo valor que se da a sí mismo.⁶⁵

La última consideración que se acaba de tocar lleva directamente a la cuestión del *reconocimiento*. Esta cuestión es de gran trascendencia, ya que es aquí en donde se unen las características anteriormente planteadas. El reconocimiento hegeliano engloba la forma de valorización que Hobbes plantea en su obra, pero enriquecido con otros matices, de tal forma que las consideraciones hobbeseanas toman mayor fuerza y son en cierto sentido más fáciles de entender.

⁶⁴ Cfr. Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Madrid, Sarpe, 1983, primera parte, capítulo XIII, *De la condición general del género humano, en lo que concierne a su felicidad y a su miseria*, pág. 135.

⁶⁵ Cfr. Fukuyama, Francis, *Op. cit.*, parte 15, *Unas vacaciones en Bulgaria*, pág. 237-238.

El reconocimiento hegeliano puede pensarse como el deseo del hombre de que su valor sea tomado en cuenta por alguien más. Es decir, el hombre manifiesta un anhelo dentro de sí de que la forma en que él se ve a sí mismo, como un ente autoconsciente, independiente de la naturaleza y por tanto formador y creador de una realidad distinta, sea compartida por otros que tengan la capacidad de observar lo mismo que él ve.

Sin embargo, el reconocimiento que el hombre persigue no puede ser compartido por las demás criaturas animales, por la razón de que estas últimas, a diferencia del ser humano, no cuentan con la capacidad de apreciar al hombre y de reconocer su valor. Es necesario que sea otro ser, con idénticas características, el que tenga la posibilidad de ver lo que el ser humano observa en sí mismo.

El reconocimiento que persigue el hombre es uno en el que se le valore tanto su propia autoconsciencia, su capacidad de limitar sus impulsos primigenios, su capacidad de encauzar esos impulsos hacia una meta más digna. En una palabra, lo que el hombre busca es que se le reconozca su *dignidad*, pues en esta dignidad se encuentra implicado su valor como ser humano y en última instancia, su propia naturaleza humana, que aspira a ser diferenciada del resto de los animales.⁶⁶ Sin embargo y como se mencionó líneas arriba, el hombre no aspira a recibir ese reconocimiento de los demás animales, pues ellos no poseen la capacidad del hombre de limitar sus propios impulsos naturales, por lo que no se encuentran capacitados para otorgar el reconocimiento que el hombre persigue.

Por ese motivo, el hombre sólo puede aspirar a que alguien más le otorgue el reconocimiento que persigue. No obstante, quien le otorgue ese reconocimiento debe ser en todos los aspectos *igual* al hombre que busca el galardón de ser reconocido. Dado que en este sentido el reconocimiento lo puede otorgar quien esté al mismo nivel que el individuo que persigue dicho reconocimiento, es de esperarse que el hombre solamente pueda ser reconocido por otro hombre, quien además está en la misma posición de otorgar su reconocimiento al otro hombre, dado que ambos están en el mismo nivel.⁶⁷

⁶⁶ Cfr. Fukuyama, Francis, *Idem*.

⁶⁷ Dicho en términos hegelianos, solo puedo saber que soy una *autoconciencia* en tanto me haga reconocer por otra autoconciencia y si reconozco a la otra autoconciencia de la misma forma en la que ella me reconoce a mí. Es decir, el reconocimiento es un ejercicio de reciprocidad entre ambas autoconciencias, ya

Ahora bien, el reconocimiento al que aspira un hombre está en completa oposición con una forma de ver al hombre, que en resumidas cuentas puede echar abajo la forma de verse de un ser humano. Esta visión peyorativa es la de la degradación del propio ser humano. Es decir, el hombre está dispuesto a no pasar por alguien con escaso o ningún valor a los ojos de los otros. Esto se debe a que en la visión propia del hombre, está por encima de los demás seres vivos del planeta en cuanto a su capacidad de limitar sus inclinaciones naturales. Es decir, el hombre se encuentra convencido de que está por encima de un animal gracias a que tiene la facultad de elegir entre lo que es correcto y lo que no, por lo que esa voluntad de elección lo pone en un lugar distinto de los demás animales. Por tal razón, no se encuentra dispuesto a que no se le otorgue un reconocimiento de su humanidad, precisamente porque esta condición humana es tan importante que ningún hombre estaría dispuesto a renunciar a ella de forma fácil.

Pero si en dado caso de que el hombre esté dispuesto a llevar la batalla por ser reconocido a otros niveles, debe estar dispuesto a arriesgar todo con tal de que los demás hombres le den el justo premio a su intrepidez, es decir, que reconozcan el valor que el hombre tiene por el simple hecho de que tiene la capacidad de exponer su propia existencia, con tal de que otro ser igual a él le otorgue el reconocimiento de hombre y por tanto le de su lugar como lo que es.⁶⁸

Hasta este punto se ha analizado los conceptos de *igualdad*, *valor* y *reconocimiento* como parte de la naturaleza del hombre. Falta saber en qué sentido entra aquí el concepto de *libertad* y como estos conceptos moldean la individualidad del hombre. Junto a estas cuestiones, se añade una más: en qué sentido se puede pensar que el hombre en su naturaleza es sociable y qué tipo de sociabilidad sería la resultante. Con esto en mira, proseguimos en el estudio.

Se estableció al principio de este apartado que la libertad, en un primer momento, consiste en que el hombre se encuentre posibilitado de limitar sus inclinaciones naturales en favor

que ambas aparecen como externas la una de la otra, mientras que para cada una de ellas es evidente que son entes para sí mismas. Cfr. Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel*, tercera parte, apartado I: "Autoconciencia y vida: El deseo de reconocimiento", Barcelona, Península, 1974, pág. 103.

⁶⁸ Cfr. Fukuyama, Francis, *Op. cit.*, pág. 212.

de un “algo más”. Esta característica permite al hombre diferenciarse de los animales, en cuanto éstos últimos se encuentran de alguna forma condicionados por sus instintos, como la alimentación y todo lo que conlleva al mantenimiento de su vida biológica. De ahí que se piense que un animal, meramente en tanto ser vivo, no tiene la capacidad de interesarse por otras cosas que no sean las referentes a su propia supervivencia.

Sin embargo, con el hombre pasa algo completamente distinto. El ser humano, al igual que el animal, tiene en su naturaleza las mismas inclinaciones referentes a la alimentación y a su propia conservación. No obstante, a diferencia del animal, el hombre tiene la capacidad de influenciar sobre esas inclinaciones, de manera tal que el propósito que el hombre encuentra va más allá de preocuparse únicamente por alimentarse o por la reproducción. El hombre encuentra que si bien no puede desechar estas inclinaciones, porque de lo contrario no sobrevive, sí puede colocar diques a estas inclinaciones, de manera que tenga la capacidad de prestar atención a otras cuestiones más “idealistas”, por llamarlas de alguna forma. Es decir, el hombre, al momento de establecer los límites a sus impulsos naturales, encuentra que tiene mayor capacidad de acción con respecto a la propia naturaleza, de tal suerte que en lugar de verse limitado por ella, el hombre se encuentra en una posición de realizar cambios a su entorno, para así darle un sentido a su existencia que el meramente animal. Podría decirse que en este punto, el hombre se encuentra en un primer momento de libertad con respecto a su entorno, ya que al no estar delimitado por sus impulsos, el hombre es capaz de influir sobre su entorno, de manera tal que en lugar de estar supeditado a lo que la naturaleza le impone, el hombre hace que la naturaleza le proporcione lo que requiere.

Ahora bien, el proceso que se ha descrito es una primera parte de cómo el hombre se independiza de sus circunstancias naturales mediante la limitación de sus impulsos, que conduce a enfrentar una nueva situación vital para el hombre, conocida con el nombre de autonomía o independencia. Pero esta independencia y la libertad que trae consigo no solamente se quedan ahí, sino que trasciende al aspecto moral del hombre. El hombre, al convertirse en un agente independiente de su entorno, tiene la capacidad de empezar a elegir entre lo que le parece correcto y lo que piensa está mal. En otros términos, la limitación de los impulsos naturales del hombre conlleva que éste último desarrolle una

libertad de acción con respecto a su entorno y que al mismo tiempo el hombre empiece a considerar una libertad de pensamiento, o sea, una capacidad moral de decidir sobre el bien y el mal. Esto último hace que el ser humano se convenza de su propio valor con respecto a sí mismo y se vea como un ente completamente independiente de otros individuos e incluso de la propia naturaleza, o como lo define nuestro autor, el hombre pase de la conciencia a la *autoconciencia*.⁶⁹

En este punto la libertad del hombre es resultado de la capacidad del ser humano de ponerse como un agente independiente de la propia naturaleza. Asimismo, la libertad del hombre en cuanto a su libertad de decisión obedece fundamentalmente a que al limitar su impulso natural, se encuentra en una mejor posición de valorar entre el bien y el mal. La distinción moral que he mencionado surge de la negación del hombre a seguir sus inclinaciones más inmediatas. Con ello se opera un cambio en la forma de conducirse de un ser humano, ya que no sólo no se deja guiar por esas inclinaciones. Por el contrario tiene la posibilidad de encauzar a éstas últimas y de darle un sentido, de manera tal que no sólo se interesa por sobrevivir, sino por obtener objetos que normalmente no se encuentran de forma natural.⁷⁰ Es aquí donde entra la siguiente cuestión: ¿de qué forma interviene la condición de la libertad en la conformación de la individualidad?

Una respuesta sería que las características de libertad, igualdad, valor y reconocimiento son el resultado de la manera en que el hombre, al hacer uso de su facultad de limitación de impulsos, tiene la capacidad de enfocar su vitalidad en proyectos que van más allá de la simple satisfacción de los deseos naturales. En este sentido, la libertad del hombre se refleja en un primer momento al no estar sometido a sus propias inclinaciones naturales. Por el contrario, el solo hecho de decidir sobre esas inclinaciones y limitarlas es una

⁶⁹ Cfr. Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, 2000, pág. 107.

⁷⁰ En otros términos, la valoración del bien y del mal en Hegel es producto de un proceso en donde el hombre pasa de la conciencia de sí mismo, y por tanto se preocupa por satisfacer sus necesidades más inmediatas, a convertirse en una autoconciencia. Es aquí en donde el hombre se percata que tiene la facultad de satisfacer las necesidades primarias y de crearse otras necesidades. Es decir, el hombre empieza a interesarse por la vida no de un modo de supervivencia solamente, sino como un estado en donde tiene la capacidad de elegir y de dirigir sus apetitos para construir una moral, concepto que no existe en la naturaleza. De ahí que el hombre se encuentre en una posición distinta con respecto a un animal, ya que a partir de la negación de sus inclinaciones naturales puede moldear su comportamiento y por tanto su relación con la exterioridad, con el objetivo de alcanzar fines que van más allá de la satisfacción natural. como el deseo de reconocimiento. Cfr. Hegel, *Op. cit.*, pág. 112.

muestra de que el hombre está decidiendo por sí mismo sobre lo que es más conveniente. El hombre pasa a ser un ente libre de sus propios impulsos cuando decide cómo va a satisfacer sus necesidades, tanto las naturales como las creadas por él y en ese sentido regularlas. Asimismo, el hombre halla que al hacer este tipo de acciones, su valor para consigo mismo aumenta, pues no es ya un ser supeditado a sus apetitos primigenios, sino un ser que tiene autonomía con respecto a éstos últimos. Lo que esto conlleva es que el hombre tome una nueva valorización de sí mismo, gracias a que se ha dado cuenta que puede encauzar sus deseos primigenios en aras de objetos que no están en la naturaleza, sino que son creación exclusiva del propio ser humano. Con estas acciones el ser humano adquiere una nueva visión de sí mismo y por tanto se valora de forma distinta, puesto que en cierto sentido se encuentra en un escalafón distinto de su propio medio ambiente y de los animales que lo rodean.

En este punto de nuestra investigación se abre una interrogante. Ésta última tiene relación con la manera en que el hombre debe recibir el valor que cree merecer, según los puntos anteriormente planteados. Ya se ha visto que el hombre requiere de un reconocimiento otorgado por un igual, ya que al animal no le es posible realizar esta acción, pues carece de las facultades para hacerlo. ¿Por qué razón el hombre debe recibir el reconocimiento y la valorización de parte de otro hombre?

La respuesta se halla en la propia constitución de ser humano como ser independiente de la naturaleza. En efecto, el ser humano, como ya se ha mencionado, es un ser que tiene la capacidad de preocuparse por la alimentación y la subsistencia. Pero a diferencia de una criatura como un perro, tiene la necesidad de ser valorado en su independencia respecto de su medio. Es decir, el hombre es una criatura especial, dado que tiene la capacidad de valorarse y de darse una estimación. El problema radica en que el hombre, como simple individuo, no está satisfecho con reconocerse él; requiere que haya otro ser como él que reconozca su valor y actúe en consecuencia. De ahí que el hombre esté siempre en constante búsqueda de que se le valore como él se valora, ya que como individuo, ha logrado reconocerse a sí mismo como un ente libre e independiente.

Esta definición del ser humano como un ser en búsqueda del reconocimiento trae consigo otros matices. Uno de estos matices estriba en la necesidad del hombre de su

reconocimiento como ser humano, es decir, que se reconozca su humanidad, distinta de los animales, por ser autónoma. Sin embargo, el hombre en este sentido tiene una peculiaridad. Si bien es cierto que en su fuero interno el ser humano logra diferenciarse de la exterioridad al momento de poner un límite a su impulso animal,⁷¹ este auto reconocimiento no es suficiente para él, ya que es imposible que él mismo se reconozca como ser humano independiente si no hay alguien que le otorgue la distinción que busca.⁷²

En este sentido, se puede ya pensar que la base de la naturaleza humana en Hegel es una de tipo social. La conclusión anterior parte del hecho de la imposibilidad de que el hombre por sí solo se otorgue la distinción y el reconocimiento de su humanidad. En estricto sentido, es necesario que haya otros hombres, los cuales estén en posibilidades de otorgar lo que el hombre desea, a saber, el reconocimiento a su humanidad. Es aquí donde la postulación de la naturaleza social del hombre en Hegel cobra forma, pues en un primer momento el hombre requiere que sea otro hombre el que reconozca su humanidad y su valor, en tanto ser humano. Es decir, el hombre es el único ser que se preocupa por cosas que no son estrictamente útiles o necesarias para la vida meramente biológica. Lo anterior se deriva de que el reconocimiento que busca el hombre es algo totalmente insustancial, pues el ansia de reconocimiento no tiene un asidero en el mundo real. Esto conlleva a pensar que por ello un animal no tiene la misma preocupación por el reconocimiento que el hombre sí manifiesta, pues si un animal no se le otorga esta valoración no le pasa nada e incluso le es indiferente que se le reconozca o no.⁷³

Cosa contraria pasa en el ser humano. La búsqueda por el reconocimiento hace que el hombre empiece a rodearse de otros individuos que a su vez, tienen el mismo deseo, de que su humanidad les sea reconocida. En este punto el hombre manifiesta su inclinación hacia la sociabilidad, ya que en el imaginario de los hombres sólo una criatura como él, que haya limitado sus impulsos animales, además de haberse reconocido primeramente como un ser independiente y libre de estos últimos es capaz de otorgarle el reconocimiento a su humanidad. Es decir, la naturaleza humana, con base en lo que hemos descrito hasta aquí, es eminentemente social, ya que si el hombre se encuentra aislado no puede darse a sí

⁷¹ Cfr. Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, pág. 112.

⁷² Cfr. Hegel, *Op. cit.*, pág. 113-114.

⁷³ Cfr. Fukuyama, Francis, *Idem*, pág. 214.

mismo el reconocimiento que desea; asimismo, el hombre en la compañía de un animal no podría recibir el reconocimiento que busca, porque el animal, por encontrarse limitado por sus impulsos, no es capaz de preocuparse por otras cosas que no sean las que le permitan seguir viviendo en tanto ser natural. Por esa razón, si quiere recibir lo que anhela, en especial su reconocimiento a su humanidad, el hombre debe reunirse con otros seres que compartan la misma característica esencial que la que él está manifestando, es decir, que hayan limitado sus inclinaciones naturales y se preocupen por recibir el reconocimiento a su condición humana.

Por otra parte, es importante señalar que la sociedad humana, según los términos en que están pensadas en Hegel, difiere de la forma en que se encuentra constituida una sociedad animal, por ejemplo un hormiguero. La diferencia estriba en que en la sociedad animal, los componentes de la misma están de alguna forma orientados hacia las cosas que les permitan asegurar su existencia. De ahí que si algún integrante de la comunidad animal deseara salir de su sociedad, tenga pocas probabilidades de sobrevivir, por encontrarse separado de la sociedad a la que pertenece. Asimismo, en el hormiguero las hormigas no se preocupan porque sus integrantes le reconozcan su valor en la construcción o preservación de la comunidad, pues sus esfuerzos están íntegramente consagrados a conseguir aquellas cosas que le permitan a la comunidad seguir viviendo. O como lo apunta Fukuyama, “los osos no hacen huelgas de hambre en defensa de causas más altas,”⁷⁴ ya que el oso está determinado por su naturaleza física y por el medio que lo rodea.

Con el hombre hay ya un cambio en cuanto a su naturaleza social. Es cierto que el hombre requiere de la comunidad de otros como él para recibir lo que anhela: el reconocimiento a su humanidad. Sin embargo, se debe tomar en cuenta que en la sociedad que crean los hombres, cada individuo tiene el mismo deseo: recibir el reconocimiento de su igual como hombre. En otras palabras, cada integrante de la sociedad estará en competencia directa con sus congéneres por obtener el reconocimiento que cree merecer, dada la tendencia del hombre a buscar la valorización de sus demás congéneres.

Se puede pensar que el reconocimiento en el hombre es algo muy importante, debido a los problemas que causa al interior de la sociedad las pugnas por obtenerlo. La naturaleza del

⁷⁴ Cfr. Fukuyama, Francis, *Idem*.

hombre, en este sentido está marcada por estas características. Me explico: por un lado, se encuentra la tendencia del hombre a construir una comunidad, dado que el hombre desea que alguien más le extienda el reconocimiento debido a su valorización como ser humano. Por otro lado se encuentra la competencia que el hombre establece con los demás seres humanos que componen la sociedad que crea para obtener de ellos la valorización de su humanidad y con ello el reconocimiento que aspira a obtener.

El problema aquí surge por la competencia que el hombre está dispuesto a generar con los demás seres humanos, a fin de obtener la valoración de los demás seres humanos en cuanto a sí mismo. En este sentido, Hegel apunta a que los hombres en tanto individuos, si bien tienen fines como individuos, también comparten un fin *común*. Lo interesante es que la meta que comparten los individuos, además de la paz, la concordia, etc., es recibir de sus semejantes el reconocimiento debido a su humanidad.

Cabe señalar que las pugnas por el reconocimiento que entablan los hombres, en la postulación hegeliana, obedecen al hecho de que el hombre ha superado la limitación que le impone la naturaleza, y por ello el hombre empieza reconocerse como un ser distinto al animal, algo que ya se ha mencionado anteriormente. El reconocimiento que hace de sí mismo el ser humano provoca que se empiece a valorar en cuanto ser humano, es decir, en cuanto se reconoce como un ser que tiene la facultad de decisión y de ejercer su voluntad sobre sí mismo. Esta facultad se pone de manifiesto cuando el hombre es capaz de someter su animalidad en aras de alcanzar un bien mayor y como se había dicho antes, esto hace del hombre un ser libre.

Pero precisamente por esa libertad, el ser humano requiere que otro ser, que sea igual de libre que él, se encuentre en la misma órbita, pues como ya se ha mencionado, el hombre no se encuentra satisfecho si no hay nadie que le conceda el reconocimiento a su propio valor. Por fuerza es requisito indispensable que alguien más, ubicado al mismo nivel del hombre en cuanto a su libertad, sea quien reconozca el valor del hombre por el simple hecho de que es eso, un *hombre*, que ha superado las barreras de la naturaleza y es ahora él quien decide en dónde empieza la naturaleza y en dónde comienza el dominio del ser humano. Esto último es importante, ya que permite que el hombre deje de ser un *ser para otro* y se convierta, a través de la superación de la condición de la naturaleza, en un *ser*

para sí, es decir, en un ser que ha superado las barreras de la naturaleza y es ahora independiente de ellas, con una particularidad: por medio de la superación de su condición animal, el hombre es capaz de contraponerse a la naturaleza, ejerciendo su libertad sobre ella y, como se apuntó líneas anteriores, tiene la facultad de poner diques y de decidir sobre la naturaleza y no que la naturaleza decida sobre él.

Sin embargo, el ser humano requiere que el proceso de superación de su condición natural sea apreciado por quien ha hecho exactamente el mismo proceso de superación, convirtiéndose en el igual del hombre. Por tal motivo, se piensa que la naturaleza del hombre va en dirección a la construcción de la sociedad, ya que es de suma importancia que el hombre obtenga su reconocimiento de otro igual a él. Pero en cuanto el hombre en la sociedad empieza a pedir de los demás integrantes el reconocimiento a su libertad, y en última instancia a su humanidad, es en donde aparecen las dificultades, ya que los demás hombres han hecho el mismo tránsito hacia la independencia de la naturaleza, por lo que también demandan de los otros el mismo reconocimiento a su humanidad.

En este punto es donde se empieza a notar que la naturaleza del hombre en Hegel es más compleja. Esto es debido a que si bien dicha naturaleza está inclinada a la sociabilidad, también está dirigida a que cada hombre que se precie de serlo tratará de que los integrantes de su comunidad lo aprecien como él se aprecia, es decir, pugnará por que cada individuo integrante de la sociedad creada lo reconozca no sólo como un hombre, sino como el hombre que él mismo ve en sí. Al mismo tiempo, los demás seres humanos organizados en esta sociedad demandarán el mismo reconocimiento a su humanidad. Por esta razón, es de esperarse que la convivencia al interior de la comunidad humana no sea la misma que en una sociedad animal, ya que como se ha apuntado, en una comunidad formada por hormigas o abejas los miembros de la misma están enfocados en obtener de la misma su sustento, por lo que no están capacitados para enfocarse en otras cuestiones. Por el contrario el hombre, al poder determinar qué es lo que necesita y así limitar su instinto animal, tiene mayor capacidad de acción, lo que lo convierte en un ente para sí. Por tanto, exige que esa libertad de acción sea reconocida por sus iguales. El pero se encuentra en que los demás hombres, al tener la libertad de acción producto de la superación de sus instintos animales, estarán en la misma condición de exigir el mismo reconocimiento.

Todo lo anterior nos lleva a las siguientes preguntas: ¿Qué sucede cuando en una sociedad humana se registran las pugnas por el reconocimiento? ¿Cuáles son las problemáticas derivadas de dicha pugna y por qué razón es importante abordar la lucha por el reconocimiento? Las respuestas que se den a las interrogantes anteriores serán de gran importancia, dado que a partir de dichas respuestas se podrá establecer la necesidad de contar con un Estado organizado y de que el Estado pueda contar con la capacidad de ejercer sobre la sociedad su hegemonía, concepto central en el presente trabajo; pero antes de adentrarnos en la cuestión del Estado hegeliano, hay que establecer por qué el deseo del reconocimiento, parte importante de la naturaleza humana, es de vital importancia al momento de establecer qué tipo de relaciones sociales se establecen cuando está de por medio la lucha por el reconocimiento y qué consecuencias trae la susodicha lucha.

2.2.- La problemática del reconocimiento y la paradoja del Amo y el Esclavo.

En el primer apartado se ha estudiado la postulación hegeliana en cuanto a la naturaleza del hombre. Esta postulación parte del supuesto que sugiere que el hombre es un ser que requiere encontrarse en compañía de otros hombres con el objetivo de ver reflejada su humanidad. Es decir, el hombre no es una criatura solitaria, sino que ya en su naturaleza trae incluida la inclinación de formar sociedad con otros de su misma especie. Con esto en mente, el autor del presente capítulo se ha extendido sobre algunas características manifestadas en el hombre, las cuales le permiten ostentarse como ser social. Entre ellas, se encuentran la libertad, la igualdad, el valor y el reconocimiento. Se ha estudiado que las características anteriormente mencionadas son indispensables para poder aseverar que el hombre, en el ideario hegeliano, es un ser que su intención primigenia es encontrarse rodeado por otros como él. Se ha mencionado que el hombre requiere esa compañía, ya que al momento de que el hombre empieza reconocer que puede tomar elecciones independientes de las limitantes impuestas por su instinto animal, tiene la capacidad de elegir lo que le puede convenir y descartar aquello que le puede dañar. En este sentido el hombre se reconoce a sí mismo como un ser que está más allá de estas imposiciones y por tanto empieza a ser un ente autónomo con respecto a la naturaleza, con la posibilidad de ejercer influencia sobre su medio. Es así como el hombre comienza a auto conocerse y a

valorarse a sí mismo, puesto que es ya un ser independiente, capaz de ejercer su influencia sobre su medio y por tanto hacer que la naturaleza refleje al propio hombre como ser autónomo, libre y valioso.

Asimismo, se ha dicho que el hombre no está satisfecho con ser un ente independiente y valioso, pues si bien él puede hacer dicha construcción, no basta con que el hombre se de a sí mismo ese reconocimiento. Es casi una obligación que el ser humano tenga el privilegio de que otros seres humanos, iguales a él en su constitución, le otorguen el reconocimiento a su humanidad, dado que los animales no están en condiciones de realizar el reconocimiento que el hombre anhela. Por tal motivo, el hombre si quiere recibir el reconocimiento a su humanidad, debe reunirse con otros que están en capacidad de otorgarle lo que desea, a saber, el reconocimiento a su valor como hombre.⁷⁵

En este punto es donde empieza la problematización acerca de la conformación de la sociedad. Lo anterior se deriva de la forma en que la sociedad compuesta por los hombres ávidos de reconocimiento empieza a funcionar. Se supone que en una comunidad compuesta por hombres libres e iguales, no debe existir ningún problema en que cada miembro de esta comunidad primigenia reconozca en el otro la humanidad que los caracteriza, pues cada uno de los componentes de esta sociedad ha recorrido el mismo camino de auto reconocimiento de sí mismo, por lo que se supone no debe existir problema para que esta sociedad funcione, puesto que se encuentra compuesta por individuos que en teoría son todos iguales.

Sin embargo, el movimiento en la sociedad resulta exactamente todo lo opuesto. En realidad, el hombre, además de la capacidad que tiene de liberarse de sus propios impulsos para ser un ente autónomo y libre, también tiene la facultad de aspirar a recibir el reconocimiento que merece su humanidad, cosa que desean todos los componentes de la sociedad recién creada. Junto con este deseo, el hombre llega a molestarse cuando siente que ese deseo no está satisfecho, pues los demás integrantes de la sociedad están a la caza del mismo reconocimiento, lo que provoca en los integrantes la competencia directa por obtener el reconocimiento que anhelan.

⁷⁵Cfr. Fukuyama, Francis, *La lucha por el reconocimiento*, en *El último hombre y el fin de la historia*, parte 3, *Al comienzo. El combate por el prestigio*, México, editorial Planeta, 1992, pág. 211-212.

En este punto es posible observar que en el seno de la sociedad instaurada por hombres celosos de que se les reconozca su valor y por ende su humanidad, los conflictos estén a la orden del día. Esto sucede porque en el afán de obtener el reconocimiento que creen merecer, los hombres están dispuestos a luchar por obtener este galardón, sin el cual su humanidad queda en entredicho. Es decir, en la teoría hegeliana el conflicto forma parte de la composición del hombre, dado que los seres humanos están en total disposición de enfrentarse los unos con los otros en busca de satisfacer su deseo de reconocimiento por parte de los otros.

La lucha que teoriza Hegel al interior de la sociedad es muy semejante a la que propone Hobbes en su propuesta. Para ambos, el componente básico del hombre es la tendencia a pelear con sus semejantes. Pero mientras Hobbes indica que el temor a la muerte y a ser reducido a la servidumbre es el motor detrás de la lucha enconada entre los seres humanos, Hegel señala que si bien el temor es algo que el hombre trae consigo, la verdadera causa que origina las luchas en el seno de la comunidad es el deseo de ser reconocido como hombre. Por tal razón, el ser humano está dispuesto a lanzarse a la lucha contra alguien que si bien es un hombre, también está decidido a lograr que el otro le reconozca como ser humano libre y autónomo, por lo que entrarán en una lucha por saber quién de los dos se alza con el galardón del reconocimiento.⁷⁶

En este sentido es posible establecer una diferencia entre las motivaciones de un animal por luchar y las motivaciones de un hombre. Como se ha apuntado anteriormente, un animal al encontrarse limitado por sus inclinaciones a la alimentación y a la supervivencia, solamente entablará una pelea ya sea por el alimento o por sobrevivir. Esto quiere decir que un animal no está interesado en obtener otra cosa más que la satisfacción de su apetito natural, por llamarlo de alguna forma. Con ello se concluye que un animal no tiene la capacidad de poder salir de sus propias limitantes, pues su interés primordial es la alimentación y la supervivencia.

Cosa contraria pasa con el hombre. En efecto, mientras que un animal sólo está consciente de lo que le proporciona su medio, el hombre tiene la capacidad, a través de su trabajo, de modificar su medio, de forma tal que puede empezar a preocuparse de otras cosas que van

⁷⁶ Cfr. Hassner, Pierre, *Georg W. F. Hegel*, en *Historia de la filosofía política*, México, FCE, 2004, pág. 691.

más allá de la mera satisfacción de su instinto animal. Esta característica hace que el hombre, como ya se ha visto, adquiera una valorización de sí mismo, por haber logrado su propia autoconsciencia. El problema surge cuando este ser consciente de sí mismo forma sociedad con otros seres que también son iguales a él. Como el hombre está consciente de su valor en tanto ser humano, exigirá a los otros hombres su reconocimiento a su humanidad. Desde luego los demás hombres exigirán el mismo trato que pide para sí el hombre insertado en la comunidad. Pero como lo piensa Hegel, el otorgamiento del reconocimiento que anhelan los individuos insertados en la sociedad no se realiza de forma pacífica, sino que es necesaria la lucha por obtener tan preciado trofeo.

Sin embargo en este sentido surge una duda: ¿por qué razón el hombre pelearía por obtener un objeto que solamente le importa al hombre y que no es algo que se encuentre de forma natural? La respuesta a esta interrogante se encuentra en la manera en que el hombre se valoriza a sí mismo, es decir, el valor del hombre se encuentra relacionado con la visión que tiene de sí mismo. En efecto, el hombre como individuo es capaz de darse un valor, es decir, persigue a través de la valorización de sí mismo un fin universal, que es el valor de la humanidad a través de la valoración de su individualidad. Sin embargo, esta valoración del hombre como humano se topa con la valoración de los demás hombres, quienes también anhelan recibir este reconocimiento de su humanidad a través del reconocimiento a su individualidad. Por esta razón, Hegel apunta que los hombres, además de sus metas individuales, aspiran a conseguir metas universales y el reconocimiento a la humanidad, es decir, a su condición independiente de sus propias limitaciones animales y transformadoras de su medio.

Ahora bien, el hecho de que se le otorgue a este tipo de reconocimiento un valor tan especial, hace que los hombres en este sentido sean capaces de mostrar un arrojo singular para obtenerlo. En otras palabras, el hombre debe sentir que la obtención del reconocimiento de su humanidad por parte del otro es tan importante, que incluso debe estar dispuesto a arriesgar incluso su propia vida para obtenerlo. En todo caso, no sólo se le reconocería al hombre el valor de su humanidad, sino que este reconocimiento es igualmente extensible a su intrepidez, pues está dispuesto a perder incluso su existencia física con tal de que los hombres vean en él a un individuo que fue capaz de exponer su

vida con tal de ser tomado como un hombre verdadero y por tanto, merecer el reconocimiento que tanto anhela.⁷⁷

No obstante, este mismo deseo es compartido por los demás miembros de la comunidad, los que están también dispuestos a pelear por ser reconocidos como seres humanos. En tales circunstancias la guerra en el interior de una comunidad está garantizada, pues todos están dispuestos a dejar su vida en el campo de batalla con tal de que se les valore como hombres y en consecuencia se les reconozca su humanidad.

Cuando esto sucede, el hombre está más que dispuesto a entablar un combate en contra de otro hombre por obtener el reconocimiento a su humanidad. Esto significa que en el interior de la sociedad están garantizados los conflictos constantes, pues todos los hombres que componen a esta sociedad estarán siempre en luchas constantes por obtener el reconocimiento que anhelan. Por este motivo, la sociedad en un primer momento está condenada a disolverse, pues el hombre siempre estará inclinado a combatir con su igual por el reconocimiento, sin importar si su vida peligra. Lo que es más: si el hombre no teme arriesgar su existencia física eso significa que el obtener el reconocimiento es lo que da sentido a la vida del hombre y por ello es tan importante tenerlo. La vida sin el reconocimiento a la humanidad no es atractiva.

Sin embargo, la lucha por el reconocimiento también tiene ciertos matices. Uno de ellos está referido a que los hombres en un momento dado no pueden pelear hasta morir. Esto viene a colación, porque si bien el hombre está deseoso de recibir el reconocimiento y este deseo lo lleva a pelear por obtenerlo, lo cierto es que no puede llevar el combate con otro ser humano hasta las últimas consecuencias, es decir, hasta la muerte del otro. La razón es la siguiente: si uno de los dos combatientes llega a sucumbir, no tendrá la capacidad de

⁷⁷ La interpretación anterior se basa en la forma en que Francis Fukuyama estudia el problema del reconocimiento en Hegel. Cabe señalar que Fukuyama hace de este problema el punto de partida para analizar algunas cuestiones contemporáneas, particularmente en Europa Oriental. Sin embargo, estas problemáticas tienen como característica la falta de reconocimiento por parte de los gobiernos que Fukuyama trata y en este sentido la teorización de Hegel es más comprensible con los ejemplos que usa Fukuyama. Cfr. Fukuyama, Francis, *Op. cit.*, pág. 212.

reconocer la victoria del otro, por lo que el otorgamiento del reconocimiento se verá obstaculizado por este gran contratiempo.⁷⁸

Del mismo modo, el vencedor del combate, al darse cuenta que el vencido ha entregado su vida en la lucha, se verá frustrado, pues sus deseos de reconocimiento no serán satisfechos porque quien tenía la posibilidad de otorgar el galardón ya no puede hacerlo, por haber cesado sus funciones vitales como resultado del combate. En una palabra: la muerte de uno de los dos combatientes trae consigo la insatisfacción del vencedor, porque si bien es cierto que venció en la lucha, su victoria no le permite gozar del reconocimiento del vencido, ya que al morir el vencido se lleva consigo la posibilidad de otorgar el reconocimiento al vencedor. Es muy posible que en realidad el vencido en la lucha sea quien gana, pues no sólo ocasiona la insatisfacción del vencedor, sino que muy bien puede obligar al último a reconocer la bravura del vencido, lo que conlleva a que el vencedor sea quien termine otorgando el reconocimiento que él desea al vencido. Este es uno de los escenarios que se pueden dar si el hombre lleva hasta el final su lucha por el reconocimiento.

El otro escenario que se da, es cuando en el combate por el reconocimiento, uno de los dos peleadores decide que es más importante para él conservar su vida que seguir peleando por obtener el reconocimiento por parte del otro. Es decir, en el hombre que decide no seguir peleando por obtener el reconocimiento pesa más el temor a morir y el apego a la vida, que seguir participando en un combate que posiblemente le cueste la vida. Por tal motivo, decide en aras de su bienestar físico, rendir sus armas ante el otro hombre, con tal de que éste último respete su integridad física. Lo que esto conlleva es que el hombre que voluntariamente rinde sus armas por temor a morir en automático pierde la posibilidad de recibir el reconocimiento a su humanidad. El perdedor del combate por voluntad propia se ve obligado a otorgar el reconocimiento al vencedor del mismo, reconociendo primeramente su superioridad en la pelea, y en esa superioridad reconoce asimismo que el vencedor es un hombre en toda la extensión de la palabra. Por tal razón, el vencedor queda en una posición inmejorable para decidir sobre la vida del otro, ya que al abandonar el combate, el vencido pierde por completo la posibilidad de obtener el reconocimiento que

⁷⁸ Cfr. Kojève, Alexandre, *La dialéctica de amo y del esclavo en Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade, Introducción, pág. 22.

anhela, quedando como subalterno del vencedor. Mientras, el vencedor no sólo se queda con el reconocimiento que tanto desea, sino que también dispone de la vida del otro, puesto que al renunciar al combate el vencedor puede decidir acerca del destino del vencido y por lo general designa al vencido a realizar los trabajos que permitan la existencia del vencedor. A este proceso Hegel la denomina *dialéctica del amo y el esclavo*.⁷⁹

En la dialéctica anteriormente descrita, quien se lleva el reconocimiento es el hombre que asume el papel del amo, pues es el vencedor de la contienda por obtener la valorización de su persona como hombre. Asimismo, dicha valorización es por partida doble, ya que al arriesgar su vida en la lucha por la valorización de su persona en tanto hombre, el amo demuestra que su valor como hombre está por encima de cualquier limitación y eso lo muestra cuando desprecia los peligros del enfrentamiento por obtener su reconocimiento como hombre que es. Por ese motivo, el amo es quien se erige como la imagen de la humanidad, ya que ha prevalecido en la lucha con su naturaleza animal primero, y en segundo plano en su lucha con otros hombres a quienes ha subyugado y de quienes recibe el tributo del reconocimiento.

Por su parte, el esclavo lo único que tiene seguro es su existencia física, ya que al renunciar al combate por salvaguardar su vida, renuncia a toda posibilidad de ser reconocido por el amo. La razón es la siguiente: en el esclavo el deseo de conservar la vida fue más fuerte que su deseo de lograr el reconocimiento de su humanidad, por lo que al renunciar al combate por lograr el reconocimiento y la valorización a su persona, literalmente renuncia a su humanidad, no la considera lo suficientemente valiosa para pelear por ella. Por tal razón, el amo no puede ver en el esclavo a su igual, sino a un ser que está en un escalafón inferior a él. Por ese motivo, el amo tiene la facultad de ordenar al esclavo las tareas que crea conveniente para asegurar su subsistencia, mientras que el amo puede presumir su condición de hombre libre, pues la humanidad reconocida en él conlleva que en la sociedad en donde se desenvuelve se reconozca al amo su humanidad y su libertad, pues ahora, además de ser independiente de las limitantes que tienen los animales, también es independiente de tomar lo que necesita de la naturaleza y asignar esas labores a su esclavo,

⁷⁹ Cfr. Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu, Autoconciencia, Parte A: independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre*, México, FCE, 2012, pág. 118.

en otras palabras, el amo es el único libre, mientras que el esclavo debe cumplir con las labores que su amo le indique. Es decir, el esclavo no es libre, ya que depende por completo de la voluntad del amo para seguir subsistiendo.

La dialéctica del amo y del esclavo es una forma en la que Hegel plantea el camino de las sociedades humanas desde las sociedades esclavistas hasta el auge del Estado moderno. Para Hegel, el tránsito de las sociedades humanas está relacionado con la forma en que estas sociedades han hecho el camino de una forma de sociedad esclavista hasta constituir el Estado moderno. En este camino, el ser humano debe pasar por distintas etapas hasta llegar a la constitución de una comunidad en donde se manifieste el fin del hombre, es decir, la libertad. Nuestro autor piensa que la dialéctica del amo y del esclavo es una manera de explicar el surgimiento de sociedades en donde la esclavitud no representaba un problema. Hay que recordar que en las sociedades esclavistas, el esclavo era tomado como una propiedad, sin derechos de ninguna clase y en determinado momento, el esclavo y un objeto cualquiera, una taza o una yunta de bueyes tenían exactamente el mismo valor. Con ello el reconocimiento de la humanidad del esclavo siempre fue negado por los señores de estas sociedades, ya que para las mismas la libertad no es sino privilegio de algunos. Hegel apunta a que incluso en la cuna de la filosofía, Grecia, y del derecho, Roma, esta forma de ver la libertad como característica de unos cuantos hombres y no de toda la sociedad fue la que permeó en la sociedad de esos tiempos, por lo que la disparidad entre libertad de unos cuantos y esclavitud de muchos no causó molestias e incluso no pudo ser observado por filósofos como Platón y Aristóteles. De igual forma, aunque en la sociedad medieval ya estaba una forma distinta de ver al hombre, es decir, ya estaba arraigada la religión cristiana, la dialéctica del amo y del esclavo siguió imperando, con ciertos matices, pero siguió vigente.⁸⁰

No obstante lo anterior, la dialéctica del amo y del esclavo no puede considerarse como el final de la historia ni de la sociedad, mucho menos del hombre. La razón de ello es que en esta dialéctica, tanto el amo como el esclavo seguirán sintiéndose insatisfechos. Es decir, aunque el amo se proclama vencedor en la lucha por obtener el reconocimiento, este último

⁸⁰ Cfr. Hegel, G. W. F, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, Introducción, capítulo 2: La idea de la historia y su realización*, Madrid, Alianza, 1982, pág. 47.

no le es satisfactorio e inclusive le es insípido. El amo nota que a pesar de que ha vencido en la pelea por obtener el reconocimiento de su humanidad, este reconocimiento solamente es compartido con muy pocos amos, puesto que en esta batalla son muy pocos los vencedores. Con esto se da a entender que el amo aspira a que su humanidad sea reconocida no por unos cuantos, que en última instancia comparten con él la característica de ser amos, sino que su humanidad sea valorada y reconocida por todos los hombres en su conjunto. El único pero en esta aspiración universal es que la mayor parte de los componentes de la sociedad no son amos, sino esclavos. Con ello la aspiración del amo queda truncada, pues quien le reconoce su humanidad no es un igual a él, sino un ser que en el imaginario del amo está en un rango inferior. Si bien el amo está complacido en que su humanidad sea reconocida por alguien inferior, esta satisfacción no se encuentra completa, sino que el amo desea que el reconocimiento sea otorgado por alguien que se encuentre a su propio nivel o que sea superior a él.⁸¹

En este orden de ideas, no sólo el amo se encuentra insatisfecho, también el esclavo tiene su cuota de insatisfacción. Recordemos que en un primer momento, el esclavo renuncia al reconocimiento a su humanidad por encontrarse apegado a su vida. Una vez que el esclavo renuncia a este reconocimiento, su humanidad es negada por el amo, quien es ahora el que determina la existencia del esclavo al destinarlo a realizar las labores manuales, para que de esta forma el amo vea asegurada su propia existencia como ser libre. En este sentido, quien lleva toda la carga del trabajo y de la transformación del medio para provecho del amo, es el esclavo, ya que él es quien ejerce las acciones sobre el medio ambiente que lo rodea y de esta forma va modificando este último, a fin de que el amo pueda aprovechar lo que el medio tiene.

En este punto cabe recordar que una de las características que tiene el hombre es su capacidad de acción. Significa que el hombre, a través de su accionar tiene la capacidad de realizar transformaciones en el medio, cosa que le permite reflejar lo que es el hombre en el medio en donde se encuentra y de esta forma hacer que el medio se identifique con él. Esto último viene a cuento, porque en la dialéctica del amo y del esclavo, quien realiza las acciones de forma directa en el medio no es el amo, sino el esclavo. La manera en que se

⁸¹ Cfr. Kojève, Alexandre, *Op. cit.*, pág. 27.

manifiesta esta acción es por medio del trabajo que realiza el esclavo. El trabajo permite al esclavo que tiene la capacidad de cambiar al medio natural para moldearlo a su propia forma, con lo que comienza tener de nuevo una consciencia de sí mismo, de la misma forma en que el amo tiene una consciencia de sí. Por tal razón, el esclavo acaba por observar que a través de su trabajo puede él también manifestar la humanidad que posee, y en este sentido empieza a pedir de sus amos el mismo reconocimiento que él tiene.

El problema al que se enfrenta el esclavo es que el reconocimiento a la humanidad que reclama no la obtiene del amo, ya que este reconocimiento no es otorgado por el amo, debido a que para el amo el esclavo es un objeto más con el que cuenta para trabajar, por lo que no se ve en la necesidad de prestarle demasiada atención. Por otro lado, el esclavo se enfrenta a la conformación de la sociedad en la que se encuentra inmerso, ya que es la propia sociedad la que sanciona la esclavitud, por lo que obtener el reconocimiento a su humanidad por parte de la comunidad es algo más complicado todavía, a pesar de que gracias al trabajo que realiza el esclavo la sociedad avanza.

A pesar de que el esclavo tenga la posibilidad de encontrar su humanidad a través de su trabajo, el cual permite que el medio sea un reflejo del propio hombre, esta posibilidad no es suficiente. El esclavo requiere forzosamente que este trabajo, que le permite volver a valorarse a sí mismo, sea tomado en cuenta por el hombre que en primera instancia fue el vencedor de la lucha por el reconocimiento, a saber, el amo. No obstante, el amo también pasa por la encrucijada de ver que el reconocimiento al que aspira está incompleto, pues solamente lo reconocen como hombre los pocos amos que son como él. Es decir, el amo en algún sentido y como ya se mencionó líneas arriba, tiene el deseo no sólo de que se le reconozca su humanidad, sino que este reconocimiento sea compartido no sólo por los hombres libres como él, sino que también busca que ese reconocimiento sea de tipo universal, es decir, que su humanidad y su valor lo reconozca cualquier hombre que se precie de serlo. Pero como se ha manejado hasta este punto, el deseo del amo de que su humanidad sea reconocida de forma universal topa con la dificultad de que en la sociedad en donde se desenvuelve, son pocos los que pueden satisfacer su deseo de reconocimiento, pues no todos son considerados hombres en estricto sentido, sólo unos cuantos tienen ese rango y al igual que el amo al que hemos aludido, también tienen el deseo de que su estatus

de amo sea reconocido universalmente. Pero el problema al que se enfrentan los amos estriba en que para recibir ese reconocimiento, la sociedad debe estar compuesta por hombres libres como ellos, en el sentido de “libertad” que se ha manejado hasta aquí. Sin embargo, la sociedad no sólo no está compuesta de dicha forma, sino que al seno de ella existen cuando menos una división entre quienes son considerados como seres humanos y quienes no tienen esa categoría. Por tal motivo, el esclavo puede dar un reconocimiento a la humanidad del amo, ya que en un primer momento esta humanidad y el valor que le acompañan fueron ganados de forma legítima en el campo de batalla. No obstante, el reconocimiento que obtiene el amo del esclavo no está completo, porque dicho reconocimiento es extendido por alguien que en términos del amo, no es un hombre como él, sino alguien de un rango inferior. De esta forma, el deseo del amo de recibir el reconocimiento a su humanidad está incompleto, pues no todos le reconocen su humanidad y su libertad, dado que sólo unos cuantos son los hombres libres y el resto no lo es.

A esto se añade que el esclavo también aspira a que el amo reconozca que él también es un hombre como él. La aspiración del esclavo no es un ataque de soberbia como el amo lo cree, sino que está respaldada por un elemento primordial: el trabajo. Se ha mencionado que la acción es una forma en que el hombre tiene la capacidad de influir sobre el medio que lo rodea. Con ello, el esclavo tiene la facultad de transformar su medio natural, de tal forma que la propia naturaleza deja de reflejarse ella para empezar a reflejar al ser que realiza las modificaciones en ella, es decir, la naturaleza refleja al propio hombre. Se puede decir que en este sentido, el hombre le da una finalidad y un sentido a la naturaleza, de tal suerte que es ahora el hombre quien a través de su trabajo no solo modifica a su medio. El medio, por decirlo así, es ahora una extensión del propio hombre, el cual ha logrado este paso mediante el trabajo que realiza.

Todo lo anterior hace que el esclavo, quien había renunciado a ser reconocido como hombre mediante la lucha, empiece a encontrarse a sí mismo a través de su actividad creadora t transformadora, es decir, a través del trabajo que realiza para el amo. Esto quiere decir que el esclavo se da cuenta que a pesar de haber perdido la batalla por el reconocimiento, este mismo es posible adquirirlo no mediante un combate glorioso, sino gracias al trabajo, el cual permite que la naturaleza refleje al hombre. Por tanto, lejos de

estar esclavizado al trabajo, es éste mismo el que posibilita que el siervo empiece a apreciar que puede ejercer su libertad, pues no está sujeto a las limitaciones que le pone la naturaleza. Esa revaloración de sí mismo provoca que el esclavo se vea como un ente capaz de decidir sobre lo que es correcto y lo que no está bien, es decir, se vea como un ente moral, con poder de decisión. En otras palabras, el trabajo provoca que el esclavo se vea a sí mismo como un hombre libre, al igual que el amo, por lo que reclama a éste último el reconocimiento debido a su humanidad.⁸²

En el orden anteriormente descrito, tanto el amo como el esclavo se encuentran insatisfechos, pues ninguno de los dos tiene lo que cree merecer, a saber, la valorización y el reconocimiento a la humanidad que ambos ostentan, uno por medio de la guerra y el sojuzgamiento del otro, y el otro gracias a su capacidad de trabajo y de transformación del medio. Ahora bien, si ninguno de los dos llega a obtener el reconocimiento que piensan deben obtener, las luchas por obtener el galardón que significa el reconocimiento se presentarán, pero a una escala mayor, ya que no hay alguien que pueda imponer un equilibrio entre las aspiraciones de estos componentes de la sociedad.

A este tipo de problemas se suma el que tanto el amo como el esclavo, dentro de sus divisiones particulares, desarrollan morales particulares, lo que se ha llamado a veces *moral del amo* y *moral del esclavo*, respectivamente. Estas dos morales son producto de la forma de vida que practican tanto los señores o amos, como los esclavos, lo que conlleva a que sean completamente dispares.⁸³ Por citar un ejemplo, un precepto dentro de la moral del amo sería que todo aquello que tenga relación con la guerra es honorable puesto que de la actividad guerrera viene el honor, el valor y las características que permiten al hombre alcanzar su estatus de humano. Por tal motivo, el guerrero es visto como el modelo a seguir por la sociedad, ya que en él se encuentran las virtudes que se buscan en un hombre. Asimismo, aquellas acciones que suponen abandonar el campo de batalla en aras de conservar la vida (huir del enemigo, por ejemplo) son vistas como la antítesis de los valores que deben perseguir los integrantes de la sociedad, por lo que si alguien osa transgredir ese código, su castigo será la repulsa de la comunidad, pues ha traicionado el ideal de la

⁸² Cfr. Kojève, Alexandre, *Op. cit.*, pág. 28-29.

⁸³ Cfr. Hassner, Pierre, *Op. cit.*, pág. 692.

humanidad que la comunidad ha creado en torno a la figura del guerrero. En resumidas cuentas, la moral del amo está directamente relacionada con aquellas actividades que le permitan refrendar su humanidad. En el ejemplo que se propone, su humanidad se encuentra relacionada con las actividades propias para obtener el reconocimiento de la misma a través del combate. Por ese motivo, se refrendarán de manera puntual aquellos hechos que permitan el reconocimiento de la humanidad gracias al combate y se censurarán los comportamientos que nieguen u obstaculicen dicho reconocimiento.

En el polo opuesto, está la forma en que el esclavo construye su moral, basada en su forma de vida. Es decir, la moral del esclavo se encuentra definida por aquellas acciones que garantizan la buena marcha de la comunidad en donde está inmerso. Por ese motivo, se estimularán los actos que permitan la transformación del medio donde vive el esclavo, de manera tal que las necesidades que éste tenga sean satisfechas. En ese tenor, el trabajo se vuelve un bien inapreciable y lo que permita la estimulación del trabajo será bien visto y recomendado, mientras que los actos que obstaculicen la realización del trabajo serán censurados por los miembros de la comunidad en donde el esclavo se desenvuelva. Esa por ese motivo que ser hacendoso y ordenado está bien visto, mientras que la embriaguez es considerada un mal que se debe evitar y quien caiga en el vicio del alcohol será reprendido, pues no aporta nada a la comunidad y lo que hace con sus actos es perjudicarla.

Ahora bien, estos dos tipos de moral son incompatibles entre sí, dado que las acciones que son consideradas morales en un grupo, en el otro serán vistas como inmorales y no serán tomadas en cuenta. Este tipo de choques entre las dos formas de vida, la del amo y la del esclavo, contribuyen a que exista una separación aun mayor entre los dos bloques, por lo que la relación entre estos dos no será nada fácil. De hecho, existe la posibilidad de un enfrentamiento entre ambos bandos, pues cada uno de ellos postula a su modo de vida y a su moral como la representación de lo humano. Dicho de otro modo, la comunidad de los amos y la comunidad de los esclavos piensa, cada una, que su modo de vida, con todo lo que ello conlleva, es la forma en que se define al ser humano, o sea, la humanidad se concretiza en la manera de vivir y de socializar de cada uno de estos bandos. Pero el problema radica en que cada grupo considera en que su forma de vida es la indicada para definir su humanidad y en consecuencia, exigirá de la otra parte el reconocimiento debido a

esa humanidad proclamada. Lo interesante de esta cuestión es que la valorización de la forma de vivir del amo, si bien tiene la ventaja del reconocimiento por parte del esclavo, como ya se ha mencionado líneas arriba, es un reconocimiento incompleto, pues el esclavo es alguien que no se encuentra en el mismo nivel que el amo. Por tal motivo, el amo no puede considerar que su estilo de vida sea reconocido de forma universal, falta que exista un ente al mismo nivel o superior al propio amo que le extienda el reconocimiento que anhela. Por su parte, el esclavo lo que anhela es que el amo reconozca en él a un hombre, es decir, que el amo extienda al esclavo el reconocimiento que se extiende a sí mismo, pues de esa forma tanto el amo como el esclavo estarían prácticamente en el mismo nivel, obteniendo ambos el reconocimiento a la humanidad que tanto desean. Sin embargo, el esclavo se topa con la resistencia del amo a reconocer su humanidad, porque a diferencia del amo, que ha obtenido este reconocimiento por medio de la guerra y de exponer su vida para lograr este premio, el esclavo por medio del trabajo que realiza para satisfacer sus necesidades y las del amo, se da cuenta que está por encima de su propio medio, por lo que recobra la humanidad que había perdido cuando se rindió ante el amo y le reconoció su humanidad. Pero gracias al trabajo que desarrolla, el esclavo recobra su propio valor y se da cuenta que al final del día es tan humano como el amo. Por esa razón, clama el reconocimiento que la lucha le negó, pero que el trabajo le vuelve a otorgar. Sin embargo, el amo ve en el trabajo no la fuente de la humanización del esclavo, sino el medio para satisfacer su propia necesidad, por lo que considera que en el trabajo desarrollado por el esclavo no hay un ápice de humanidad, pues ésta se obtiene mediante el combate. Es por ello que el amo no reconoce al esclavo como hombre, puesto que el trabajo tiene un significado totalmente distinto para él y por tanto no le reconoce el valor que sí le asigna el esclavo.

Estos conflictos que se dan al interior de una sociedad, si no se atienden, son capaces de llevar incluso a que las partes involucradas, los amos y los esclavos, entablen luchas por saber quién de los dos bandos es la concretización de la humanidad, obteniendo con ello el reconocimiento a dicha humanidad. Es decir, la lucha por el reconocimiento que se dio entre individuos en un principio, ahora se vuelve a activar en una escala mayor, pues no sólo se trata de individuos peleando por ser reconocidos por el otro, sino ahora la lucha se da en una escala mayor, pues involucra ahora a muchos más individuos que, aglutinados ya

sea como amos o esclavos, sus deseos son que la otra parte sea la que reconozca que ellos son hombres libres y por tanto se les valore en esa condición de hombres. Los enfrentamientos que se den al interior por obtener el reconocimiento, si no se atienden de forma adecuada, son capaces incluso de acabar con la sociedad en donde se efectúen, pues esta lucha puede seguir hasta que una de las partes sea exterminada por la otra, o cabe también la posibilidad que una de las partes termine rindiendo pleitesía a la otra, reconociendo la humanidad y la libertad de la otra y poniéndose bajo su jurisdicción. Pero el riesgo que se corre es que el ciclo del auto reconocimiento del esclavo de su humanidad por medio del trabajo y la exigencia del reconocimiento, junto con la insatisfacción del amo por ver que su humanidad no es reconocida de forma universal, junto con el conflicto que se desata entre estos dos grupos y la subsecuente lucha por ser reconocidos sea infinita.

Para terminar con estas luchas y al mismo tiempo otorgar el reconocimiento debido tanto al amo y al esclavo, además de mediar entre la moral de ambas partes, es necesario proponer un tercer miembro, uno que tenga el poder suficiente para otorgar el reconocimiento debido al amo y al esclavo, terminar con los conflictos que hay entre estas dos partes y finalmente lograr que el hombre, a partir del reconocimiento que obtenga, enfocarse en hacer posible su finalidad, amén de conseguir que ambas morales tengan el mismo valor. En Hegel, este tercer miembro es el Estado. Ahora bien, qué tipo de Estado es el que propone Hegel, cómo se desarrolla, qué características tiene y cómo puede terminar con los conflictos al interior de la sociedad, además de pensar qué tipo de hegemonía ejerce sobre la sociedad, son puntos que se tratarán con mayor detalle en la tercera parte del presente capítulo.

2.3.- El Estado hegeliano. La hegemonía como respuesta frente a la disyuntiva sociedad-sujeto.

Hemos visto en el desarrollo del presente capítulo la propuesta de naturaleza humana de Hegel, la cual según lo estudiado es una naturaleza de tipo *social*, ya que en un determinado momento el ser humano se da cuenta de su posibilidad de limitar sus inclinaciones naturales, con el objetivo de canalizar sus energías a otros fines. Este movimiento permite

al hombre tomar conciencia de sí mismo como ser independiente de sus impulsos, por lo que reconoce en sí mismo a un ser que merece una consideración especial, gracias a su humanidad. Por tal motivo, no puede recibir el reconocimiento que anhela de un animal, pues éste último está condicionado por sus impulsos naturales y por tanto no se encuentra al mismo nivel que el hombre. Es necesario que el ser humano se encuentre rodeado de otros como él, ya que solamente así el ser humano tiene la posibilidad de recibir el reconocimiento de los otros a su humanidad. Sin embargo, este deseo es compartido por los demás seres humanos, quienes están ávidos de que se les reconozca su humanidad. El resultado de lo anterior es que los hombres en su intento de hacer que su humanidad sea reconocida y valorada se enfrasquen en luchas entre ellos por obtener el premio del reconocimiento. Asimismo, se ha visto que el desenlace de la lucha por el reconocimiento puede terminar de dos maneras: una es con la muerte de uno de los combatientes, en cuyo caso se trunca que el vencedor reciba el reconocimiento que merece por arriesgar su vida. El otro escenario es que uno de los combatientes rinda sus armas por temor a morir y por valorar su existencia, con lo cual se convierte en siervo o esclavo del vencedor, que asume el papel de amo, o sea, la *dialéctica del amo y el esclavo* que se da antes de la constitución del Estado moderno. Sin embargo, hemos notado que en esta dialéctica el deseo del reconocimiento sigue latente, debido a que el amo anhela recibir el reconocimiento a su humanidad y a su valentía de manera universal, lo que no puede obtener de un inferior como el esclavo. A su vez, el esclavo a través del trabajo que realiza para el amo, se percata de que está en posibilidad de alterar su medio para satisfacer sus necesidades y crear otras, por lo que recupera la humanidad que el combate le negó. En cierta medida, el trabajo del esclavo lo redime de su condición y le permite aspirar a que su humanidad le sea valorada y por tanto, reconocida. Sin embargo el amo no está dispuesto a otorgar semejante reconocimiento, por estar convencido de que el otro que es su esclavo es su medio de subsistencia y por ello es inferior. Lo que sigue de ello es la inevitable lucha entre los amos y los esclavos por el reconocimiento, con el riesgo de que el esclavo, si gana impone un nuevo orden en donde ahora él es amo y el anterior amo, ahora vencido, toma el lugar del esclavo. No obstante, estos reacomodos dan lugar a que el círculo vicioso no termine nunca e incluso abre la posibilidad que la sociedad humana sea muy frágil, con el riesgo de desaparecer. ¿Cuál es la solución que Hegel propone para poner fin a este círculo?

El remedio que Hegel postula para terminar con la situación cíclica antes descrita es la constitución del Estado. Es decir, Hegel se da cuenta que la dialéctica del amo y el esclavo es el motor mediante el cual las civilizaciones antiguas se han desarrollado. Sin embargo en cada una de estas civilizaciones hubo conflictos por el reconocimiento entre amos y esclavos, patricios y plebeyos, espartanos e iliotas, etc. Hegel se percató que en cada una de las civilizaciones que han tenido como base la dialéctica del amo y el esclavo, el reconocimiento a la humanidad del esclavo es inexistente porque el amo tiene a su siervo como un objeto sobre el cual puede ejercer todo tipo de violencia. En este sentido, la libertad, que se encuentra acompañada por el reconocimiento a la humanidad, para el esclavo es un bien no alcanzable por su condición. Es decir, la libertad, que en un principio se suscribía a ser independiente de los impulsos naturales para enfocarse en la obtención de otros fines, entre ellos el reconocimiento, al paso del tiempo y del desarrollo de la dialéctica amo-esclavo la libertad se convierte en privilegio de unos pocos, por su condición de amo. Sólo el amo es el que merece el reconocimiento de su humanidad y en consecuencia tiene derecho de decidir por su servidor, quien por ser equiparable a un objeto, destinado a cubrir las necesidades de su superior mediante el trabajo que desarrolla, no es libre, está sujeto a la voluntad del amo.

No obstante lo anterior, Hegel se da cuenta que el esclavo en algún momento reclama que se le reconozca su humanidad y con ello su libertad, pues como se ha mencionado es gracias al trabajo que desempeña que el esclavo considera que está por encima de la naturaleza, entendida ésta como el medio físico en donde se desenvuelve. El esclavo toma conciencia que es un ser autónomo e independiente de su medio, ya que en lugar de depender de él, el siervo toma lo que el medio tiene para transformarlo y así satisfacer tanto las necesidades de su amo, como las suyas propias. Digamos que el esclavo realiza los mismos pasos que el amo siguió para encontrar su humanidad. La diferencia radica en que mientras el amo obtuvo el reconocimiento de la misma mediante el combate, el siervo obtiene primero su conciencia de ente humano por medio del trabajo y en consecuencia manifiesta el anhelo de ser reconocido como hombre, al igual que el señor y por tanto el esclavo anhela también ser libre.

Estos anhelos del esclavo en cuanto a la libertad para Hegel son visibles a través de la religión, pero no cualquier religión se atreve a postular que el hombre es una criatura libre. Los orientales, según nuestro autor, tienen conciencia que sólo un ser puede ser libre, es decir, la libertad se suscribe únicamente a un señor, el cual está por encima de los demás. Por tanto, un oriental no tiene la noción de ser libre.⁸⁴ Lo que señala Hegel a este respecto es que la religión cristiana es la que admite por primera vez que el hombre, como ser creado por la divinidad, es un ser libre por naturaleza, ya que está dotado de la misma libertad que posee el Creador. Sin embargo, esta forma de postular a la libertad como atributo humano no es suficiente, ya que según nuestro autor esa forma de concebir a la libertad se queda en un aspecto puramente abstracto. En otras palabras, a pesar de la postulación cristiana de la libertad del hombre, siguió existiendo la división entre señor y siervo, aristócrata y villano.

Lo que Hegel pretende es que la postulación cristiana acerca de la libertad humana no se quede en un momento de abstracción, en el sentido de que la libertad universal cristiana no se consiga después de la muerte. Es necesario que la libertad sea un asunto del “aquí y ahora”, es decir, sea un elemento fundamental en la construcción de una mejor relación entre los individuos.⁸⁵ La dialéctica del amo y del esclavo, en ese sentido, posibilita la creación de civilizaciones, pero a costa de negar la libertad y la humanidad de unos en favor de otros. Para solucionar este dilema, Hegel recurre a los siguientes puntos:

- 1) Destacar la importancia de la libertad en la construcción del Estado moderno;
- 2) Relacionado con el primer punto, la postulación del Estado como el ámbito en donde la libertad y el reconocimiento son factibles y alcanzables.

Como se ha mencionado, Hegel piensa que la libertad es una característica esencial del hombre. Con esto se da a entender que los seres humanos tienen como pieza fundamental el ejercicio de su libertad, que en un primer momento se verifica cuando el hombre es capaz de limitar su dependencia del medio ambiente que lo rodea, para enfocarse a satisfacer otras necesidades más “abstractas”, por llamarlas de alguna manera. El deseo de reconocimiento, en este sentido forma parte de estas necesidades, pues se ha mencionado que los animales

⁸⁴ Cfr. Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, Introducción, capítulo 2, apartado 1: *La idea*, inciso c: “El contenido de la historia universal”, pág. 67.

⁸⁵ Cfr. Hassner, Pierre, *Georg W. F. Hegel*, en *Historia de la filosofía política*, México, FCE, pág. 697.

no compiten por satisfacer ese deseo, por encontrarse limitados por sus impulsos naturales. Con la lucha por el reconocimiento y la dialéctica del amo y del esclavo se tiene una satisfacción de ese deseo, aunque sea de manera imperfecta, por la insatisfacción que acarrea tanto al señor como al siervo el que su deseo de reconocimiento no sea completo. Dicho sea de paso, la libertad que se observa, según el planteamiento hegeliano es también una libertad incompleta, puesto que el amo es el único que se asume como hombre y por tanto libre. Si alguien debe trabajar para él, ese es el vencido en el combate por el reconocimiento, es decir, el siervo. No obstante y como se ha manejado, el siervo recupera su humanidad por medio del trabajo. Por tanto, el esclavo reclama también la humanidad que perdió en el combate, pero que recupera a través de la transformación de su medio para la satisfacción de sus necesidades. El que haya combates entre el siervo y el señor por obtener el reconocimiento del otro prueba que entre el señor y el esclavo hay solamente una relación de hostilidad, dado que ambos se asumen como partes independientes del mismo grupo social. Por tanto, ambos están plenamente convencidos que sus formas de vida, sus reglas de conducta, etc., son las que merecen ser tomadas en cuenta como modelo de lo humano y en consecuencia, reclaman el reconocimiento de ellas. Asimismo, el problema de la libertad se hace presente, por la cuestión de que el amo es el libre por ser el vencedor del combate, mientras que el siervo recupera su libertad por medio del trabajo. No obstante, aunque el siervo es quien reconoce al señor como libre, desea que el señor valore la libertad que se conquistó por medio de su actividad laboral. Por otra parte, el señor anhela ser reconocido como ser libre por todos los hombres y no sólo por unos cuantos. ¿Cómo podrían ambos encontrar satisfacción a su anhelo de reconocimiento y de libertad en el Estado?

La respuesta a la pregunta anterior se encuentra en la forma en que Hegel piensa cómo debe encontrarse constituido el Estado. Hegel piensa que el Estado como tal, es el ámbito donde la libertad es posible, dado que al interior del Estado se sintetizan las diferentes ambiciones de los integrantes del mismo. En otras palabras, es en el ámbito de Estado en donde el hombre puede encontrar la libertad que desea, gracias a que en el Estado se ven involucrados diferentes estamentos o grupos sociales, los cuales son reconocidos como integrantes plenos del Estado y en consecuencia tienen la posibilidad de participar en la vida política y social, como integrantes de pleno derecho.

En otras palabras, el Estado es la base en donde el ser humano adquiere su condición de hombre, reconocido por los demás como ser humano. Al mismo tiempo, el integrante del Estado, el ciudadano, reconoce a los demás como él es reconocido, puesto que al interior del Estado se han fijado ya lineamientos claros para que los hombres puedan recibir y otorgar el reconocimiento a su humanidad, sin la necesidad de entablar un combate por este reconocimiento. Es decir, para Hegel la dialéctica del señor y el siervo es sustituida en el Estado por una organización que permite a ambos acceder a lo que desean, a saber, el reconocimiento de los dos como seres humanos, ya que ambos han alcanzado el estado de libertad, uno mediante su valor y el otro gracias al trabajo.⁸⁶

Esta forma de pensar al hombre es innovadora, ya que en lugar de pensar que el hombre es libre en el famoso “estado de naturaleza” anterior al Estado, Hegel lo que postula es lo contrario. El hombre en un primer momento ha entablado el combate por saber quién es verdaderamente libre y humano. El combate en este caso ha dado como resultado sociedades en donde hay una división entre los señores y los esclavos y donde las pugnas por la libertad y el reconocimiento han marcado a estas sociedades. Tal división no ha hecho sino acelerar la decadencia y la muerte de estas sociedades. Aunque en el tránsito de la historia el auge y decadencia de las sociedades es un paso necesario, Hegel piensa que este devenir no puede seguir indefinidamente, ya que se estaría obstaculizando la formación de un orden en donde el hombre pueda llegar a su finalidad. En este sentido, el orden que posibilita la finalidad del hombre es como se ha dicho, el Estado.

Ahora bien, en la conformación del Estado hegeliano hay diversas cuestiones, las cuales le dan una forma original a la teoría hegeliana. Por ejemplo, Hegel admite que el Estado se encuentra compuesto principalmente de *individuos*, los cuales tienen intereses que les atañen de forma particular. En otras palabras, los hombres integrantes del Estado manifiestan deseos de cosas particulares, pues ningún hombre está exento de desear cosas que para otro no tenga tanta relevancia. No obstante, en el mismo tenor, los hombres no sólo manifiestan sus deseos como individuos, sino que al mismo tiempo tienen intereses por cuestiones que van más allá de sus intereses como individuos. O sea, el hombre como individuo comparte con sus demás congéneres la inquietud de alcanzar metas que van más

⁸⁶ Cfr. Hegel, *Op. cit.*, parte 3, inciso a: *El Estado*, pág. 100.

allá de sus fines particulares, es decir, busca un fin universal.⁸⁷ En este sentido, el Estado que Hegel propone se encuentra dirigido a satisfacer las necesidades individuales de cada integrante, pero al mismo tiempo está consagrado a permitir que los hombres tengan a su alcance las metas universales a las que aspira. Esto sólo se consigue si se piensa que la meta universal que cualquier hombre desea, sin importar sus deseos como individuo, es el obtener el reconocimiento como ser humano, lo que conlleva que le sea reconocida su libertad en tanto ser humano.

Esta aspiración no es sólo un deseo de un particular, sino que es compartido por los demás integrantes de su comunidad, quienes manifiestan su deseo de obtener ese fin universal. En el Estado hegeliano, ese deseo se ve en un primer momento obtenido cuando hay dentro de la constitución estatal el deseo de ciertas organizaciones de individuos que se juntan con base en algunas cosas comunes, lo que da lugar al establecimiento de *clases sociales*. Para Hegel la división anterior entre señores y siervos permite que haya un avance del ser humano en cuanto a su organización social, pero en cuanto a la constitución del Estado la dialéctica del amo y el esclavo ya no es suficiente para la teoría que desarrolla en el ámbito político. Es necesario que la propia sociedad haga el tránsito de la organización que dicta la separación amo-esclavo por otro tipo de organización que posibilite en principio la valoración de los integrantes. Este momento se da cuando los hombres se organizan en un núcleo determinado, *la familia*. Es decir, en la organización familiar los individuos integrantes forman una unidad sustancial, en donde cada individuo se ve representado como parte de esta unidad. Si bien es cierto que los propios integrantes tienen deseos particulares, estos deseos están dirigidos más que nada a la conformación de la familia, puesto que en ella encuentran su identidad y por tanto están completamente relacionados con ella. Es decir, la familia se constituye como el ente que representa a los integrantes de ella misma y en esa forma las metas que persiga la familia como ente integrador son compartidas por los miembros, quienes ven en la familia no sólo la representación de ella como unidad, sino que ellos se ven involucrados de manera directa en los fines que persigue. Por tanto, la familia además de ser una organización social, cumple también la función de aglutinar en torno suyo las aspiraciones de sus miembros, quienes a pesar de tener aspiraciones

⁸⁷ Cfr. Hegel, G. W. F., *Filosofía del Derecho*, Buenos Aires, Editorial Claridad, Tercera parte: *La Ética*, sección segunda: *La sociedad civil*, parágrafo 187, pág. 174.

individuales, están dispuestos a que esas aspiraciones sean puestas de lado en aras de permitir que las metas que persigue la familia se cumplan, pues si esto sucede todos los integrantes salen beneficiados de cierta forma.⁸⁸

Ahora bien, la relación que establecen los integrantes de la familia con ella es de tipo natural e inmediata, con lo que se observa que esta relación se acepta no de forma racional, sino de manera natural. Esto quiere decir que en la familia el integrante siente una confianza hacia los demás miembros de la misma, por lo que no tiene la necesidad de racionalizar su relación con ella. No obstante lo anterior, en el postulado hegeliano la familia es la base en donde se puede notar la finalidad del Estado que propone. Por ese motivo, Hegel apunta que en el devenir de la sociedad las familias se organizan para constituir entramados más complejos, a los que él llama *clases sociales*. Estas clases sociales constituyen la llamada *sociedad civil*, que es importante en el desarrollo del Estado hegeliano. Lo anterior se desprende de la forma en que Hegel piensa que estas clase sociales, actúan al interior de la sociedad civil. Las clases sociales en cierto sentido actúan como individuos pues en ellas hay una suerte de persecución de anhelos individuales. Lo anterior se manifiesta si se piensa que la base de la sociedad civil, en tanto está constituida por clases sociales, se encuentra en los individuos que la constituyen. Los individuos, como se ha manejado hasta este punto, tienen deseos particulares que quieren satisfacer. Por tanto, la individualidad latente en la base de la sociedad civil constituye un momento negativo, pues el sujeto que constituye a esta sociedad está deseoso de cumplir sus anhelos individuales. Pero a la par de ello, el momento positivo de la sociedad civil se da cuando los individuos constituyentes de la sociedad, aglutinados en clases sociales, entablan relaciones de convivencia entre ellos. Estas relaciones dan lugar a que en el interior de las clases sociales empiecen a existir relaciones de dependencia entre los miembros, es decir, cada individuo empieza a crear relaciones de interdependencia con los otros miembros y a satisfacer sus necesidades mediante esas relaciones. Al mismo tiempo, los demás miembros hacen exactamente lo mismo, es decir, tomando como base la relación que tienen entre sí, empiezan a satisfacer sus necesidades y a crear otras. En este sentido, se puede decir que los hombres han dejado de tomar al otro como medio para su propia realización y ahora el otro no es medio, sino fin de la realización. En otras palabras, lo que se comienza a dar con

⁸⁸ Cfr. Hassner, Pierre, *Op. cit.*, pág. 699.

este tipo de relaciones es una reciprocidad entre los miembros, lo que da lugar a que aparezca la universalidad al seno de la clase social a la que pertenezcan, pues ahora, con base en la reciprocidad, los integrantes se dan cuenta de su valor como seres humanos, o lo que es lo mismo, se otorgan el reconocimiento pleno a su humanidad. Una vez que se da ese paso, el siguiente es tomar conciencia que todos los integrantes tienen las mismas aspiraciones, por lo que empiezan a trabajar para conseguir las metas que se han propuesto como comunidad y como individuos. Por esa razón, Hegel se da cuenta que la clase social se comporta como un individuo “grandote” por decirlo así, pues en él se encarna las aspiraciones de los miembros a la universalidad.⁸⁹

En este sentido, el Estado debe lograr que el individuo tenga una conexión con él mismo, de manera que se sienta identificado y representado por el Estado, es decir, el individuo para lograr sus fines como individuo debe tener cierta representación en el Estado, a fin de que sea a través de la organización estatal que el sujeto logre alcanzar su meta individual y al mismo tiempo tenga acceso a la universalidad, meta del Estado. Esta conexión Estado-sujeto se da a través de la clase social, pues mediante la relación que ésta última establece con sus miembros se tiene acceso a conseguir los fines tanto del individuo, como de la clase misma. Por tal motivo, el Estado debe avocarse a conseguir que los individuos acepten que el Estado intervenga en la regulación de la vida social, pues por medio de la regulación que el Estado establezca en las relaciones entre individuos al interior de la clase social, como en las relaciones que las clases sociales tengan entre sí, la universalidad a la que se aspira será no sólo una meta abstracta, sino que es posible alcanzarla mediante una regulación entre los diversos componentes de una sociedad.

No obstante lo anterior, la propuesta de Hegel no funciona sin antes pensar que el propósito del Estado es generar el reconocimiento que el hombre desea, sin la violencia que trae consigo la búsqueda del mismo. En estas circunstancias, el Estado debe proporcionar las condiciones requeridas para que los sujetos que lo constituye se sientan representados por él. La dificultad surge cuando se piensa que en el transcurso de la historia, las contiendas por el reconocimiento han sido el pan de cada día en cada civilización. ¿Cómo es posible

⁸⁹ Cfr. Hassner, Pierre, *Op. cit.*, pág. 701 y Hegel, G.W.F., *Op. cit.*, tercera parte, sección segunda: *La sociedad civil*, párrafos 203-206, pág. 182-185.

que el estado moderno, según la propuesta de Hegel, pueda extender el reconocimiento y con ello lograr una mejor convivencia?

La respuesta se encuentra en la forma en que el Estado moderno surge como respuesta a la lucha incesante entre los miembros de la sociedad. Es decir, el Estado hegeliano es la forma en que se propone terminar con las luchas entre señores y siervos por el reconocimiento. Esto significa que en el interior de las sociedades debe existir un árbitro capaz de establecer el reconocimiento y poner un alto a las transgresiones mediante una legislación. Sin embargo, lo anterior no tiene el menor efecto sin que antes se postule que el hombre que se desenvuelva en el Estado deba primeramente ser capaz de otorgar el reconocimiento que persigue y al mismo tiempo, quien reciba ese reconocimiento debe ser capaz de corresponder otorgando el mismo reconocimiento que persigue. ¿Cómo se da eso?

En su interpretación sobre la propuesta hegeliana, Francis Fukuyama señala que en el ideario de Hegel, la Revolución Francesa es el culmen de la aspiración de traer al ámbito concreto el ideario cristiano de la igualdad entre los hombres. Esto es así, debido a que en el desarrollo de la Revolución, los siervos demostraron dos cosas: 1) que el trabajo que hacían los siervos redimían su condición y los hacían dignos de ser considerados hombres libres; 2) los siervos estaban dispuestos a pelear por su reconocimiento, despreciando incluso a la muerte, lo que los ponía en el mismo lugar que los amos. La diferencia consiste en que en lugar de dar a luz una nueva conciencia servil, los siervos dieron lugar a un Estado en donde los antiguos servidores se convirtieron en señores *de sí mismos*. Con ello el reconocimiento que buscaban era ahora factible, puesto que en cierto sentido, todos en un momento determinado eran ahora iguales.⁹⁰

La interpretación anterior es muy interesante, puesto que permite observar que los postulados hegelianos acerca del Estado se concretizan en un ejemplo histórico. Con ello, la organización que persigue Hegel es no sólo teórica, sino que tiene amplias posibilidades de llevarse a cabo. Esto es posible, porque el Estado que Hegel propone está compuesto por individuos que no están propiamente inmersos en la dialéctica del señor y del siervo. Al contrario, el siervo al tomar conciencia de su valer como hombre libre mediante su labor y

⁹⁰ Cfr. Fukuyama, Francis, *El último hombre y el fin de la historia*, México, Ed. Planeta, 1992, parte III, núm. 19: *El Estado universal y homogéneo*, pág. 276.

al exponerse a la lucha por su reconocimiento, supera el estado anterior y posibilita la construcción de un Estado en donde tanto los antiguos señores como los antiguos esclavos están en posición de reconocer mutuamente que ambos son hombres, ya que ambos han entablado combate por reconocer su humanidad, despreciando incluso la posibilidad de morir. En este sentido, los dos están en igualdad de circunstancias, cancelando con ello la antigua división entre amos y siervos. Es verdad que en el ideario de Hegel, la división en clases sociales es hasta cierto punto necesaria, puesto que las diferentes necesidades que crea la sociedad necesita hasta cierto punto una división del trabajo, por lo que se requiere quien se ocupe de la tierra, quien se ocupe de producir los satisfactores para los demás y quien se ocupe propiamente de los asuntos del Estado. A estas divisiones Hegel les da propiamente los nombres de *clase campesina*, *clase industrial* y *clase de servidores civiles* o *clase universal*. Cada una de estas divisiones tiene sus propias metas como clase, ya que se encuentran conformadas por individuos que persiguen metas tanto como sujetos libres, y al mismo tiempo estas clases sociales tienen metas y aspiraciones de clase. Sin embargo, lo que hace posible que estas clases sociales no entren en contradicción unas con otras es el hecho de que el Estado provea el reconocimiento pleno a cada uno de los integrantes de estas clases. Al extender este reconocimiento, el Estado asegura que respetará los derechos de cada individuo que pertenezca a alguna clase social. Con ello se asegura que el individuo integrante de la clase social le sea reconocida su humanidad y con ello su libertad, creando con ello las condiciones para que el Estado pueda tener un papel importante en la regulación entre el sujeto y la sociedad.

La regulación que el Estado hace entre el individuo y la sociedad se entiende de mejor manera cuando se observa la forma en que el Estado maneja la cuestión de sintetizar en sí mismo la dialéctica del amo y el esclavo y de igual modo reconoce la moral que tenían tanto el amo como el esclavo y ambas se manifiestan al interior del mismo. En el primer punto la dialéctica señor-siervo queda superada cuando, en un primer momento, se reconoce la valía del trabajo del ciudadano, ya sea un trabajo manual, un trabajo industrial o un trabajo que involucre el servicio al Estado. Toda actividad que signifique la transformación del medio o el servicio al Estado tiene el mismo valor, pues el trabajo es el que permite la humanización del individuo y en consecuencia le da un valor, que debe ser reconocido. Esta es la parte del siervo que valoriza el Estado. Ahora bien, la parte en la que

se verifica la cuestión del señor en el Estado hegeliano se observa cuando se da oportunidad a los ciudadanos de formar parte del Estado al ejercer su derecho a intervenir en la composición del gobierno. La participación del ciudadano, no importando su clase social, se da gracias a que el Estado garantiza que el ciudadano tenga desde su nacimiento ciertos derechos, los cuales le permiten en un momento dado poseer una propiedad y con ello valorizarse en su condición de hombre libre, poder pensar libremente y hacer públicas sus opiniones y poder integrarse a la vida política de su comunidad, ya sea a través del voto que ejerza, o bien formando parte del gobierno como funcionario, pues en Hegel no está limitada la función gubernamental a una sola clase. En este sentido, todos los ciudadanos tienen la posibilidad de tomar parte en la vida política del Estado, satisfaciendo con ello la parte de señor que los hombres traen consigo y evitando con ello los conflictos que tienden a reducir a unos a la esclavitud y a otros a no sentirse satisfechos, a pesar de ser amos.⁹¹

Por otro lado, el Estado tiene la capacidad de sintetizar la moral del amo y la moral del esclavo, debido a que ambas formas de proponer un comportamiento por parte de estos dos grupos son aceptables y ayudan a que exista orden dentro de la sociedad que dirige el Estado. La manera en que se sintetiza la moral del amo y del esclavo al interior del Estado se puede ver cuando se promueven ciertas conductas que se supone son propias del ámbito de la moral del esclavo, como la honestidad, la laboriosidad y otras semejantes. Eso permite que el trabajo realizado al interior de los ámbitos productivos y de gobierno se realice con total normalidad y que no haya que sancionar conductas que estorben al funcionamiento del Estado. Por otro lado, la moral del señor, que está relacionada directamente con el honor del combate, se muestra en el *patriotismo*. Es decir, la honra que el señor obtenía al arriesgar su vida en el combate por el reconocimiento, se obtiene cuando se arriesga la vida en la guerra por defender al Estado. Con ello, las virtudes del guerrero aristócrata son ahora accesibles a los ciudadanos, puesto que defienden al Estado que les brinda el reconocimiento de su humanidad y en consecuencia la sola pertenencia a ese estado llena de orgullo a quien lo defiende. Si es necesario sacrificar la existencia para que el Estado sobreviva, el ciudadano está dispuesto a realizar ese sacrificio, con tal de que su Estado pueda enfrentar con éxito el peligro que tiene enfrente. En este punto se observa que el hombre que desenvuelve su existencia en el Estado propuesto por Hegel encuentra una identificación con el Estado,

⁹¹ Cfr. Fukuyama, Francis, *Op. cit.*, pág. 279-280.

puesto que al interior del mismo encuentra la satisfacción a su deseo de reconocimiento. Esto es gracias a que el Estado mismo, por medio de las clases sociales que lo integran, tiene la posibilidad de ofrecer la valorización del trabajo del hombre y con ello el reconocimiento a su humanidad. Esta relación entre el individuo y el Estado se funda en que el Estado ante todo reconoce la importancia que tiene para el sujeto el ser valorado como integrante de pleno derecho por su comunidad gracias a su trabajo. Con ello, el sujeto encuentra una identificación con el Estado, ya que el Estado brinda la posibilidad de reconocimiento al hombre y de igual forma el individuo reconoce que el Estado es una extensión de sí mismo, puesto que en él encuentra la satisfacción de verse por fin reconocido como hombre libre y por ello está dispuesto a arriesgar su existencia física con tal de que el Estado siga adelante y pueda seguir regulando las relaciones entre los individuos y la sociedad y con ello reconocer al hombre en su justa dimensión.⁹²

Hasta aquí hemos considerado al Estado hegeliano y su relación con el sujeto. Falta saber si en el caso de Hegel, se puede hablar del concepto *hegemonía* y como se manifiesta en el interior de la propuesta hegeliana acerca del Estado.

Hemos establecido con anterioridad que el concepto *hegemonía* tiene dos características principales, que en un momento dado ayudan a precisar si se manifiesta o no al interior de una sociedad. Estas características son: a) la capacidad de dirección de la sociedad por parte de un grupo surgido de ella misma, que hace pasar sus intereses de clase como intereses de grupo; b) el grupo dirigente, para lograr la dirección de la sociedad y asimismo hacer que los integrantes de la misma secunden sus proyectos y acepten su dirección, requiere de lograr un consenso general entre los miembros de la sociedad, ya que así su dirección está completamente asegurada.

¿Estas características de la hegemonía serían viables en el Estado hegeliano? ¿Cómo se manifiestan, en caso de que así sea? La respuesta a estas interrogantes se encuentran en la manera en que Hegel piensa al Estado, como el ámbito en donde el hombre encuentra que su condición de humano es reconocida de manera universal, dado que su trabajo es el que le da esa condición de transformador de su medio y creador de su comunidad. Ahora bien, en

⁹² Cfr. Hegel, G.W.F., *Op. cit.*, tercera parte, parágrafo 207 y sección tercera: *El Estado*, párrafos 324-329, pág. 269-273

Hegel el papel de la hegemonía como tal pertenece a un solo actor: el Estado. Para nuestro autor, el Estado es el artífice de la sana convivencia de la sociedad con el individuo y del individuo con el Estado, ya que como se ha manejado el Estado es quien se encarga de otorgar el reconocimiento al hombre en tanto hombre y de respetar sus derechos, los cuales obtiene desde el nacimiento. En este sentido, el Estado se encarga de dirigir las relaciones entre individuos, así como de regular las relaciones entre clases sociales y a su vez de reglamentar la relación la sociedad civil, compuesta por estas clases con el Estado, a través de la legislación que el Estado, a través de una clase social especial, estatuye para toda la sociedad y para los individuos que componen dicha sociedad. A través de esa legislación, el Estado tiene la potestad de dirigir los destinos de la sociedad y de castigar aquellas conductas que considere inapropiadas o que atenten contra el buen desarrollo de las relaciones entre individuos, entre individuos con la sociedad o que afecten la relación de la sociedad civil en su conjunto con el Estado. Por esa razón, el reconocimiento que el Estado otorgue a la moral del siervo y a la moral del esclavo resulta fundamental, debido a que al reconocer a ambas morales y explotar lo mejor de ambas, el Estado tiene mucha mayor capacidad de maniobra y puede instaurar leyes y ordenanzas que sean reconocidas de común acuerdo por los integrantes de la sociedad, quienes dan su aprobación para que estas leyes sean aplicadas y de esa forma evitar que las relaciones entre individuos y clases sociales con el Estado se van interrumpidas. Es interesante notar que en el Estado hegeliano, el derecho de dirección de la sociedad recaiga no en una clase social en específico, sino que sea el propio Estado el que tenga esa facultad de dirigir a la sociedad y al sujeto componente de esa comunidad. En este sentido, es importante destacar que a pesar de que hay una clase social dedicada exclusivamente a tratar los asuntos estatales, ella misma no puede darse el lujo de proclamarse como “guía” de la sociedad entera. En otras palabras, en el Estado hegeliano no puede haber una clase social que se ponga por encima del Estado. Por el contrario, que el Estado se encuentre integrado por diversas clases le permite una mayor libertad de acción en cuanto a reconocer a los individuos que componen al Estado. Asimismo, la legislación que el Estado propone para la regulación de las relaciones sociales no se respetaría si hay una clase que en automático se autoproclame como la dirigente de la sociedad. Con ello existe el riesgo real de que los hombres noten que en lugar de ser tomados en cuenta y que el Estado reconozca el valor y la humanidad de sus integrantes,

este reconocimiento se centre únicamente en quienes se ostenten como líderes de la sociedad. Por tal motivo, Hegel piensa que en el Estado los integrantes, tanto individuos como clase sociales, están relacionados entre sí, de la misma forma que el cuerpo humano está compuesto de varios órganos, quienes encuentran su razón de ser únicamente en el cuerpo y están relacionado de tal forma que si salen del cuerpo, por sí solos no sobreviven. El cuerpo, por su parte, requiere estar completo, pues si uno de sus órganos falta, él mismo tendría un funcionamiento defectuoso o no sobrevive.⁹³

El ejemplo anterior sirve para ilustrar el concepto de Hegel acerca del Estado, en donde los hombres que lo componen encuentran el ámbito de la libertad, ya que el Estado es quien reconoce en el sujeto integrante del mismo a un ser que ha conquistado su independencia de la naturaleza por medio del trabajo. Por ello, el hombre se encuentra relacionado con el Estado, de forma tal que si sale de él, no hay quien reconozca y valore su humanidad, y en el mismo sentido el Estado es solamente un ideal abstracto, si no hay hombres que le permitan pasar del ámbito de lo abstracto a la realidad que supone el estar compuesto por seres humanos. En otras palabras, si el Estado es posible es porque hay hombres que le dan una forma real, y si el hombre tiene el reconocimiento de su humanidad es porque hay un Estado que le otorga ese reconocimiento. Por tal motivo, el Estado es quien toma la facultad de dirigir a la sociedad a través del gobierno y de la legislación, pues gracias a estos dos el hombre tiene la seguridad de que su relación con los otros individuos y con otras clases sociales será mucho más armónica, ya que en la base de esta relación se encuentra el reconocimiento mutuo que los hombres se dan entre sí. Esto último facilita que el Estado proponga leyes que faciliten la convivencia entre sujetos, como entre clases sociales, y asimismo entre los sujetos y el Estado. Por tal motivo, sólo el Estado es el indicado para encargarse de la dirección de la sociedad civil, ya que si una clase en particular se adjudicara esa responsabilidad, se regresaría a la situación anterior en donde sólo unos cuantos son tomados como hombres libres, ocasionando con ello el regreso a las luchas que en cierto momento le dieron origen al Estado moderno.

Ahora bien, ¿qué hay del consenso? Si se postula que el Estado es el único que puede encargarse de la dirección de la sociedad, existe la posibilidad que el hombre no sea

⁹³ Cfr. Hassner, Pierre, *Op. cit.*, pág. 691.

responsable de los actos del Estado e incluso se puede llegar a pensar que se está frente a un Estado autoritario. Sin embargo, esta posibilidad se diluye en cuanto se nota que en Hegel las decisiones que el Estado toma son el resultado de la interacción de los miembros de la sociedad civil, quienes deben llegar a acuerdos para lograr que el Estado pueda tener la capacidad de gobierno suficiente y con ello garantizar una buena convivencia. En otras palabras, si el Estado es el garante de la comunidad es porque esa misma comunidad en principio se encarga de participar de manera activa en la vida del Estado, ya sea por medio del voto o por medio de la participación en los asuntos estatales, como funcionarios al servicio del Estado. En este sentido, cobra mayor importancia que el Estado sea el garante del reconocimiento del hombre, ya que con ello el propio Estado permite que el hombre convertido en ciudadano sea no solamente testigo de la vida comunitaria, sino que sea el responsable de construir una relación social mucho más armónica entre los miembros, así como entre las clases sociales y el Estado.⁹⁴

En este orden de ideas, es necesario resaltar que el Estado hegeliano permite al hombre ser el constructor de una sociedad en donde la libertad se manifieste de modo concreto. Para ello, el Estado primeramente tiene como tarea principal otorgar el reconocimiento a la humanidad de los integrantes de la misma, sin importar si tienen o no riqueza material, por así decir. Esto en razón de que la verdadera fuente de la humanidad del individuo se basa en su trabajo. Por ese motivo, si el hombre tiene la capacidad de transformación de su medio, en esa medida es un hombre y el Estado debe garantizar que el hombre recibirá ese reconocimiento. Asimismo, en el Estado si bien hay división de clases, precisamente porque las necesidades del hombre se multiplican y por ello hay que abrir el abanico de posibilidades a fin de satisfacer esas necesidades, no por ello hay una división entre ciudadanos, de tal suerte que haya ciudadanos de primera y de segunda. Al contrario, la igualdad entre miembros es algo que es vital para el buen funcionamiento del Estado, ya que de otro modo las decisiones que tome la comunidad se ve respaldada de mejor forma si todos los participantes están en un mismo nivel de igualdad. En este sentido, esta igualdad ante el Estado permite que a pesar de las diferencias entre individuos tocante a la forma de producir los satisfactores de la comunidad, todos ellos tengan la misma posibilidad incluso de servir al Estado, ingresando a la clase universal o de los servidores civiles. En otras

⁹⁴ Cfr. Hegel, *Op. cit.*, sección tercera, párrafo 308, pág. 258-260.

palabras, en Hegel el reino de la libertad en el Estado promueve que el hombre sea reconocido como ser libre, capaz de satisfacer sus necesidades por medio de la modificación de su entorno. A partir de ahí, en el Estado el hombre puede hacer factible ese reconocimiento a su humanidad de manera recíproca hacia los otros individuos, ya que no es sino el amo de sí mismo. En consecuencia, con ese reconocimiento colectivo, el hombre sabe que los otros no son sino iguales a él sin importar si están en una clase social distinta, lo que los hace iguales es el reconocimiento a su humanidad y con ello la posibilidad de intervenir de manera activa en la vida del Estado, ya que de esa forma es posible obtener los consensos necesarios entre los individuos y entre clase sociales para hacer que el Estado cumpla su papel de rector de la vida social y de reconocedor de la dignidad y de la humanidad de sus miembros. Esta es la propuesta hegeliana en cuanto al Estado y al papel que juega la hegemonía en la constitución del Estado y cómo se manifiesta en las relaciones entre individuos, clases sociales y el Estado en sí.

Ahora bien, surge un cuestionamiento: ¿cuáles son las diferencias entre la propuesta hegeliana y la teoría hobbeseana? ¿Habría algún punto en que estas propuestas sean similares o en todo caso son completamente distintas? Estas dudas en cuanto a las propuestas de Hegel y de Hobbes en relación con el Estado y la hegemonía se tratarán en el siguiente apartado.

Capítulo 3. Diferencias y similitudes entre Hobbes y Hegel. Cómo aparece la hegemonía en la propuesta hobbeseana y hegeliana.

Introducción.

En el tercer y último capítulo se expondrán las diferencias y posibles similitudes que hay entre las teorías de Hobbes y de Hegel acerca del Estado y cómo la hegemonía, concepto central del presente trabajo, se manifiesta en las dos propuestas teóricas. Sin embargo, se debe advertir que este concepto puede variar, dado que las teorías tanto de Hegel como de Hobbes presentan características que les dan una singularidad determinada a cada una y aun así conservar sus aspectos más importantes.

La forma en que se trabajará este capítulo será centrándose en dos aspectos que a mi juicio son de gran relevancia para comprender las diferencias y similitudes que pueden guardar las propuestas políticas de Hobbes y Hegel. Estos últimos son: a) Naturaleza humana, y b) Origen y necesidad del Estado. A partir de estos tres, veremos la forma en que la hegemonía (c) hace su aparición en ambas propuestas políticas y cuáles son los aspectos en donde cambia, según sea el filósofo a tratar. Por último, se hará una reflexión breve sobre el tema y la importancia que tiene estudiar este concepto a partir de la modernidad.

3.1.- Naturaleza humana.

El primer punto que se debe resaltar es que tanto Hobbes como Hegel inician sus respectivas propuestas tratando de responder a la pregunta por la naturaleza humana. Es cierto que en el caso de Hegel, es complicado saber si en algún determinado momento el propio filósofo alemán pensaría en indagar acerca de la naturaleza del hombre, o lo que es

lo mismo, responder a la pregunta ¿qué es el hombre? De hecho, quienes han estudiado más de cerca la filosofía hegeliana consideran que Hegel no muestra algún interés en tratar de responder a la pregunta por el hombre, como sí lo hace Hobbes. Sin embargo, una mirada más de cerca a la teoría hegeliana nos permite observar que en este autor hay una postulación acerca de los inicios de la convivencia humana, o dicho de otro modo, hay un primer acercamiento al hombre antes de la sociedad. El mismo tratamiento hace Hobbes en su postulación, cuando en el *Leviatán* dedica los primeros siete capítulos de su texto en mostrar que la naturaleza del hombre se basa en las emociones que se construyen a partir de sus sentidos y de la interacción que tienen con el mundo exterior. Por su parte Hegel apunta que el hombre, en tanto ser que tiene la capacidad de mostrarse como autónomo frente a la naturaleza, toma conciencia de sí mismo y adquiere una valoración singular, puesto que se reconoce como un ser que puede modificar a su entorno mediante el dominio de sus apetitos primarios, es decir, supera este estado primigenio y al hacerlo se percata de sí mismo en tanto ser autoconsciente. Aquí ya vemos una diferencia importante en cuanto a la forma en que ambos autores postulan el origen de la naturaleza humana, dado que mientras Hobbes piensa que lo importante en el ser humano es la forma en que sus sentidos moldean sus emociones, en Hegel encontramos que en realidad el propio ser humano se da cuenta de su condición de hombre en tanto se muestra como un ser que puede limitar sus apetitos primigenios en aras de trascender hacia algo más importante, que es la obtención del reconocimiento de su humanidad.

A partir de estas diferencias, se verá de forma más nítida la forma en que ambas propuestas toman aspectos únicos. Esta aseveración se basa en cómo Hobbes y Hegel proponen las relaciones entre los hombres. Por ejemplo, Hobbes piensa que a partir de la constitución de las emociones, el ser humano muestra toda una gama de reacciones con respecto a su medio ambiente y a otros hombres. En este sentido el filósofo inglés apunta que el motor principal en el hombre es una emoción construida a partir de su experiencia con el medio exterior a él, es decir, lo que hace al hombre actuar es el miedo. Este miedo se manifiesta al momento en que el hombre se enfrenta a factores externos, como el ataque de un animal salvaje o cuando hay una competencia con otros hombres por el alimento. Cuando esto sucede, el miedo hace que el hombre tenga una lucha con el otro, ya sea animal u hombre, con tal de lograr su propia supervivencia. Es decir, para Hobbes el hombre es una criatura

esencialmente egoísta y miedosa, cuyo interés primordial es salvar su vida de cualquiera que represente una amenaza para él.

En contraste, Hegel piensa que el hombre, en tanto se ve a sí mismo como autoconsciencia, está ansioso que otros como él reconozcan su humanidad. Se observa aquí que al contrario de Hobbes, quien piensa en un ser egoísta y por tanto solitario, Hegel propone que el reconocimiento del ser humano en tanto hombre sólo se da cuando hay una sociedad, aunque esta sociedad sea preestatal. Sin embargo, un punto a destacar es que al igual que Hobbes, el ser humano pensado hegelianamente está dispuesto a luchar con los otros por el reconocimiento, pues en los integrantes de la sociedad está latente el deseo de que los otros valoricen y en consecuencia reconozcan la humanidad que enarbolan. El problema aquí es que este reconocimiento no se otorga de manera inmediata, sino que es casi una obligación para los hombres el luchar por obtener el reconocimiento debido a su humanidad. Aunque Hobbes piensa que el hombre tiene también especial interés en ser reconocido, este interés se centra en el ansia de poder, es decir, el sujeto hobbeseano tiende a imponerse a sus demás congéneres con el objetivo de preservar su vida primeramente y de asegurar su dominio frente a los demás sujetos, quienes reconocerán en el sujeto dominante al líder indiscutido. En Hegel, por el contrario, hay un plano de igualdad con respecto al reconocimiento, dado que los individuos que lo buscan se encuentran en el mismo nivel de posibilidad de transformación de la exterioridad, por lo que no buscan en un primer momento el poder, sino la posibilidad de ser valorizados como seres humanos. En ambos casos, si el hombre no obtiene lo que busca, se ve obligado a pelear por obtener lo que desea, se trate del poder en Hobbes o del reconocimiento en Hegel.

En otros términos, la lucha es un componente esencial tanto en Hobbes como en Hegel. Sin embargo, las motivaciones que conducen a la lucha son completamente dispares. Pues mientras el hombre hobbeseano recurre a la lucha como forma de asegurar su propia supervivencia, el ser humano postulado por Hegel primeramente se reconoce a sí mismo como un ser autónomo e independiente de la naturaleza, entendida esta última como el entorno en donde el hombre se desenvuelve. Por tanto, su interés primordial es lograr que los demás hombres reconozcan que quien está frente a ellos es un igual, puesto que se trata de un ser que ha logrado superar las limitaciones naturales. Para lograr ese bien tan

preciado, el hombre debe entrar en una disputa con los otros hombres que se han reconocido como libres, en el afán de que se reconozca la humanidad de ellos.

Ahora bien, las peleas en el seno de una comunidad, o como la llama Hobbes, “el estado de guerra permanente” tiene como fin en nuestro primer autor asegurar la supervivencia del más fuerte, mientras que en Hegel tiene como objeto la obtención de un bien no material, como lo es el reconocimiento, a partir de que el hombre mismo se reconoce a sí mismo como humano y en consecuencia exige de los demás ese bien. En este punto, hay que señalar que el componente esencial del hombre visto por Hobbes, el miedo, aparece también en Hegel, pero contrario al planteamiento hobbeseano, que propone al miedo como el motor que hace al hombre luchar por su existencia, Hegel piensa que el temor a morir influye de manera notable en la forma en que la lucha por el reconocimiento termina, debido a que ese temor es el que obliga a uno de los contendientes a rendir sus armas ante el otro, con tal de que se respete su vida. En Hobbes, la lucha por la supervivencia no tiene ese final, sino que los hombres pueden combatir incesantemente con tal de seguir viviendo.

Sin embargo, en el caso particular de Hobbes, la lucha no puede seguir de manera infinita, pues el hombre mismo corre el peligro de acabar con su propia existencia, por lo que debe hacer una suerte de compromiso con los otros hombres que están inmersos en la lucha, a fin de generar las condiciones que permitan el advenimiento de la paz y con ello hacer viable su supervivencia. En otros términos, en Hobbes encontramos que el hombre, a pesar de que es un ser egoísta y solitario, el miedo es el que lo impulsa primero a luchar con sus congéneres por la supervivencia. En un segundo momento, el miedo a que en un momento dado la lucha acabe con él obliga al hombre a poner un alto a las hostilidades con los demás sujetos, con tal de llegar a acuerdos que posibiliten que todos sobrevivan. Esto da pie para pensar que el ser humano es quien se convierte en el constructor de la sociedad, ya que de forma natural jamás haría un trato con los otros, pues está convencido de que su supervivencia está por encima de los demás.

Por el contrario, y como ya se ha mencionado, Hegel piensa en que el hombre, al no recibir el reconocimiento que merece por parte de los animales, busca la compañía de otros como él, ya que son quienes están en condiciones de otorgar el reconocimiento que ansía. De esta forma se explica que el hombre tenga la tendencia a crear comunidad con otros como él.

Sin embargo, el reconocimiento es un bien que todos los integrantes desean y por el cual están dispuestos a lanzarse a pelear, ya que cada individuo considera que merece el reconocimiento de parte del otro. Ya he mencionado que en la lucha que entablan los hombres por el reconocimiento en el ideario hegeliano, el miedo a morir juega un papel importante, puesto que es el factor que hace que el hombre más débil rinda sus armas frente al más fuerte, con tal de que le permita seguir con vida. Cuando esto sucede, el hombre más débil renuncia a ser reconocido como hombre, puesto que ha valorado su existencia terrenal por encima de la gloria de ser reconocido como hombre libre. Por tanto, pierde esa posibilidad al someterse al más fuerte y queda convertido en el servidor de quien lo venció, condenado a satisfacer no sólo sus necesidades materiales, sino también las necesidades del vencedor del combate. De esta forma se da paso a lo que Hegel denomina *dialéctica del amo y del esclavo*, en donde el vencedor del combate toma el papel de hombre libre y reconocido como tal por el esclavo, y el vencido pierde el derecho de su reconocimiento y se transforma en quien debe satisfacer las necesidades del vencedor. Esta dialéctica es la que impera en las sociedades antiguas y de alguna manera Hegel piensa que esta dialéctica es un paso necesario en la historia del hombre.

Sin embargo, en la propuesta hobbeseana el hecho de que los hombres se reúnan de manera obligada no constituye *de facto* una sociedad bien organizada. En el mismo sentido, el que las sociedades antiguas tengan como fundamento a la dialéctica amo-esclavo es sólo un paso, más no el fin en la propuesta hegeliana. En ambos autores existe la necesidad de complementar sus propuestas, de manera tal que permitan el tránsito hacia una sociedad más equilibrada. El siguiente punto está dedicado a mostrar de qué se está hablando.

3.2.- Origen y necesidad del Estado.

Tanto en Hegel como en Hobbes, explicar al hombre antes de la constitución de una sociedad es necesario, ya que esto da mayor fuerza a sus respectivas teorías políticas. Lo anterior muestra que en ambos autores, la necesidad de contar con un elemento independiente al hombre es indispensable para una mejor organización de la sociedad. Sin embargo, en ambas propuestas hay puntos que podría decirse son similares en cuanto al propósito para lo que se les utiliza, pero distintas en la forma en que se enuncian. Por tanto,

primero se verán las propuestas particulares de cada filósofo, para concluir este apartado con la comparación de cada una de las propuestas.

a) Hobbes.

Con este autor el concepto de *Estado* surge como respuesta a la tendencia del hombre a pelear constantemente. Esto es así, debido a que en el ideario del pensador inglés el hombre como género comparte las mismas capacidades para crear emociones, a partir de su interacción con el exterior. En otras palabras, el concepto de *igualdad* surge a partir de la composición básica del hombre en cuanto a su facultad de crear emociones. Asimismo, el hombre en el estado hobbeseano presocial, tiene la capacidad de actuar según perciba algún peligro o de proteger sus intereses, o lo que es lo mismo, el ser humano es un ser *libre*, dado que no conoce restricción alguna para protegerse de quienes él considere una amenaza contra su seguridad. Según la propuesta hobbeseana, el problema radica en el hecho de que estas condiciones no se modifican una vez que el hombre por obligación se reúne con otros de su misma especie. Por el contrario, en una sociedad antes del Estado, los hombres están dispuestos a pelear con tal de que imponer su dominio sobre los otros, ya que al ser todos iguales en condiciones, todos tienen la misma meta: hacerse con el mando de la comunidad. Esto implica que el estado de guerra se traslade de una lucha de individuos solitarios a una lucha al interior de una comunidad artificial entre los mismos individuos, quienes están dispuestos a continuar luchando, ya que además de la igualdad, el hombre no tiene restricción alguna para conseguir sus propósitos, así sea a costa de los otros. Esta situación provoca a la larga que exista un estado de anarquía sin fin, con lo que la existencia de la comunidad se vea comprometida y el futuro del hombre corra serio peligro.

La solución que plantea Hobbes es en gran medida una manera de evitar que el hombre contribuya a su propia eliminación. Esa afirmación se basa en que si bien es cierto que el hombre tiene la propensión a luchar con otros de su misma especie, el miedo a morir o a perder su libertad de acción hace que eventualmente el hombre se percate que de seguir en esa espiral su fin será violento. Por tal razón, debe llegar a ciertos acuerdos con los demás integrantes de su sociedad, a fin de establecer una forma de regular sus relaciones sociales y con ello normalizar la vida en comunidad. En otras palabras, el hombre debe establecer ciertas normas de carácter *moral*, ya que sin ellas el hombre no tiene ninguna clase de

restricción en cuanto a su comportamiento con los demás, con lo que está siempre latente que la lucha se desate nuevamente. Asimismo, el hombre debe en cierto momento tratar a su vecino como le gustaría ser tratado él, pues se da cuenta que de esa forma es más factible que haya una mejor relación entre los integrantes de una sociedad, lo que no se da si cada quien sigue haciendo lo que mejor le parezca.

Los acuerdos entre individuos dan origen a una *sociedad civil*, entendiéndose ésta como un conjunto de individuos que al llegar a acuerdos entre ellos, toman una nueva faceta, la de *personas*, es decir, individuos con el poder suficiente para poder elegir la forma en que se organizará su sociedad. En este sentido, la sociedad civil es considerada como *pueblo*, ya que este conglomerado de individuos tiene la posibilidad de representarse y de elegir cómo se manejarán sus asuntos internos. Sin embargo, al estar latente la posibilidad de que estallen conflictos por el mando, el propio pueblo reunido en asamblea tiene la facultad de ceder el poder que ella tiene a un ente, que si bien es creación del propio pueblo, con las facultades de mando y gobierno que se deposita en él, tiene la potestad de independizarse del mismo, para que de esta forma su capacidad de acción no se vea afectado por la sociedad a la que dirigirá. El ente al que se refiere Hobbes es el Estado, quien como se ha dicho surge de los acuerdos que hay entre los individuos que componen a la sociedad, para que haya un “ser” que tenga la capacidad de hacer valer las normas morales que previamente ha aprobado la comunidad, a través de una legislación que el Estado prepara con ese objeto. Asimismo, el poder del Estado debe recaer en un solo individuo, quien reúne en sí mismo las facultades de cesión de poderes por parte de la sociedad, quien de esa forma le proporciona a este sujeto plena libertad de acción. El propósito principal es garantizar que al interior del Estado la vida social se encuentre debidamente reglamentada y la paz se imponga finalmente.

En este sentido, el individuo que se haga cargo recibe un título especial, que lo distinga de los demás. El título más adecuado es el de *monarca*, ya que se trata de un solo gobernante, quien concentra en su persona todo el poder que anteriormente tenía el pueblo, pero que cede en beneficio de sí mismo y del monarca. Con esto, los hombres quedan como iguales los unos con los otros, pues ya no hay un motivo válido para seguir peleando por el poder. El único facultado para ejercerlo es el monarca, ya sea que se trate de un solo individuo (el

rey), una asamblea de notables que el propio pueblo elija (la aristocracia) o el propio pueblo reunido en una asamblea y en donde los participantes tengan los mismos derechos (democracia). En cualquiera de estos casos, los individuos están en las mismas condiciones, puesto que han transferido sus derechos al monarca y por ende al Estado, cancelando con ello la posibilidad de que surjan luchas por el poder político.

Por otra parte, en el Estado ideado por Hobbes, el hombre pierde la libertad de acción que tenía antes de la constitución del Estado, gracias a que ahora hay una legislación basada en los acuerdos que se han establecido al interior de la sociedad y que el Estado reconoce como válidos mediante la legislación que prepara, con miras a normar y normalizar la vida en sociedad. Sin embargo, gracias a esta legislación y a las reglas morales que se han acordado de antemano, el hombre puede sentirse seguro de que habrá quien tome su representación y lo defienda, en caso de que sufra alguna agresión por parte de alguno de sus conciudadanos. En otras palabras, en el Estado hobbeseano el hombre puede por fin ser libre de su mayor temor, el de perder su vida, pues ya hay un organismo creado por la sociedad, independiente de ella y del hombre que tiene la capacidad de maniobra para hacer valer su autoridad y con ello terminar con la amenaza de guerra anterior a la creación del Estado. De esta forma, la teoría hobbeseana apunta a que es mediante el Estado en donde el hombre encuentra una solución al problema de seguir siempre luchando por su vida, pues ya hay quien tome su defensa y al mismo tiempo lo vengue en caso de que sufra alguna ofensa por parte de alguien que viva en la misma sociedad. El Estado es el garante de la paz y de la concordia entre los hombres, según la propuesta política hobbeseana.

b) Hegel.

En el ideario hegeliano, el origen del Estado se encuentra íntimamente relacionado con la forma en la que los individuos han construido una sociedad, la cual surge del conflicto entre sujetos autónomos respecto de la naturaleza. Como hemos establecido, el hombre que propone Hegel antes de la sociedad es un ser que ha superado su dependencia de la naturaleza que lo rodea y es capaz de hacer que este medio ambiente sea reflejo de lo que el hombre es, es decir, en lugar de que la naturaleza tenga cierto dominio sobre el hombre, es el propio ser humano quien puede hacer que la naturaleza se encuentre al servicio del hombre, gracias a una actividad central: *el trabajo*. Con ello el hombre toma conciencia de

sí mismo como un ser independiente de su medio y toma nota que al estar en un escalafón distinto, merece un trato especial, dado que desde su propio punto de vista ha alcanzado el estatus de Hombre.

A diferencia de Hobbes, Hegel piensa que este hombre autoconsciente de su humanidad no puede recibir la misma de otro ser que no sea sino su igual, en otras palabras, el hombre requiere de la compañía de otros seres conscientes de sí mismos para que ellos le otorguen el reconocimiento debido a su humanidad. En otras palabras, el hombre hegeliano en la etapa preestatal es un hombre que está inclinado a formar sociedad con otros como él, ya que de otro modo no podría recibir el reconocimiento debido a su humanidad. Sin embargo, los hombres que componen estas primeras sociedades están lejos de constituir un Estado, puesto que al estar todos en búsqueda del reconocimiento, se encuentran dispuestos a pelear por obtenerlo. En este punto la teoría de Hobbes es muy parecida a la propuesta hegeliana, ya que los orígenes del Estado se encuentran en las convulsiones provocadas por las luchas entre los integrantes de una comunidad. Sin embargo, Hegel apunta a que estas luchas terminan cuando hay un vencedor y un vencido. Este último accede a reconocer al vencedor y a trabajar para él, ya que en la lucha el vencido renuncia a continuar, porque valora más su vida que el reconocimiento a su humanidad. En otras palabras, el derrotado toma el papel de *siervo*, mientras que el vencedor logra el reconocimiento de su humanidad y toma el papel de *señor*. Según Hegel, esta dialéctica de señor y siervo está presente en las civilizaciones en donde la organización social está compuesta por señores y esclavos. Pero en el ideario hegeliano, estas civilizaciones están de alguna forma incompletas, debido a que en ellas hace falta la *libertad*. Según Hegel, en los Estados esclavistas la libertad es solamente un bien abstracto, ya que solamente se suscribe a los señores, dado que son los únicos que son reconocidos como tales por los siervos. Hemos mencionado que los siervos son los encargados de trabajar para satisfacer sus necesidades y las necesidades del señor, ya que han sido reducidos a este estrato gracias a que renunciaron a seguir peleando por el reconocimiento a su humanidad y en consecuencia perdieron la oportunidad de obtener dicho reconocimiento. No obstante, Hegel apunta a que el esclavo recupera su condición de humano gracias al trabajo que desarrolla para satisfacer sus necesidades y las de su señor. En esta actividad creadora y modificadora, el esclavo se percata que es mediante su trabajo que se manifiesta su humanidad, por lo que recupera el deseo de ser reconocido por el amo.

Por su parte, el amo no se da por satisfecho con el reconocimiento del esclavo, sino que aspira a que su humanidad sea reconocida por alguien que se encuentre a su nivel, es decir, que sea su igual. Pero al tener solamente el reconocimiento del siervo, el señor manifiesta su insatisfacción, puesto que el siervo no es un igual, es inferior a él. Por ese motivo, el amo y el siervo vuelven a chocar por el reconocimiento, pero ahora es un choque en donde los esclavos tienen la posibilidad de echar abajo el orden imperante y tomar ellos el control de la sociedad, mientras que los amos vencidos se convierten en los nuevos esclavos. Con ello la dialéctica del amo y el esclavo se perpetúa y el tránsito hacia el reino de la libertad se trunca, ya que siempre habrá amos y esclavos. ¿Cómo soluciona Hegel este dilema?

La respuesta se encuentra en la postulación de un ente social, en donde los hombres tengan acceso al reconocimiento de su humanidad y por tanto, al reino de la libertad. Para Hegel, este ente es el Estado moderno, ya que es solamente en el desenvolvimiento del hombre al interior del Estado en donde los integrantes encuentran que la libertad es posible. Para Hegel, el primer destello de la libertad se encuentra en la propuesta que enarbola la religión cristiana, la cual es única en su género ya que a diferencia de las demás religiones, el cristianismo propone que todos los hombres son libres por el hecho de ser hijos de Dios. Hegel propone que esta visión de la libertad se secularice de tal forma que en el Estado los hombres sean tomados como seres libres por el sólo hecho de ser hombres, no importando su condición social o económica. Para llegar a este punto, Hegel piensa que en un momento dado, el Estado que propone surge de la última lucha entre siervos y señores, en donde los siervos se han dado cuenta de su humanidad y pelean por ella, venciendo al temor de morir. Así el siervo se ha puesto al nivel del amo, ya que ambos desprecian a la muerte porque el reconocimiento es lo que mueve a pelear. Pero Hegel apunta que a diferencia de las revueltas que podrían desembocar en otro orden amo-esclavo, los integrantes del nuevo Estado emergen como señores no de otros hombres, sino como señores de *sí mismos*. En este sentido, cada integrante del nuevo Estado reconoce en su conciudadano a otro igual a él, con lo que el reconocimiento mutuo está asegurado. A diferencia de Hobbes, quien piensa que el Estado es producto de una convención entre los hombres porque así conviene mejor a sus intereses, Hegel piensa que el Estado es producto de la búsqueda del reconocimiento por parte de los hombres que lo integran. Es decir, para Hegel la libertad va más allá de estar liberado del miedo, puesto que si bien es cierto que el miedo es un

componente del hombre, no es lo más importante. Eso se demuestra cuando el siervo desprecia el riesgo de morir y con ello el miedo a perecer, con tal de lograr el reconocimiento a su humanidad. De igual forma, la igualdad, que en Hobbes está suscrita a una igualdad en cuanto a la forma en que el hombre está constituido, en Hegel se manifiesta cuando a través del Estado los integrantes se reconocen unos a otros como seres humanos, quienes con este reconocimiento mutuo permiten que el Estado se afiance, ya que se encuentra compuesto por estos ciudadanos y ellos a su vez se encuentran identificados con el Estado que permite el reconocimiento a la humanidad mutua y al mismo tiempo, reconoce la humanidad de los integrantes de la sociedad, posibilitando con ello que haya una igualdad entre los integrantes del Estado. Es cierto que Hegel propone que haya una división de la sociedad en clases, puesto que en su teoría las necesidades de los hombres crecen, gracias a que el hombre es el único ser que puede satisfacer sus necesidades básicas y a partir de ellas crear otras necesidades, por lo que el trabajo se multiplica y especializa. Sin embargo esto no es obstáculo para que los integrantes de las clases sociales estén desplazados de la participación en el Estado. Por el contrario, si el Estado funciona es porque cada integrante de la sociedad tiene la posibilidad de participar de manera activa en la vida política y que su participación sea valorada y reconocida en la misma medida. De ahí que libertad e igualdad sean conceptos un tanto distintos en Hegel, ya que este autor piensa que el Estado moderno es la suma de todos los ciudadanos que participan de forma activa en la conformación de la vida social, cosa que en Hobbes sólo se da en un primer momento con la conformación del Estado, pero a partir de ahí los hombres sólo deben dejarse guiar por el Estado construido, es decir, no hay visos de una participación política activa, como sí sucede en Hegel. En este sentido, el Estado hegeliano es el ámbito donde la libertad y la igualdad emergen y se hacen visibles, y donde los hombres pueden gozar de verdadera libertad e igualdad.

3.3.- Hegemonía.

Las consideraciones anteriores acerca de la naturaleza humana y el Estado en las propuestas de Hegel y Hobbes son de gran utilidad en este punto. La razón principal obedece a que el concepto hegemonía, que se ha estudiado en el presente escrito, tiene una forma particular de aparecer, según sea la propuesta filosófica política que se estudie. No obstante, la

hegemonía como concepto debe cumplir con dos características importantes, debido a que sin estas dos este concepto queda incompleto y por tanto no se manifiesta.

Las características a las que nos referimos son: a) La facultad de un grupo de la sociedad en dirigir los destinos del resto de la comunidad, haciendo pasar sus intereses particulares como intereses de la sociedad en su conjunto; b) la posibilidad del grupo dirigente de obtener el consenso del resto de la sociedad, a fin de hacer que sus proyectos sean respaldados por el resto de la comunidad que dominan, Algo importante a destacar es que la dominación que implica la hegemonía es de tipo consensuado, es decir, no es una dominación que se base en la fuerza de las armas o por medio de medios represivos. Por el contrario, el grupo dominante establece su dominio gracias a que ha logrado convencer a los otros que ellos representan no sólo a sí mismos, sino que encarnan la representación general. Con ello, logran obtener el respaldo de su comunidad, afianzando con ello su dominación.

En el caso que nos ocupa, hay ciertos matices que nos invitan a pensar que en la teoría hobbeseana y en la hegeliana acerca de la constitución del Estado existen indicios de la aparición de la hegemonía como forma de dominación, lo cual en cierto sentido es comprensible, dado que se está postulando la aparición de un “organismo” capaz de regular las funciones de la sociedad. Este punto de arranque parece ser compartido por Hobbes y por Hegel, al argumentar que el Estado es el garante de la paz social en Hobbes, mientras que Hegel postula al estado como el ámbito en donde el hombre conoce la libertad y la igualdad.

Sin embargo, las formas en que Hobbes y Hegel piensan que el Estado ejerce su facultad de gobierno y con ello hacer patente la hegemonía son sustancialmente distintas. Esto es porque en Hobbes, encontramos que el Estado se materializa en tanto hay individuos agrupados porque así conviene a los intereses de cada uno. Es decir, la apuesta de Hobbes es señalar que la inclinación a guerrear del hombre no desaparece, pero puede ser limitada si todos los integrantes de una comunidad reunidos en legítima asamblea y con las mismas prerrogativas en cuanto a voto, deciden confiar sus derechos políticos a un solo individuo, el cual tiene por misión garantizar la paz de la comunidad. Para lograr esto, el Estado es quien asume el papel de grupo dominante, pero es interesante notar que además del Estado,

no hay ningún tipo de clase social o grupo dentro de la misma comunidad que rivalice con el Estado. Esto es importante señalar, ya que en la teoría hobbeseana, el Estado no puede compartir su poder con otro grupo social, ya que si lo hace su autoridad y dominio se verían comprometidos, corriendo con ello el riesgo de reactivar la guerra por el poder. Por tal motivo, el Estado hobbeseano debe asegurar que ninguna clase social esté a su mismo nivel. La forma de hacerlo es presentarse a sí mismo como el ente regulador de las relaciones entre los individuos, ya que de esta forma el Estado toma una independencia de la sociedad para así hacer patente su dominio sobre la sociedad. De hecho, el Estado en un primer momento surge de la convención de los ciudadanos, quienes por un acuerdo común deciden transferir sus derechos al Estado, con la encomienda de protegerlos tanto de sí mismos, como de un agresor externo. Es decir, el Estado hobbeseano es producto de un consenso entre los integrantes de la sociedad, quienes están dispuestos a otorgar un poder ilimitado al Estado, con el objetivo de que éste último sea el árbitro de la vida social.

Ahora bien, el Estado hobbeseano basa su dominación en la forma de dirigir los destinos de la sociedad mediante la legislación de la vida social, pues está visto que los ciudadanos del Estado han decidido que el árbitro, es decir el Estado, tenga suficiente capacidad de maniobra para regular sin ningún tipo de trabas a la vida social. Sin embargo, en el ideario hobbeseano el ciudadano no parece estar descontento por este poder ilimitado, puesto que ha sido él quien le otorgó estas facultades al Estado. Asimismo, al ver que hay un regulador de la vida social, el hombre le da su respaldo al Estado sin importar si esto limita su libertad de acción, puesto que Hobbes ya ha mostrado que en el estado de guerra esta libertad de acción era necesaria para conservar la vida, pero con un regulador fuerte tal libertad es incluso contraria al mando que ejerce el Estado. En otras palabras, el Estado a través de la dirección de la vida social por medio de la legislación que prepara con tal fin y el consenso que obtiene de los individuos que conforman a la sociedad para que el Estado tenga libertad de acción, ejerce una dominación hegemónica, dado que es el único con el poder suficiente para dirigir los destinos de la sociedad y al mismo tiempo obtiene de la misma el consenso para que así sea.

En el caso de Hegel, es cierto que tiene el mismo punto de arranque, es decir, el Estado hegeliano debe presentarse como el garante de que el hombre conozca la libertad de modo

auténtico y no solo como una utopía. Sin embargo, hay varias diferencias con el proyecto hobbesiano, las cuales veremos a continuación. En Hegel el Estado surge no como el acuerdo tácito de los individuos que así lo quieren por convenir a sus intereses, entre ellos el más importante, el de conservar su existencia. Por el contrario, el Estado hegeliano es producto de la forma en que las sociedades humanas han mostrado su devenir en el transcurso de la historia, y en donde el hombre busca sin conseguir el reconocimiento pleno a su humanidad. Es decir, el miedo y el egoísmo no son cuestiones prioritarias en Hegel; más bien son el resultado del interés primordial del hombre, el cual es el reconocimiento a la humanidad de cada individuo autoconsciente. Dado que el hombre está dispuesto a obtener este reconocimiento por cualquier vía, es claro que el inicio de las sociedades premodernas esté vinculado a la lucha entre individuos por obtener el reconocimiento a su humanidad, lo que desemboca en la dialéctica del amo y del esclavo y con ello el inicio de Estados que en la perspectiva hegeliana se encuentran incompletos, porque en ellos el ideal de libertad está muy alejado del que plantea en el Estado que teoriza. Para Hegel, la libertad se consigue en el Estado cuando los hombres se dan cuenta de que sin importar su riqueza o posición social, tienen algo en común: la posibilidad de modificar su entorno por medio del trabajo. En otras palabras, el hombre tiene la facultad de modificar su entorno para satisfacer sus necesidades primarias, al mismo tiempo que una vez que ha satisfecho esas necesidades puede crear a partir de ellas otras más complejas. Este concepto de hombre, distinto por completo al concepto hobbesiano, permite a Hegel pensar que la única forma en que los hombres dejen de combatir por el reconocimiento y con ello poner punto final a la dialéctica del amo y del esclavo, es propiciando que los hombres reconozcan en el otro no a un ser ajeno, sino a alguien que posee la misma facultad de modificación de la naturaleza circundante y por tanto a un ser humano, tan digno de reconocimiento como él.

Esta coyuntura para Hegel se da en el seno de la Revolución Francesa, pues es ahí en donde los antiguos siervos no sólo se dieron cuenta de su valer como humanos, sino que se atrevieron a desafiar el miedo a perecer y valoraron con ello la importancia que tiene el reconocimiento a su humanidad. Con ello, en primer lugar se pusieron en el mismo nivel que los amos, pues los dos están dispuestos a arriesgar su existencia con tal de ser reconocidos como hombres libres. Sin embargo, Hegel va más allá y observa que el resultado de la Revolución no es la instauración de un nuevo modelo amo esclavo, sino que

tanto los antiguos amos y los ex esclavos emergen de esa revuelta viéndose no con la antigua división, sino como seres esencialmente iguales, ya que ambos han peleado por su reconocimiento y lo han obtenido. Más aún: cada miembro de la sociedad ha visto que el otro es su igual pues está dispuesto a que se le reconozca su humanidad, la cual ha descubierto por medio del trabajo. Con ello, es más factible que la sociedad transite de la dialéctica amo esclavo a otra forma totalmente distinta, es decir, transite hacia el Estado moderno.

Ahora bien, la pregunta sería: ¿qué papel juega la hegemonía en el Estado hegeliano? Como respuesta se puede hacer notar que en la teoría hegeliana el Estado tiene como objetivo garantizar que los hombres que le han dado forma encuentren que es aquí en donde es posible el ámbito de la libertad. Pero para que eso sea posible, el Estado en un primer momento debe establecer que reconocerá la humanidad de los integrantes de la sociedad, sin importar la actividad a la que se dediquen. Esto es necesario, debido a que el Estado precisa de la *participación activa* de la sociedad, para lograr una mejor armonización de las relaciones entre individuos y Estado así como de la sociedad en su conjunto y el Estado. En otras palabras, el Estado hegeliano basa su dominación en la participación de los ciudadanos, puesto que de otro modo el individuo integrante de la sociedad no se encuentra identificado con el Estado al que pertenece, provocando con ello la insatisfacción del mismo y la tentación de ponerse en contra de su Estado. Por tal razón es importante señalar que la teoría hegeliana apunta a que el Estado es quien debe estar en control de la vida social, pero no como un regulador omnipotente a la hobbeseana, sino como ente que tiene la capacidad de tomar en cuenta a sus ciudadanos, puesto que sin ellos no existiría. De igual forma, el ciudadano al ver que su opinión es valorada por el Estado, se ve reflejado en él y participa en la vida social al interior del mismo, ya que de no hacerlo así estaría perdiendo la vinculación con el Estado a través de la sociedad a la que pertenece. Es decir, en Hegel notamos que hay una interacción entre individuo y sociedad, ya que el Estado pierde su razón de ser si no hay individuos y clases sociales que lo compongan, y a la inversa, los individuos no tienen el reconocimiento a su humanidad si no es a través del Estado. Con ello, el Estado requiere que haya un consenso activo entre los integrantes de la comunidad, es decir, requiere que la vida social sea objeto de un involucramiento de los individuos y de las clases sociales que conforman al Estado, confirmando con ello que en Hegel hay ya un

acercamiento a la hegemonía, con el matiz de que el Estado precisa una interacción constante entre sus miembros, cosa que en Hobbes solamente ocurre una vez, cuando los individuos deciden formar un ente mayor al que designan como el protector de su existencia. Con la participación ciudadana, el Estado tiene la facultad de hacer que su dirección en cuanto a la vida social sea mucho más aceptable, puesto que no es una imposición unilateral, sino que precisa el respaldo pleno de la comunidad. La sociedad, por su parte, al tener acceso a la participación al interior del Estado, se encuentra con mucho mayor identificación con el Estado, ya que su voz es escuchada y valorada, por lo que el Estado no tiene gran problema en obtener el consenso necesario por parte de la sociedad, quien ve en el Estado no a un ente extraño, sino a un ente que es ella misma. Una situación semejante se presenta cuando hablamos de la dirección que el Estado ejerce sobre la vida de la sociedad. Esta dirección es producto del consenso activo que el Estado obtiene por parte de la población, quien de esta forma participa en la dirección de su vida social. Es decir, el Estado no sería el garante de la libertad sin que ésta última se vea reflejada en las acciones de la sociedad. Por tal motivo, el Estado debe cumplir con esa encomienda, reconociendo en primer término la humanidad de los integrantes y en segundo término asegurándose que esa libertad se verá reflejada en ciertos derechos que son inalienables a los hombres, por el simple hecho de que son eso, seres humanos. Es decir, la dirección que el Estado hegeliano asuma será siempre en función de asegurar que el reino de la libertad sea un asunto no sólo de corte abstracto, sino que tenga una concreción en el seno de la sociedad a la que dirija. La sociedad, por su parte, encuentra que el Estado no es sino la extensión de sí misma, por llamarla de alguna forma. Por tanto, no tiene ningún reparo en aceptar la dirección que provenga del Estado, ya que en última instancia esa dirección viene de ella misma, solo que se concretiza en la medida que hay un Estado que permite la visualización de dicha dirección. En otras palabras, la hegemonía en el Estado hegeliano no es una imposición unilateral, sino que debe entenderse como una relación recíproca entre el Estado y el individuo integrante. En Hobbes, la hegemonía aparece como una convención entre los individuos forzados a vivir en sociedad, quienes requieren el arbitrio de un tercero que surge gracias a esa convención, pero que al mismo tiempo es independiente de la sociedad artificial que le da existencia y cuyo poder, aunque es producto de acuerdos al interior de esa sociedad, es ilimitado porque la sociedad así lo requiere. De hecho, la

hegemonía hobbeseana en un primer momento tiene la apariencia de ser un tanto dictatorial, ya que debe imponerse a los individuos que forman una comunidad. Sin embargo, observando más de cerca notamos que la hegemonía no puede ser de otra forma, porque Hobbes piensa que si no hay un poder fuerte, la anarquía se volverá a manifestar, trayendo con ello la guerra sin fin, la misma que el hombre trata de evitar con el establecimiento del Estado. Por el contrario, Hegel postula que el Estado es producto del devenir histórico del hombre, quien antes de llegar a este punto ha formado sociedades en donde hay una división marcada entre los hombres gracias a la dialéctica del amo y el esclavo, dialéctica que debe ser superada si el hombre desea conocer el reino de la libertad en la tierra y no en el reino de los cielos. Por tal razón, la hegemonía que se manifiesta en el Estado hegeliano es producto de la intención del hombre por obtener el reconocimiento a su humanidad, ya que en ese reconocimiento el hombre podrá por fin saber que la libertad no es un bien abstracto, sino algo que se puede alcanzar aquí y ahora. En este sentido, el Estado hegeliano debe, a través del consenso activo de sus miembros y de la dirección resultante de ese consenso, asegurarse que el hombre tendrá parte activa en la sociedad, garantizando con ello el reconocimiento pleno a su humanidad y con ello facilitar el tránsito de éste último y de la sociedad al reino de la libertad. En este sentido, la hegemonía cumple un papel más de dirección que de mero regulador, pues es a través de este concepto que el Estado hegeliano puede encauzar a la sociedad a la obtención de la libertad. A mi juicio, esa es la gran diferencia entre el sistema propuesto por Hobbes y el sistema hegeliano en cuanto al concepto hegemonía.

A manera de conclusión.

El estudio que hemos realizado con respecto al concepto hegemonía en dos autores modernos nos deja algunos puntos que servirán como conclusiones. Entre estos puntos se encuentra la diferencia notable que presenta la hegemonía en cada propuesta teórica. Sin embargo, esta diferencia no es comprensible sin que se haya tomado en cuenta previamente el concepto Estado tanto en Hobbes como en Hegel. Es decir, para comprender mejor el concepto hegemonía en los autores modernos, particularmente en los que hemos trabajado a lo largo de la presente tesis, es indispensable tratar primero con la propuesta de Estado trabajada tanto en la teoría política de Hobbes, como en el edificio teórico hegeliano. Esto es porque el propio concepto no es un concepto monolítico, sino que dependiendo la propuesta, el concepto puede variar. En este caso, la hegemonía en el concepto hobbeseano presenta ciertas características que en Hegel cambian, por ejemplo el papel que juega el consenso en ambos sistemas. Mientras que Hegel tiene la propuesta de incluir a la sociedad en la participación activa del Estado, Hobbes piensa que esta participación es más bien contraproducente, por lo que limita esta participación a obtener un sí al Estado todopoderoso, quien desde ese momento se encarga de todo. Al hombre no le queda más que obedecer. Ahora bien, es cierto que el concepto hegemonía tiene sus variantes, las cuales son producto de la teoría que se desarrolla en función del Estado. Sin embargo, las características fundamentales del concepto hegemonía, la dirección de la sociedad y la

obtención del consenso de la población, son los pilares que aparecen en ambas propuestas en cuanto a lo político. Por esa razón me parece que este concepto, la hegemonía, es un tema que puede rastrearse en el período moderno, puesto que es aquí en donde las teorías acerca de la forma en que se debe organizar una sociedad toman una nueva dimensión. No debemos olvidar que muchas de las teorías políticas respecto a la constitución de un Estado provienen precisamente del período moderno, por lo que una mejor comprensión de las propuestas políticas de la modernidad, particularmente de los autores que hemos estudiado, nos permite entender mejor las teorías acerca de la hegemonía que se elaboraron posteriormente.

Por último, pero no menos importante, es el hecho de que hay ciertas cuestiones que giran alrededor del concepto hegemonía, pero que son muy reveladoras al momento de emprender un estudio como el que hemos realizado. Esto es porque todo principia porque tanto en Hobbes como en Hegel hay un cuestionamiento por responder la pregunta sobre qué es el hombre. A partir de la respuesta que ambos den, será la manera en que se vaya construyendo la edificación teórica de cada autor. Asimismo, de esta pregunta depende que Hegel, por ejemplo, postule que las características del hombre son la capacidad de transformar su medio gracias al trabajo y que por esa razón el hombre aspira a que se reconozca el valor que tiene su humanidad. En Hobbes, por el contrario, encontramos al miedo y al egoísmo como base de la conducta humana, razón por la que es necesaria la creación de un Estado. Estas cuestiones dan pie a pensar que a partir del estudio de la hegemonía en la modernidad, hay un campo de estudio relacionado con cuestiones que son hoy en día muy importantes, por ejemplo el problema de los derechos humanos, que en la teorización hegeliana acerca del Estado aparece de forma muy importante como base para que el Estado reconozca la humanidad de un individuo. Pero considero que ese tipo de estudio rebasa los límites del presente trabajo, por lo que me limito a mencionarlo. Lo importante aquí es que a partir del estudio del concepto hegemonía en Hobbes y en Hegel, se abre un horizonte mucho más amplio para futuras investigaciones.

Bibliografía

Aristóteles, *Política*, introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 1988.

Berns, Laurence, “Thomas Hobbes”, en Cropsey, Joseph y Leo Strauss (compiladores) *Historia de la filosofía política*, traducción de Leticia García Urriza, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla, México, FCE, 2010.

Bobbio, Norberto, *Thomas Hobbes*, traducción de Manuel Escrivá de Romani, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Fukuyama, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, traducción de Pedro Elías, México, Planeta, 1992.

Hassner, Pierre, “Georg W. F. Hegel”, en *Historia de la filosofía política*, compilado por Leo Strauss y Joseph Cropsey, traducción de Leticia García Urriza, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla, México, FCE, 2004.

Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

-----, *Filosofía del derecho*, traducción de Angélica Mendoza de Montero, Buenos Aires, Claridad, 1968.

-----, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, traducción de José Gaos, Madrid, Alianza, 1989.

Hobbes, Thomas, *De Cive*, traducción de Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 2000.

Hobbes, Thomas, *Discursos histórico políticos*, traducción y notas de Andrés di Leo Razuk, Buenos Aires, Editorial Gorla, 2006.

Hobbes, Thomas, *Leviatán. Tomo I*, traducción de M. Sánchez Haro, Madrid, Sarpe, 1983.

Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel*, traducción de Francisco Fernández Buey, Barcelona, Península, 1974.

Kojève, Alexandre, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, traducción de Juan José Sebreli, Buenos Aires, La Pléyade, 1987.

Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*, traducción de Miguel Ángel Granada, México, Alianza, 1991.

Rivadeo, Ana María, *El marxismo y la cuestión nacional*, México, UNAM, Ediciones Acatlán, 1994.

Schmitt, Carl, *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, traducción de Francisco Javier Conde, Granada, Editorial Comeres, 2004.

