

THOMAS HOBBS Y LA IDEA MODERNA DE TOTALIDAD SOCIAL

POR

ENRIQUE ZULETA PUCEIRO

I

En 1979, al conmemorarse los trescientos años de la muerte de Thomas Hobbes de Malmesbury, el caudal e importancia de los estudios, debates y ediciones motivadas por la ocasión, superó en mucho lo que el mero recuerdo de un centenario permitía esperar. No podía ser de otro modo ya que, desde la lejanía de un tiempo creativo y turbulento como el que le tocó vivir, Thomas Hobbes continúa aún hoy ofreciendo una de las reflexiones más ricas y actuales del pensamiento político moderno. Con variaciones mínimas, sus ideas acerca del hombre y la sociedad se han transmitido a través del tiempo y su imagen del Leviatán bíblico, alzándose como corporización de lo colectivo sobre el paisaje de una campiña suavemente ondulada, se encuentra necesariamente asociada a la mayor parte de las imágenes contemporáneas del Estado.

Su vigencia se vincula a la persistencia a través del tiempo de un conjunto de temas y problemas a cuyo planteamiento contribuyó Hobbes de un modo decisivo. Su obra es testimonio fiel de un mundo convulsionado en el que todos los poderes, lealtades y seguridades se resquebrajaban bajo el signo de esa forma suprema y total de la violencia que es la guerra civil. A pesar de la imagen que, en cierto modo, intentó transmitir a sus contemporáneos y a la posteridad, Hobbes es todo menos un observador pasivo de su circunstancia. Asistió de un modo activo al ensayo absolutista de Jacobo I y Carlos I, a la rebelión protestante, al Parlamento largo, a la dictadura de Cromwell y a la restauración. Conoció el exilio,

pensó desde el desarraigo y, sobre todo, participó de la trágica escisión de la conciencia religiosa que sacudió la vida y la cultura de la Inglaterra de su tiempo.

Pensador de una época de transformaciones profundas, Hobbes fue —y no podía serlo de otro modo— un filósofo de la crisis, y ello es precisamente lo que lo convierte en nuestro contemporáneo. La ciencia política se nutre fundamentalmente de la crisis y todos sus adelantos significativos han coincidido puntualmente con momentos en los que el derrumbe del orden establecido enfrenta al hombre con los grandes interrogantes acerca del sentido de la existencia comunitaria. Cabría decir —con Voegelin— que la reducción de la ciencia política a la condición de pura descripción de datos empíricos es más bien un resultado típico de situaciones estables, en las que se tiende a dar por supuestas y definitivas las estructuras recibidas (1). Es en las grandes fracturas históricas cuando las preguntas se imponen a las respuestas; cuando el hilo conductor de las grandes tradiciones de pensamiento se hace más evidente y firme y cuando el pensamiento acerca de lo político recupera la hondura y tensión que caracterizan a la interrogación filosófica. La ciencia se hace entonces reflexión acerca del fundamento y sentido del orden de la realidad, y sus preocupaciones se confunden indisolublemente con las de la filosofía.

Hobbes aparece ante nuestros ojos como el analista supremo e inigualado del poder y de la guerra. Y ello es así, en el fondo, porque toda su obra es una vasta investigación acerca de las condiciones sociales de la paz. Si se pregunta por los fundamentos racionales de la obediencia y la obligación civil, no lo hace al modo de quien procura legitimar situaciones conyunturales de poder, sino respondiendo a una época que, desequilibrada en sus raíces por el impacto de la violencia secularizadora, busca recrear ese núcleo de principios e ideas prescriptivas fundamentales, sin las cuales las sociedades se disuelven en la anarquía. Su preocupación es en este sentido, y a pesar de las formas y de la letra estricta de sus textos,

(1) Voegelin, E.: *La nueva ciencia de la política*. Trad. J. E. Sánchez Pintado. Madrid, 1968, págs. 10-12.

plenamente clásica. Trata, en definitiva, de indagar en aquello que otorga sentido a la vida en sociedad; de dilucidar los mecanismos profundos que explican la unidad del lazo social por sobre la diversidad de las existencias individuales; de hacer inteligible lo que, en el corazón y la inteligencia de los hombres, sirve de apoyo y justificación a la totalidad social.

Si el sentido de su pregunta es clásico, el método y contenido de sus respuestas es profundamente moderno. Los datos del problema no son ya, a la altura de su tiempo, los que sirvieron de base a la respuesta clásica a la cuestión de la totalidad. Su universo de ideas es radicalmente diferente y, dentro del mismo, conceptos como «igualdad», «representación», «poder» o «interés» demandan significaciones nuevas. El nuevo orden social, del que Hobbes es testigo y profeta a la vez, no puede ya contar con el dato de un ciudadano activo, que vive el bien común como el más eminente de sus bienes particulares y que encuentra en la República la forma más alta de realización personal. Los nuevos datos sugieren, como puntos de partida, una noción absoluta de libertad —entendida como expansión ilimitada de la voluntad en su designio de transformación de la naturaleza—; el advenimiento del hombre *común* al plano protagónico y modélico antes ocupado por el ciudadano libre y activo de la Polis; el descubrimiento del interés como motor esencial de la vida humana y, sobre todo, la pérdida del significado fundamentalmente religioso y moral que caracterizara a la idea de comunidad a lo largo de la tradición filosófico política anterior.

La tarea que cabrá a Hobbes es la de desarrollar de un modo sistemático, acorde con las exigencias de la razón científica en la modernidad, el principio del interés, ya intuido y brutalmente afirmado por Maquiavelo. Como explica Sheldon Wolin, Maquiavelo orientó su teoría política hacia el conjunto de problemas creados por la irrupción de los elementos y energías vitales, a través del sistema medieval de restricciones y poderes. Es por ello que «un resultado del replanteamiento maquiavélico fue llamar la atención hacia el elemento dinámico de la búsqueda sin inhibiciones del interés y establecer el interés como punto de partida para la mayor

parte de las teorizaciones posteriores» (2). Faltaba, sin embargo, una clave explicativa más general, la existencia de un principio unificador que, recreando la problemática clásica de la totalidad, la explicará desde la perspectiva del sentido socialmente valioso del interés.

Por sobre su significación de ruptura con tradiciones anteriores, el mundo de Maquiavelo suponía aún la subsistencia activa de una idea de la sociedad básicamente acorde con el modelo clásico. El lazo social podía así explicarse como un dato de la naturaleza, más poderoso y determinante que el empuje de las pasiones y enfrentamientos por el poder. Pese a su aguda percepción de la importancia esencial del conflicto en la vida social —sugiere Wolin—, Maquiavelo no llegó a explicar de qué modo la *virtù* cívica por sí sola podía llegar a desarrollar una conciencia comunitaria, capaz de soportar el desorden y la destructividad inherentes a la lucha de las facciones.

El mundo de Hobbes enfrenta, en cambio, el drama de la razón reformada, forzada a una reconducción del orden social a partir de los resultados de una modificación sustancial del concepto de racionalidad, de una expansión violenta de la individualidad y de la postulación del carácter convencional de toda forma de asociación humana. El interrogante a que intentará responder Hobbes es básicamente el mismo que enfrentan Lutero, Calvino o Zwinglio: ¿Sobre qué base es posible reconducir la práctica del gobierno en una sociedad *que ya no es una comunidad*? (3).

La respuesta a este interrogante viene lógicamente condicionada por la propia pregunta, e inaugura una etapa en la historia del pensamiento político, en la que durante el lapso que va prácticamente hasta el fin del siglo XIX, la idea de comunidad será sustituida por el simbolismo que rodea la noción de contrato. Este desplazamiento no se explica de otro modo que acudiendo al sentido que cobra la noción de racionalidad en el pensamiento moderno.

(2) Wolin, S.: *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Trad. A. Bignami, Buenos Aires, 1973, pág. 257.

(3) Wolin, S.: *Op. cit.*, pág. 259.

En efecto, desde los cánones rigurosos de la ciencia positiva la idea de comunidad resultaría incomprensible. En la tradición clásica, lo comunitario es atribuible a todas aquellas esferas de las relaciones humanas que se caracterizaran por un alto grado de intimidad personal, profundidad emocional, compromiso moral, cohesión social y continuidad en el tiempo (4). La comunidad se funda en una idea integral del hombre, que trasciende en mucho a la imagen de mecanismo guiado en sus voliciones únicamente por el interés, y cuya relación con los demás se opera en una esfera reducida y limitada al ámbito estricto de la conveniencia mutua. La comunidad —explica Nisbet— es una fusión de intuición y pensamiento, de tradición y compromiso, de pertenencia y voluntad. Puede hallarse o recibir expresión simbólica en ideas como localidad, religión, nación, raza, ocupación o cruzada. Su arquetipo, tanto histórico como simbólico, es la familia, y es por ello que en casi todos los tipos de unión comunitaria, el vocabulario de la familia desempeña un papel prominente (5).

Resulta obvio, por tanto, que la rica densidad del concepto de comunidad exige un acceso complejo, en el que la ciencia de la política poco puede decir por sí misma, al margen de los aportes de la filosofía, la historia, la teología y la moral ¿Cómo situar, pues, en el punto de partida de la explicación social, una noción sólo accesible desde formas de conocimiento rechazadas de antemano como manifestación de un dogmatismo inaceptable para la ciencia? La sociedad no es ya una comunidad, porque, de serlo, sería impensable. Tal será, precisamente, el punto de partida de la reflexión moderna sobre la sociedad, fríamente aceptado por Hobbes desde el primer párrafo de su *Leviathan*, al afirmar que es a través del

(4) Sobre el alcance de estos conceptos en ocasión del redescubrimiento de los mismos en las tradiciones fundamentales de la sociología, cfr. Nisbet, R. A.: *The sociological tradition*. Londres, 1979, págs. 47 y sigs.

(5) Nisbet, R. A.: *Op. cit.*, pág. 48. Asimismo, Nisbet, R. A.: *Social change and history. Aspects of the western theory of development*. Oxford, 1979, cap. IV.

arte —en ésta como en tantas otras cosas imitado—, como se crea ese animal artificial, ese gran Leviathan que llamamos República o Estado (6).

II

El discurso hobbesiano se configura, pues, a partir de un nuevo contexto de preguntas e incitaciones, que es clásico en el sentido de que hereda motivos propios de la reflexión occidental acerca del sentido último de la totalidad social, pero que es a la vez moderno en lo que a los datos del problema se refiere.

Para la tradición de la filosofía práctica, vigente hasta entrado el siglo XIX, lo característico del saber acerca de la política, es su intento de conocer su objeto propio en función de la dependencia natural del mismo, respecto a una serie de instancias pre-políticas de las que dan cuenta otros saberes, presididos por el superior de la filosofía. El lenguaje de la filosofía se encuentra —como explica Riedel— dentro de un contexto de influencia situado antes del paso del mundo moderno, en el horizonte de la vieja Europa anclada aún en la tradición antigua y el cristianismo bíblico. Las modernas ciencias sociales se estructuran precisamente a partir del derrumbe de la imagen tradicional del hombre y de la vida de la Europa pre-revolucionaria (7). Sólo en el contexto de una filosofía entendida como *rerum divinarum humanarumque cognitio* puede entenderse el dominio sobre los espíritus de la Ética, la Económica y la Política, heredadas de Aristóteles (8). En una Europa fundamental-

(6) *Leviathan* (ed. C. B. Macpherson) Londres, 1976, pág. 81.

(7) Riedel, M.: *Metafísica y metapolítica. Estudios sobre Aristóteles y el lenguaje político de la filosofía moderna*. Trad. E. Garzón Valdés, Buenos Aires, 1977, vol. I en general. Sobre el punto, cfr. asimismo Hennis, W.: *Politik und praktische Philosophie. Schriften zur politischen Theorie*. Stuttgart, 1977, págs. 17 y sigs; Bosl, K.: *Modelli di società medievale*, Trad. G. Todeschini, Milán, 1979, págs. 41-60. En general, el excelente Brunner, O.: *Storia sociale del l'Europa nel Medioevo*, Trad. G. Corni, Milán 1980.

(8) Brunner, O.: *Nuevos caminos de la historia social y constitucional*. Trad. A. F. de Rodríguez, Buenos Aires, 1976, págs: 109 y sigs.

mente imbuida aún del pensamiento cosmológico clásico y de la imagen cristiana de la historia, la cuestión de la legitimidad podría juzgarse resuelta a través de una remisión a la teoría de la verdad como *adaequatio* entre realidad y conocimiento. La legitimidad podía así concebirse, en el fondo, como la verdad —y, por tanto, el valor— del poder. Como observa Matz, desde la quiebra de esa continuidad que se extiende entre las primeras cosmologías griegas y el fin del predominio de la teología moral cristiana, tolerada en los comienzos de la modernidad, es posible apreciar el desarrollo sistemático de un único pensamiento: «el de que el mundo de los hombres se encuentra inserto en un cosmos ordenado; el de que dicho orden obedece a un impulso sobrehumano, divino; de que, por tal razón, la sociedad humana, en particular su forma completa, el Estado, sólo dentro del ámbito de dicho orden cósmico-natural y sólo a través de dicha inserción, entendida como orden legal, puede existir» (9).

A la altura histórica de Hobbes, la quiebra de estas presuposiciones implícitas a la teoría imprime un giro radical al problema de la legitimidad. En lo sucesivo éste partirá de la incapacidad de la razón secularizada por la ciencia para referirse a un orden de verdades que trascienda la voluntad de los hombres y que otorgue en consecuencia un *sentido* determinado a los actos del poder. Cualquier pretendido fundamento de la normatividad política queda limitada al orden puramente fáctico —sea el consenso, la fuerza, el impulso emotivo o la ideología—. La legitimidad se remite en consecuencia, a un orden de fundamentos y verdades «penúltimas» (10). No en vano Hobbes y Rousseau buscando sin duda cubrir el vacío ocasionado por el ocaso de las verdades «últimas», incluyeron en su visión del orden político la necesidad de una religión civil, «cuyos artículos —opinará Rousseau— corresponde al soberano fijar, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de

(9) Matz, U.: *Politik und Gewalt. Zur Theorie des demokratischen Verfassungstaates und der Revolution*. Friburgo-Munich, 1975, págs. 116-117.

(10) Hennis, W: *Legitimität. Zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, en *Politik und praktische Philosophie*, cit. pág. 225.

sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel» (11).

El pensamiento de Hobbes se opone así a un universo conceptual que, a pesar de las transformaciones experimentadas desde la crisis de la Escolástica, es aún tributario en sus fundamentos de la tradición clásica. No debe olvidarse que —como explica M. Riedel— el pensamiento «nuevo» no se entendió a sí mismo de ninguna manera como «moderno», sino como una repetición y renovación de un pensamiento «antiguo» —sea el de las *litterae* de la antigüedad clásica, sea el del espíritu y la letra del cristianismo bíblico— (12). Sólo a partir de mediados del siglo XVII, con la *Quevelle des anciens et des modernes*, será interpretada la «modernidad» como una época histórica, que a través de los proyectos de acción en la ciencia, en el arte y en la técnica artesanal, supera los hasta entonces considerados como proyectos ejemplares del pasado, y da lugar así a la «insuperabilidad» del «tiempo nuevo» (13). Tiempo nuevo que adviene bajo el signo de una vinculación esencial entre las ideas de progreso y de Estado, líneas temáticas fundamentales de la reflexión hobbesiana.

Prueba de la inserción clásica que subyace al propósito de ruptura es, en Hobbes, el amplio espacio que ocupa en sus tratados principales el tratamiento de las relaciones domésticas, es decir, propias de lo que la Europa pre-revolucionaria denominó «doctrina de la casa». Ejemplos de esta preocupación son los capítulos III y IV de la Segunda parte de sus *Elementos de Derecho Natural y Político*, de 1640, en los que analiza la cuestión de los títulos de dominio —o de los títulos por los que una persona puede adquirir propiedad o dominio sobre otra— en los que el concepto cobra una latitud sólo explicable desde la idea clásica de pluralidad de formas de sociabilidad. Las relaciones de servidumbre y las relaciones familiares son objeto de un interés no específicamente diverso en su

(11) Rousseau, J.J.: *Du contrat social*, en *Ouvres Complètes* (ed. Seuil). París, 1971, vol. II, pág. 579.

(12) Riedel, M.: *Op. cit.*, I, pág. 18.

(13) Riedel, M.: *Op. cit.*, I, pág. 19.

tratamiento respecto al prestado a las formas políticas del dominio. Idéntica intención revelan, por ejemplo, los capítulos 8 y 9 de sus *Philosophical rudiments concerning government and society*, de 1642, dentro de la parte dedicada al análisis de la noción de dominio, o bien, ya en *Leviathan*, de 1651, el capítulo XVII, en el que se aborda la cuestión relativa a los sistemas públicos y privados de dominio, en el que por *sistemas* se entiende, en sentido general, «cualquier núcleo de hombres agrupados por un interés o un negocio» (14). En todos estos textos los conceptos de interés y soberanía, claves para la interpretación moderna del principio de totalidad, apuntan de un modo definitivo, aunque reconociendo un contexto de ideas de fondo que es aún clásico.

La innovación de Hobbes reside en su punto de partida metodológico. El mismo inaugura definitivamente el intento de la ciencia de la política de articularse al modo del pensamiento por paradigmas generales, propio de la ciencia natural moderna. El planteamiento con que se abre su Epístola Dedicatoria de los *Elementos* —dirigida al Conde de Newcastle—, se verá repetido a lo largo de toda la tradición doctrinal de la modernidad y constituye un antecedente claro del postulado de pureza metódico que operará en la base del paradigma científico del positivismo. Escribe Hobbes: «De las dos partes principales de nuestra naturaleza, Razón y Pasión, proceden las dos clases de conocimiento: matemático y dogmático. El primero está libre de disputas y controversias, porque consiste únicamente en comparar cifras y movimientos, cosas en que la verdad y el interés de los hombres no se oponen entre sí. Pero en el segundo no hay nada que no se pueda discutir, porque compara a los hombres y trata de sus derechos y beneficios; de forma que tantas veces como esté la razón en contra de un hombre, otras tantas estará el hombre contra la razón. De lo que se desprende que todo lo que han escrito los hombres acerca de la justicia y la política en general se halla plagado de contradicciones de unos con otros y consigo mismo. Para reducir esta doctrina a las reglas y a la infalibilidad de la razón, no existe otro medio que establecer unos prin-

(14) *Leviathan*, pág. 247.

cipios básicos tales que, al no inspirar desconfianza a la pasión, no se intente desplazarlos; y a continuación, fundamentar gradualmente, a partir de ellos, la verdad de las cosas en la ley natural —que hasta ahora ha sido establecida en el aire— de modo que el conjunto resulte inexpugnable» (15). Y en un tono presuntuoso igualmente modélico para la tradición posterior (Kant, Hegel, Kelsen), agrega: «Por mi parte presento esta obra a su Señoría como la auténtica y única fundamentación de semejante ciencia» (16).

Del texto que antecede destaca ante todo la afirmación de un nuevo modelo de ciencia —el de la matemática— que reivindica para sí el monopolio de la racionalidad, desplazando cualquier otro orden de conocimientos al terreno de la pasión y el dogmatismo. La totalidad será pensada, en consecuencia, desde premisas metodológicas fundamentalmente distintas a las de la tradición clásica.

Indica con acierto Von Wright, que en la historia de las ideas cabe distinguir dos tradiciones importantes, que difieren en el planteamiento de las condiciones a satisfacer por una explicación científicamente respetable. Una de ellas ha sido calificada a veces de *aristotélica*, la otra de *galileana*. La primera habría constituido la tradición fundamental de la ciencia occidental, hasta el advenimiento de la segunda (17). La dicotomía no puede sostenerse sin serias reservas que no obstaculizan, sin embargo su interés descriptivo.

El modelo clásico de ciencia, se erige sobre la base del principio que «la ciencia concierne a lo necesario y a lo eterno». Para Aristóteles, «cuando uno tiene de alguna manera seguridad sobre algo y le son conocidos sus principios, sabe científicamente» (18). Este saber es al mismo tiempo —y en palabras contemporáneas— «descriptivo» y «prescriptivo», puesto que parte de la evidencia de la estrecha relación existente entre la idea de finalidad y la idea

(15) *Elementos de derecho natural y político*. Trad. D. Negro Pavón. Madrid, 1979, págs. 91 y 82.

(16) *Elementos*, pág. 92.

(17) Von Wright, G. E.: *Explicación y comprensión*, Trad. L. Vega Reñón. Madrid, 1979, pág. 18.

(18) *Et. Nic.* VI, 3.

de existencia. Todo ser humano procura realizar de modo natural los fines que le son inherentes, y en esa operación culmina la realización más perfecta de su propia naturaleza. El conocimiento de la realidad es, pues, la base para un conocimiento del bien, a la vez que el punto de partida para un función práctica del saber.

Hay en el modelo de actividad científica propio de la filosofía clásica un punto de partida inequívocamente realista, para el que la «objetividad» a que accede la ciencia mediante los procedimientos que le son propios no representa sino una parte de la «realidad». El discurso de la ciencia es insuficiente para abarcar lo real en su totalidad, y ello supone la necesidad de aceptar otros géneros de discurso, no por diferentes al de la ciencia menos racionales. Lo que especifica la naturaleza y métodos del conocimiento es la propia realidad del objeto, principio afirmado por Aristóteles en el siguiente pasaje: «No se ha de buscar el rigor por igual en todos los razonamientos, como tampoco en todos los trabajos manuales; la nobleza y la justicia que la política considera presentan tantas diferencias y desviaciones que parecen ser sólo por convención y no por naturaleza» ... «Por consiguiente, y hablando de cosas de esta índole y con tales puntos de partida, hemos de contentarnos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático; hablando sólo de lo que ocurre por lo general, y partiendo de tales datos, basta con llegar a conclusiones semejantes» ... «es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada género de conocimientos, en la medida en que lo admite la naturaleza del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aprobar a un matemático que empleara la persuasión como reclamar demostraciones de un retórico» (19).

La solución hobbesiana, en cambio, parte de supuestos gnoseológicos radicalmente distintos. La norma o criterio de la realidad objetiva desaparece como pauta de valoración de la dignidad de un conocimiento dado. El conocer es condición del ser, y la ciencia se define más por su *manera* o forma de saber que por su objeto propio. El acento recae así sobre los procedimientos, los métodos y las reglas de constitución del saber, con independencia del dominio de

(19) *Et. Nic.* I, 3, 1.094b.

la realidad a que serán aplicadas. Un saber será científico en tanto ostente las características externas de tal; esto es, en cuanto se articule a sí mismo de modo sistemático y lógicamente coherente; en cuanto cada una de sus proposiciones se expliquen unas por otras según las reglas internas del propio sistema y resistan —en un segundo momento—, los procedimientos de comprobación y verificación empírica de las hipótesis en que se apoya.

En la solución hobbesiana a la cuestión del método, opera una compleja constelación de influencias intelectuales. Hobbes conoció —y seguramente en profundidad—, el pensamiento de los humanistas y la vasta recepción renacentista del aristotelismo. Dio muestras acabadas —como recuerda Villey— de vinculación con el escepticismo —ecos de Montaigne—, el epicureísmo —recuérdese su amistad con Gassendi— y su concepción de las leyes fijas de la naturaleza sugiere motivos propios del estoicismo, recuperado también por los humanistas. Al mismo tiempo conoció y compartió íntimamente las preocupaciones de Bacon y Descartes. Abrazó con un entusiasmo que inaugura toda una época del pensamiento político, la causa de la revolución científica, a través de su descubrimiento de Euclides, su contacto con Galileo y su amistad con Harvey —que proyecta el nuevo ideal metódico a las investigaciones sobre anatomía y fisiología: ¿qué otra cosa es el desarrollo de sus tratados básicos sino una aplicación del método de la disección al cuerpo político?— (20).

En ese contexto, la reflexión de Hobbes debe verse como un intento general de aplicación de la idea unívoca de racionalidad predicada por el nuevo método científico al campo de la política. Su esperanza —dice en la Dedicatoria de los *Philosophical Rudiments*—, es encontrar el conocimiento perfecto de la verdad en cualquier materia de que se trate, derivando el mismo del registro y experiencia de las cosas. Se trata, en definitiva, de «ese compendio del mundo que llamamos filosofía» (21). A través del mismo —escribe— «via-

(20) Villey, M.: *La formation de la pensée juridique moderne*. París, 1975, págs. 645 y 646.

(21) *Philosophical Rudiments concerning government and society*, en

jamos desde la contemplación de las cosas particulares hacia la indiferencia o resultado de las acciones universales» (*cit.*, III) (22).

El problema principal que plantea la nueva visión del universo radica en la posibilidad efectiva de identificar los elementos simples a partir de los cuales resulte posible la construcción del sistema. Es en este punto donde Hobbes introduce el método resolutivo-compositivo proclamado por Galileo. En su fase resolutiva, el método procura descomponer la realidad en principios que se imponen por su evidencia incontestable; en su fase compositiva, las reglas de la deducción articulan el sistema, desde los axiomas de base hasta los teoremas que lo desarrollan. Indica acertadamente Macpherson que este método implicaba ante todo un ejercicio brillante de imaginación. A partir de Galileo, el problema de la teoría política es el de imaginar o proponer por vía hipotética ciertos «movimientos básicos» —en definitiva a ellos se reduce la realidad—, que no podrían ser objeto de observación experimental, pero que, una vez postulados, puedan ser demostrados matemáticamente de un modo suficiente como para servir de apoyo a aquellas construcciones más complejas que interesa describir. En su *Six lessons to the professors of mathematics* (23) indica Hobbes que la aplicación de este método para la comprensión de la realidad política presenta a la vez una dificultad y una ventaja comparativa. La dificultad deriva del hecho de que su objeto son los movimientos de los hombres en sus relaciones mutuas, movimientos en los que desempeña un papel fundamental la voluntad. La ventaja radica, en cambio, en la circunstancia de la posibilidad de acceder a una forma directa de conocimiento de qué es lo que en definitiva funda nuestras decisiones y movimientos. «La filosofía política —dice— es demostrable porque hacemos la comunidad por nosotros mismos» (24).

Esta idea se apoya en un complejo esquema de nociones acerca de

The English Works of Thomas Hobbes (Ed. W. Molesworth) vol. II. Scientia Aalen, 1962, pág. 3.

(22) *Philosophical Rudiments*, pág. 3.

(23) Cit. por Macpherson, C. B.: *Introduction a Leviathan*, *cit.*, página 26.

(24) Macpherson, C. B.: *Op. cit.*, pág. 26.

la realidad, vinculado a la concepción protestante de que tanto las leyes fijas del movimiento físico como los principios del entendimiento y de la moral, son aspectos parciales de un orden más vasto, querido y establecido por Dios como expresión de su racionalidad y providencia infinitas. Ante la evidencia de este orden, el primer deber del científico devoto es su implementación técnica para el dominio de la realidad, para «mayor gloria de Dios». En el fondo, late la idea de la materia como una realidad inerte, de propiedades geométricas y mecánicas, predicables tanto respecto de la naturaleza inanimada como de la naturaleza social. Es evidente también la primacía de la noción euclidiana de certeza, inspirada en los cánones de la geometría y de las ciencias demostrativas formales. En función de la cual, la ciencia aspira al conocimiento de un orden universal, abarcable de modo exhaustivo por la razón a través de resoluciones y composiciones sucesivas operadas por el cálculo racional.

III

En la historia del pensamiento político, la afirmación de estas premisas metodológicas significará —como se ha dicho— el eclipse de la idea tradicional de comunidad. La antigua teoría de la *Koinonía* y la *filía*, la imagen de la sociedad como un conjunto plural y abigarrado de sociedades, cede su puesto a la imagen de la sociedad como mercado (Mcpherson) o como un campo de fuerzas. Hasta Hobbes, la distinción ontológica entre sociedad y Estado era impensable, puesto que la sociedad política era concebida como la forma más eminente de sociedad. La teoría de la sociedad era, por ello, política, por ser Estado y sociedad esencialmente una misma realidad que acoge y comprende, en su significación más amplia, a todas las posibles formas de asociación natural o voluntaria entre los hombres. Tal es la base de la idea clásica del principio de totalidad.

La construcción moderna rechaza esta visión desde las premisas filosóficas de un nominalismo radical. En el punto de partida del discurso hobbesiano hay lo que podría denominarse «un acto ima-

ginativo de destrucción» (25). Lo que Hobbes denomina «privación no es otra cosa que una eliminación hipotética —al modo característico del idealismo continental— de todo lo dado como punto de partida para el análisis. De lo que se trata es, en última instancia, de proclamar la independencia de la razón respecto a todo significado preexistente, a la vez que su derecho a recrear el universo entero de las significaciones sociales.

Sobre este punto, escribe: «Cuando un hombre razona, no hace sino concebir una suma total por adición de parcelas, o concebir un resto por sustracción de una suma en relación con otra cosa, cosa que —si es hecha mediante palabras— implica extraer de la consecuencia de los nombres del todo y una parte el nombre de la otra parte» ... «pues la razón, en este sentido, no es sino cálculo (esto es, adición y sustracción) de las consecuencias de los nombres generales convenidos para caracterizar nuestros pensamientos» (26).

El significado es así un acto de imposición arbitraria de la razón, operación que es, por lo dicho, resultado de un cálculo. La ventaja de la filosofía política es, para Hobbes, la de que permite partir de la introspección como vía para otorgar significado a las acciones. Interpretar es, precisamente, otorgar poéticamente una significación

(25) Uno de los textos más elocuentes al respecto es el de *Elementos*, I, 8: «Para comprender el significado que doy al poder cognitivo, hemos de recordar y admitir que existen continuamente en nuestras mentes ciertas imágenes o concepciones de las cosas externas; de forma que si un hombre fuese capaz de seguir vivo, mientras el resto del mundo fuera aniquilado, podría sin embargo retener su imagen y la de todas aquellas cosas que antes hubiera visto y percibido. Todos los hombres saben por experiencia que la ausencia o destrucción de cosas imaginadas una vez, no implica la ausencia o destrucción de su propia imaginación. A esta visión y a las representaciones de las cualidades de las cosas externas llamamos cognición, imaginación, ideas, nociones, concepciones o conocimiento de ellas; y la facultad o poder gracias al cual somos capaces de tal conocimiento, es lo que llamo aquí poder cognitivo o conceptivo, el poder de conocer o concebir» —pág. 101 de ed. cit.—. Cfr. pr su utilidad, los comentarios de Wolin, S.: *Op. cit.*, pág. 263; Strauss, I.: *¿Qué es filosofía política?* Trad. A. de la Cruz. Madrid, 1970, págs. 237 y sigs. y Riedel, M.: *Op. cit.*, II, págs. 53-57.

(26) *Leviathan*, pág. 111.

a lo interpretado. Véase al respecto su definición de la *ciencia*: «Cuando el discurso es puesto en lenguaje y comienza con definiciones de palabras, pasando por conexión de las mismas, a afirmaciones generales, y de éstas nuevamente a silogismos, el fin o suma definitiva es llamado conclusión, y el pensamiento de la mente así significado es ese conocimiento condicional, o conocimiento de la consecuencia de las palabras, que es comúnmente denominado ciencia» (27).

«Verdadero o falso, justo o injusto, no son pues otra cosa que atributos del lenguaje y no de las cosas —dirá—. Donde no hay lenguaje no hay verdad ni falsedad» ... «La verdad consiste en el orden correcto de los nombres en nuestras afirmaciones» (28). Para entender la ruptura que introducen estas proposiciones —sin duda centrales en el sistema de pensamiento de la modernidad— baste pensar en la significación compleja que asume la noción de verdad en la metafísica clásica. En Santo Tomás, por ejemplo, lo verdadero se presenta bajo acepciones diversas: en primer lugar, como una denominación coextensiva a la de ente, en la medida en que expresa al ente desde el punto de vista de su ordenación al intelecto; en segundo lugar, como el objeto o como aquello a lo que tiende el intelecto; en tercer lugar, como aquello que sirve de fundamento a la verdad del conocimiento, es decir, la cosa misma; en cuarto lugar, la cosa por relación al intelecto divino, que no es sino su principio o causa (29). Ello quiere decir que la verdad puede ser predicada tanto del ente, en cuanto referente objetivo del acto de conocimiento, como de la proposición acerca del mismo, en cuanto producto del acto de conocimiento. Es por ello que el fundamento de la verdad del juicio no reside en la relación de coherencia intrasistemática que pueda guardar respecto a otras proposiciones, sino en la realidad objetiva misma. Tal es el sentido de la aseveración clásica de

(27) *Leviathan*, pág. 131.

(28) *Leviathan*, pág. 105.

(29) Véase al respecto. *De Veritate*, 1, 1, c; 1, 6c y *S. Th.*, I, 1, 3. Asimismo, el inteligente comentario de Albisu, D. M.: *La verdad en la vida moral*, en *Moenia*, Buenos Aires, 2 (1980), pág. 64.

que la realidad es la medida de la perfección del acto de conocimiento.

Desde la reducción moderna de la verdad a un orden lógicamente sistemático de proposiciones, puede entenderse la propuesta de Hobbes de explicar la realidad de lo social como la de un conjunto coherente y ordenado de significaciones o, más precisamente, como un conjunto de interpretaciones, sostenidas en común por los miembros del cuerpo social, relativas al sentido de ciertas significaciones. El pacto social implica, en el fondo, la renuncia de los ciudadanos a su derecho originario de determinar los significados según la regla del interés individual, y la aceptación de una situación en la que el equilibrio de fuerzas hace posibles la supervivencia y la paz. De lo que se trata es de asegurar aquellos significados supremos que dan razón de la existencia del orden social. Significados que son considerados como un fruto de la convención humana, precisamente para asegurar la concordancia de las interpretaciones, los intereses y los comportamientos. La justificación de la alienación absoluta de los derechos es, pues, el logro de una interpretación unívoca de las significaciones. El objetivo es así la paz —entendida como *unidad*— antes aún que la seguridad.

Desarrollada esta idea, Wolin sugiere que el Estado de naturaleza se caracteriza por una situación confusa, fruto de la anarquía del significado (30). El objeto del pacto no es otro que el recrear un cuerpo de significaciones comunes, ya que en la identidad del lenguaje reside la entidad de lo social. La totalidad es, en suma, la identidad racionalmente demostrable y, por ello, soberanamente imponible del significado. En sus *Philosophical rudiments*, Hobbes definen a las acciones equivocadas como «aquellas que repugnan a la recta razón, o sea, las que contradicen una cierta verdad recogida por un razonamiento correcto a partir de ciertos principios» (31).

En el Estado civil, corresponde al poder el dispensar soberanamente esas significaciones fundamentales, a partir de las cuales es

(30) Wolin, S.: *Op cit.*, pág. 275.

(31) *Philosophical Rudiments*, II, 1.

posible pensar la totalidad social. El Soberano es así el dueño incuestionable del sistema de reglas y definiciones estipulativas a partir de las cuales puede pensarse la realidad comunitaria. El sentido de la misma no viene inscripto en la naturaleza de las cosas ni en las tendencias perfectivas del ser humano. Viene exigido por la necesidad del hombre de elevarse por sobre la condición de anarquía a que su propia índole lo somete.

La respuesta de Hobbes al problema del principio de totalidad parte, pues, de privar a la idea de sociedad de todo contenido comunitario, reduciéndola a la función de hipótesis explicativa de las condiciones bajo las cuales las partes —aisladas o en su conjunto— se elevan al carácter de totalidad. Dicha operación sería impensable de no considerar al hombre como una realidad que se destaca de su horizonte natural, merced al poder que le otorga el ser único depositario de la facultad de la palabra. La capacidad de otorgar significaciones a las cosas lo convierte en principio explicativo único de la existencia del lazo social. «El mecanismo social —explica Strauss— es una parte, o una modalidad, del mecanismo natural: es aquella modalidad de mecanismo natural que presupone —o que es la consecuencia— el poder natural de imponer arbitrariamente denominaciones» (32).

La base del saber acerca de lo político —es decir, de la explicación científica del sentido de la *civitas*— no es otra que la capacidad de la razón científica de «resolver» su realidad objetiva a través de la primera fase del método que le es propio. El «poder cognitivo» (33) permite pensar el paso del estado de naturaleza al

(32) Strauss, L.: *Op. cit.*, pág. 238.

(33) Debe recordarse el texto de *Elementos*, I, 8 ya transcrito en nota 25. Interesa destacar, con Riedel, que, en la tradición aristotélica, la «disolución» analítica de la totalidad en sus elementos constitutivos elementales, operada a través del desplazamiento de la génesis de la *Polis* al horizonte de la *physis* no conlleva la necesidad de acudir a la realidad histórica o a la hipótesis explicativa del estado de naturaleza. Y ello es así por la visión teleológica de la naturaleza que opera como principio metapolítico en la reflexión de Aristóteles. Cfr. *Op. cit.*, II, pág. 18. Bastante más discutible parece su sugerencia acerca de los orígenes bíblico cristianos de la imagen de la *annihilatio* II, pág. 21, 53 y 54.

estado civil en términos tales que el derecho y el poder pueden ser explicados a partir de la negación previa de los mismos. Indica por su parte Riedel —explicando este punto, en el que se dan cita compleja y difícil la filosofía de la naturaleza y la filosofía civil—, que, de esta manera, la filosofía de Hobbes expresa la posición reformista de la conciencia de la libertad radical del mundo y su grandeza reside en que, al mismo tiempo, se refiere a la nueva ciencia de la naturaleza, cuyo método de construcción matemático-mecánico presupone el mismo punto de vista de la libertad del mundo natural. La filosofía política tiene su comienzo en la negación del derecho y la naturaleza. El derecho y el «Estado» —*civitas*— se encuentran bajo las condiciones de la naturaleza sólo en la medida en que ésta última indica, en su negatividad, las condiciones que hacen necesario abandonarla (34).

Lo que subyace a esta afirmación es una idea nueva de la naturaleza, despojada de contenidos sustanciales y teleológicos, que sirve de base al establecimiento de una visión mecanicista del trabajo científico. *Knowledge is power*, precisamente porque el filósofo piensa la totalidad separando, descomponiendo y ordenando el caos; recreando, en suma, el arquetipo divino de la creación. Sobre esta base podrá Rousseau, un siglo después, encabezar su análisis acerca del origen de la desigualdad entre los hombres mediante el siguiente postulado: «Comencemos por apartar todos los hechos, ya que no atañen en lo más mínimo a la cuestión. No debe tomarse a las investigaciones en que haya de entrar a propósito de este tema como verdades históricas, sino solamente como razonamientos hipotéticos y condicionales, más propios para esclarecer la naturaleza de las cosas que para mostrar su origen verdadero, y semejantes en tal sentido a los que formulan los físicos todos los días a propósito de la formación del mundo» (35).

Al margen del debate suscitado por la noción del estado de naturaleza sustentada por Hobbes, cabe afirmar que la misma opera

(34) Riedel, M.: *Op. cit.*, II, pág. 26.

(35) Rousseau, J.J.: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, en *Oeuvres Complètes*, cit. II, pág. 212.

como una hipótesis acerca de qué es lo que existiría de no existir un poder capaz de ordenar la vida de los individuos a través de la ley y la coacción. Su cuadro de una humanidad sumida en la guerra, el enfrentamiento y la expansión ilimitada de la voluntad de poder configura una suerte de imagen latente que subyace a todas las construcciones del contractualismo político moderno.

En el estado de naturaleza, los derechos naturales —expresiones en clave subjetivista de las «leyes naturales» que Hobbes enumera prolijamente en sus diversos tratados— configuran precisamente significaciones de carácter previo a cualquier convención, fruto, a su juicio, de la observación de la naturaleza humana. La invocación de la hipótesis del estado de naturaleza no se dirige, por supuesto, a hombres que viven en tal Estado, sino a sus contemporáneos, protagonistas de un mundo en convulsión profunda, en el que el derrumbe de las antiguas legitimidades borra todo tipo de lazos y acuerdos en torno al sentido. Su solución sienta las bases para que la nueva idea de totalidad, fundada ya no en la naturaleza sino en que el acuerdo de intereses se traslade del orden de las hipótesis condicionales al plano concreto de la realidad.

En este cuadro profético acerca de la situación política de la modernidad, Hobbes subraya que la fundación de una república es algo más que un fruto del consentimiento y la concordia: «es una verdadera unidad de todos los miembros en una e idéntica persona, hecha por pacto de cada hombre con cada hombre, como si todo hombre debiera decir a todo hombre: autorizo y abandono el derecho a gobernarme a mí mismo, a este hombre, o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú abandones tu derecho a ello y autorices todas sus acciones de manera semejante» ...En ello consiste la República «que, por definirla, es una persona cuyos actos ha asumido como autora una gran multitud por pactos mutuos de unos con otros, a los fines de que pueda usar de la fuerza y los medios de todos ellos, según considere oportuno, para la paz y defensa» (36).

(36) *Leviathan*, pág. 227.

Con esta definición queda prefigurada la propuesta de una alienación total de cada asociado, con todos sus derechos, a la sociedad, una vez que la idea de una voluntad general cobre —con Rousseau— su fisonomía definitiva. En la medida en que la alienación es total, la unión es perfecta. Al darse cada uno a todos se da a nadie y en tal sentido cada uno pasa a ser parte indivisible del todo (37). La comunidad es así un acto de asociación cuya naturaleza trasciende a la de los asociados. Lo que en verdad se produce es —nuevamente en palabras del propio Rousseau— «un cuerpo moral y colectivo», que en ese mismo acto recibe «su unidad, su *yo* común, su vida y su voluntad» (38). El soberano es así una persona dotada de realidad *sustancial*: «sólo por ser lo que es, es siempre todo lo que debe ser» (39). Carece de sentido, por tanto, que deba garantizar algo a alguien, ya que es por definición ese alguien y, a la vez, el todo.

La voluntad general «es siempre recta y tiende a la utilidad pública» (40). Su soberanía es indivisible, inalienable e infalible. El falso principio de totalidad queda definido en todo su alcance y las palabras de Rousseau son nuevamente elocuentes: «Si el Estado o la ciudad no son sino una persona moral, cuya vida consiste en la unión de sus miembros y si el más importante de sus cometidos es el de su propia conservación, le es menester una fuerza universal y compulsiva, para mover y disponer cada parte del modo más conveniente al todo. Así como la naturaleza otorga a cada hombre un poder absoluto sobre todos sus miembros, el pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos; y es este mismo poder el que, dirigido por la voluntad general, recibe el nombre de soberanía» (41).

La imagen moderna de la alienación total del individuo a la totalidad no podría entenderse al margen de la antropología igualitaria propuesta por Hobbes. El estado de guerra e inseguridad que lleva

(37) Rousseau, JJ.: *Du Contrat Social*, cit. II, pág. 522.

(38) *Du Contrat Social*, cit., II, pág. 522.

(39) *Du Contrat Social*, cit., II, pág. 523.

(40) *Du Contrat Social*, cit., II, pág. 527.

(41) *Du Contrat Social*, cit., II, pág. 527.

a los hombres a fundirse en el todo social es un resultado de la confluencia de dos elementos contradictorios, que hacen a lo más profundo de su naturaleza: por un lado, la igualdad radical de situaciones; por otro, el deseo de afirmación de la individualidad. El desencadenamiento sin límites del individualismo posesivo es, precisamente, consecuencia inevitable de la idea de la sociedad como un campo de fuerzas en el que interactúan unidades fundamentalmente iguales en su condición. El estado de guerra —explica A. Clair— se encuentra virtual pero ineluctablemente presente en la relación inicial de igualdad. El antagonismo es a la vez natural y antinatural. Es natural en cuanto el hombre desea por naturaleza afirmarse y ser reconocido como singular y, más aún, superior; es antinatural en tanto que opuesto al principio de igualdad que ordena que cada uno sea reconocido como igual a cada uno. «Cada uno *quiere* ser reconocido como superior, pero *debe* ser reconocido como igual» (42).

El problema central consistirá, en consecuencia, en cómo explicar el mecanismo por el cual este conflicto de base puede ser superado una vez elevada la naturaleza humana a la condición de la vida civil. La República habrá de sustituir una igualdad informe —germen de desunión y violencia— por una igualdad informada por el poder soberano. Para ello, el contrato deberá institucionalizar la totalidad asistiéndola con la fuerza, trasmutada ya en legalidad a través de la hipótesis del contrato. La metáfora del artificio mecánico sustituye a la analogía clásica del organismo, precisamente para señalar el carácter convencional de la totalidad social. Lo que une a las partes es su común dependencia respecto al soberano. El nuevo sentido de lo totalidad —eliminado ya el referente empírico del orden natural— es la *ley*: «la palabra de aquel que tiene por derecho mando sobre otro» (43).

De lo que se trata, es de articular un cuerpo único de significaciones; una sola ley, un solo Dios y un solo culto, como aspectos de una afirmación de la totalidad en términos de unidad unívoca

(42) Clair, A.: *Aliénation des droits et institution de l'Etat selon Hobbes*, en *Archives de Philosophie du Droit*, 25 (1980), pág. 309.

(43) *Leviathan*, pág. 217.

de las partes, definida como tal por la primacía del poder soberano. Este designio sienta las bases tanto de la continuidad como de la crisis de la idea democrática moderna. De la continuidad, por cuanto la fórmula escogida supone como punto de partida una idea de la representación —la de la república por *institución*— que ya no reconoce su fundamento en una relación con la verdad trascendente, expresión del orden de la naturaleza, sino con una articulación histórica y contingente de los intereses socialmente predominantes. Sienta al mismo tiempo las bases de la crisis, por cuanto deja sin resolver el dilema que plantea la tensión antinómica entre los impulsos naturales de igualdad y libertad.

Bastará que el ciudadano activo de la tradición clásica sea desplazado del protagonismo de la vida social, para que, consumado el vaciamiento y relativización definitiva de las significaciones fundamentales, el modelo de la democracia quede reducido en su eficacia al papel de una hipótesis metódica, incapaz de garantizar en los hechos las condiciones bajo las cuales Thomas Hobbes, filósofo desencantado de la debilidad humana, lo pensara con originalidad aún hoy sorprendente, hace ya trescientos años.