

LA LIBERTAD POLITICA COMO DISPOSICION AL RIESGO: UNA CONCLUSION A PARTIR DE HOBBS

Aníbal Romero
(2000)

1

Thomas Hobbes fue un pensador acosado por la amenaza del desorden y la violencia políticas, por la anarquía y el caos implícitos en el marco de una existencia carente de reglas y controles. Su peor pesadilla se centraba en los riesgos que la sedición planteaba a la estabilidad social y la autoridad política, y tal era su temor a esos males que extendió al máximo posible el concepto de “sedición”, hasta abarcar con ello todos los síntomas de pluralismo de ideas y diversidad de opiniones en la sociedad.

Dicho de otra manera, en el pensamiento de Hobbes se pone de manifiesto una tendencia dominante hacia la homogeneización de las concepciones del mundo, de la vida, y de la política, homogeneización entendida como requerimiento imperioso para lograr la tan ansiada paz —o, más bien, seguridad de la supervivencia de cada cual—, objetivo supremo, desde su perspectiva, del orden político.

Varios pasajes clave de sus obras nos permiten apreciar esa tendencia, así como el modo en que Hobbes aborda el problema de la construcción del orden a través de la creación de un lenguaje único y común para la convivencia. En el capítulo XI del **Leviatán** leemos que:

“La ignorancia de la significación de las palabras, es decir, la falta de comprensión, dispone a los hombres no sólo a aceptar, confiados, la verdad que no conocen, sino también los errores y, lo que es más, las insensateces de aquellos en quienes se confía; porque ni el error ni

la insensatez pueden ser descubiertos sin una perfecta comprensión de las palabras...De esa misma ignorancia se deduce que los hombres dan nombres distintos a una misma cosa, según la diferencia de sus propias pasiones. Así, quienes aprueban una opinión privada, la llaman opinión; quienes están inconformes con ella, herejía; y aun herejía no significa otra cosa sino opinión particular, sino que con un mayor tinte de cólera”.¹

Más adelante, en la misma sección del libro, Hobbes compara la diversidad de actitudes de la gente frente a los postulados de la geometría, por un lado, y de la política por otro, y llama la atención —en lo que, a mi modo de ver, constituye uno de los avances teóricos fundamentales de su pensamiento— sobre el papel del *interés* en la definición de las opiniones:

“...a medida que (los individuos) se hacen fuertes y tercos, apelan de la costumbre a la razón, y de la razón a la costumbre, según lo requiere su interés, apartándose de la costumbre cuando su interés lo exige, y situándose contra la razón tantas veces como la razón está contra ellos. Esta es la causa de que la doctrina de lo justo e injusto sea objeto de perpetua disputa, por parte de la pluma y de la espada, mientras que la teoría de las líneas y de las figuras no lo es, porque en tal caso los hombres no consideran la verdad como algo que interfiera con las ambiciones, el provecho o las apetencias de nadie”.

De inmediato, sin embargo, Hobbes rectifica este planteamiento, reincorporando para la argumentación la noción crucial de interés, e interpretándola como componente medular de la opinión:

“En efecto —escribe— no dudo que si hubiera sido una cosa contraria al derecho de dominio de alguien, o al interés de los hombres que tienen este dominio, el principio según el cual *los tres ángulos de un*

¹ Thomas Hobbes, **Leviatán** (México-Buenos Aires: FCE, 1992), p.83

triángulo equivalen a dos ángulos de un cuadrado, esta doctrina hubiera sido si no disputada, por lo menos suprimida, quemándose todos los libros de Geometría, en cuando ello hubiera sido posible al interesado”.²

Esta constatación hobbesiana acerca de la primacía del interés sobre la razón, tiene enorme importancia para su sistema maduro de pensamiento, y contrasta con el más notorio racionalismo de obras anteriores al **Leviatán**, en las que la posibilidad misma de un orden estable y duradero se hace descansar sobre la presunción de que los seres humanos *actuarán racionalmente para preservar sus vidas*, siendo esa preservación de la vida —como indiqué antes— el objetivo supremo del orden político en el esquema teórico hobbesiano. Lo “irracional”, por tanto, lo que en el esquema hobbesiano es caracterizado como “irracionalidad” en política, consiste en no actuar según lo ordena ese principio, asumiendo todas las consecuencias que del mismo se desprenden: por encima de todas, la aceptación de una autoridad política absoluta, de un “Leviatán”.

Qué pasa con todo este planteamiento inicial de Hobbes si, como claramente queda sugerido en su principal tratado, no es posible confiar en la razón humana?; si —en otros términos— el interés y/o las pasiones nos desvían consistentemente de lo que la razón nos ordena?

El edificio del orden hobbesiano se levanta sobre el miedo a la muerte violenta, como motivación esencial de la conducta de las personas. En su obra temprana, la hipótesis de que los seres humanos en general podrían no temer a la muerte violenta (propia del estado de naturaleza anterior a la creación del “cuerpo político”) como el peor de los males, no es siquiera tomada en cuenta³; no obstante, tanto en sus primeros tratados como en el más elaborado **Leviatán**,

² Ibid., p. 84

³ Con dos excepciones: el deseo de escapar a la humillación y el miedo a la condenación eterna, motivos que son admitidos por Hobbes como lo suficientemente poderosos para, en ciertas circunstancias, llevarles a aceptar la muerte voluntariamente. Véase, T. Hobbes, **The Elements of Law** (Oxford & New York: Oxford University Press, 1994), pp. 77-81, 93-99, 103-108. En el **Leviatán** el tema es abordado en pp. 121-122

Hobbes enfrenta una desafiante dificultad: qué hacer si, como de hecho ocurre, numerosas personas que consideran en efecto la muerte violenta como el peor de los males, sin embargo no actúan en consecuencia, es decir, no adoptan las medidas y previsiones que la razón señala? Qué hacer ante la irracionalidad humana?

En la primera exposición sistemática de su pensamiento político (**The Elements of Law**, 1640), Hobbes atribuyó a los abusos del lenguaje, a la arbitrariedad, engaño y enmascaramiento que las palabras son capaces de generar, el pernicioso resultado de extraviar a los hombres, ensombrecer su mente y desviarles de su supremo objetivo.⁴ Esta patología mental erosiona la posibilidad de que los individuos respondan adecuadamente a la amenaza de la sanción, en particular a la amenaza de muerte violenta, trastocando así el pilar fundamental en que deben descansar, según Hobbes, el poder soberano y el orden político.

Ahora bien, en esa obra, redactada más de una década antes del **Leviatán**, se percibe en Hobbes, a pesar de todo, un cauteloso optimismo, ya que la razón es vista como un atributo integral y universal de la naturaleza humana⁵: “La razón”, sostiene allí Hobbes, “es no menos una parte de la naturaleza humana que la pasión, y es la misma en todos los hombres”⁶. El concepto filosófico de la razón permanece inalterado en **Leviatán** (1651), mas no así la confianza de Hobbes en su poder sobre los hombres. En su obra madura Hobbes afirma que la razón “no es sino *cómputo* (es decir, suma y sustracción) de las consecuencias de los nombres generales convenidos para la *caracterización y significación* de nuestros pensamientos...”⁷ Interesa observar, por cierto, la distancia entre la concepción hobbesiana de la razón como facultad

⁴ Hobbes, **Leviatán**, pp. 73-77

⁵ David Johnston, **The Rhetoric of Leviathan** (Princeton, N.J: Princeton University Press, 1986), pp. 94-95

⁶ Hobbes, **Elements of Law**, p. 82

⁷ Hobbes, **Leviatán**, p. 33

calculadora, por una parte, y por otra la noción platónica de la razón como facultad trascendente que permite al hombre captar la “naturaleza” verdadera de las cosas.⁸

En todo caso, y éste es el punto que deseo resaltar, en el **Leviatán** se debilita notoriamente el anterior optimismo racionalista de Hobbes, y ya el autor deja de argumentar que la razón es un atributo compartido por todos los seres humanos. En lugar de ello, Hobbes sostiene que la razón es una facultad *adquirida* y no un don natural. La prudencia (que Hobbes distingue de la ciencia) como presunción del futuro basada en la experiencia del pasado, no necesita otra cosa para su ejercicio sino “haber nacido hombre y hacer uso de los cinco sentidos”; la *razón*, no obstante, requiere ser adquirida e incrementada “por el estudio y el trabajo”.⁹ Este postulado, como veremos, impone una una misión ideológico-cultural al soberano, que ya no puede confiar en que el mero uso de una supuesta “razón natural” será capaz de abrir los ojos a los seres humanos en cuanto a la naturaleza de su verdadero interés.

Qué pudo haber llevado a Hobbes desde el cauteloso optimismo sobre el poder de la razón, expuesto en su primer tratado sistemático en materia política, hasta el evidente pesimismo del **Leviatán**? Según Johnston, es plausible presumir que la turbulencia experimentada por Inglaterra durante la década siguiente a 1640, la guerra civil, y el tumultuoso período de gobierno parlamentario posterior a la derrota de la monarquía, empujaron a Hobbes a reexaminar sus perspectivas iniciales, un tanto complacientes, sobre la capacidad de sus semejantes para discernir los dictados de la razón. Sea como fuere —y la tesis de Johnston me parece aceptable—, el cambio en su punto de vista tuvo muy significativos efectos sobre su teoría política.

⁸ Johnston, p. 95

⁹ Hobbes, **Leviatán**, pp. 19-20

En primer lugar, los cimientos del modelo de hombre racional hobbesiano se agrietaron severamente. En una etapa inicial, el sistema hobbesiano asumía que la razón era una capacidad natural y la racionalidad un estado mental “normal”, susceptible no obstante de ser distorsionado por la retórica y otras trampas del lenguaje. En el **Leviatán**, como apunté previamente, esta premisa ya no tiene igual validez¹⁰; se hace patente para Hobbes que —en sus palabras— “el conocimiento de lo que es bueno para su conservación...es más de lo que el hombre tiene”¹¹, y por lo tanto la razón debe ser cultivada y cuidadosamente nutrida, para que responda a las exigencias del orden. Esta realidad, en segundo lugar, y como ahora discutiremos, demanda del soberano hobbesiano algo más que la mera creación de un orden lingüístico, como medio de homogeneización o uniformización del contexto ideológico en la sociedad.

Si bien el orden lingüístico conserva su indudable relevancia en el esquema de Hobbes, tal y como es desplegado en el **Leviatán**, la constatación de las notables limitaciones de la racionalidad impone al soberano llevar a cabo una transformación cultural, que asegure que los individuos fijen férreamente en sus mentes la prioridad de su propia preservación, lo que a su vez exige la obediencia estricta a la fuente de autoridad política. Para ello se requiere estimular un nuevo “culto político”, un culto que instruya a la gente en opiniones que las dispongan al sometimiento.¹² La interrogante que debe responderse es entonces: creyó Hobbes que esa transformación cultural podría eventualmente hacer racionales a los hombres, o culmina toda su elaborada construcción teórica en la postulación de un modelo de descarnado despotismo, sustentado en la ignorancia y no en el conocimiento, en el silencio y no en la comunicación?

2

¹⁰ Ibid., pp. 60-61

¹¹ Ibid., p. 9

¹² Sheldon Wolin, “Hobbes and the Culture of Despotism”, en Mary G. Dietz, ed., **Thomas Hobbes and Political Theory** (Lawrence: Kansas University Press, 1990), p. 32

Los fantasmas de la pluralidad y choque de múltiples opiniones, semillas —a su modo de ver— de la sedición y raíz de la anarquía, condujeron a Hobbes a imaginar un modelo de conducta racional, un “tipo ideal” humano de naturaleza prescriptiva, que sin embargo contrastaba de manera inequívoca e inmediata con una realidad caótica. Así como le atenazaba la amenaza del desorden, Hobbes buscó con igual intensidad un ancla, una roca sólida a la que atar a sus congéneres para que garantizasen su supervivencia. Para ello tenía que convencerles sobre lo que es verdadero, sobre lo que la razón dicta. De allí que su obra, muy en particular el **Leviatán**, se encuentre escindida por una curiosa tensión entre, por un lado, el esfuerzo de edificar en el plano teórico ese modelo racional, y por otro su recurrente pesimismo acerca de la validez práctica del modelo teórico, en vista de la terca y engorrosa irracionalidad humana.

La presencia de esa tensión ha extraviado en alguna medida a distinguidos intérpretes de Hobbes, que colocan todo el énfasis sobre su presunta “fe en la razón”, pero pierden de vista que la misma acabó por ser muy precaria y endeble. Si bien es cierto que “la eficacia práctica de la filosofía política en Hobbes, se apoya en la idea de que el uso y el desarrollo de la razón...son el medio más seguro de mantener la estabilidad del Estado...”¹³, no lo es menos que Hobbes desespera sobre el potencial real de la razón para lograr los elevados propósitos que le asigna en su esquema teórico, ya que, como escribe en **Leviatán**: “La mayor parte de los hombres, aunque tienen el uso de razón en ciertos casos...les sirve de muy poco en la vida común...”¹⁴

El inmenso esfuerzo teórico de Hobbes se focaliza entonces sobre la meta de elevar la política al rango de una ciencia, a la manera de la geometría, una ciencia capaz de enfrentar a los hombres con verdades infalibles, y convertir tales verdades en reglas para una convivencia estable:

¹³ Yves Charles Zarka, **Hobbes y el pensamiento político moderno** (Barcelona: Editorial Herder, 1997), p. 56

“La destreza en hacer y mantener los Estados descansa en ciertas normas, semejantes a las de la aritmética y la geometría, no (como en el juego de tenis) en la práctica solamente: estas reglas, ni los hombres pobres tienen tiempo ni quienes tienen ocios suficientes han tenido la curiosidad o el método de encontrarlas”.¹⁵

Esta es la promesa de Hobbes: descubrir esas reglas y persuadir a los demás sobre el imperativo de aceptarlas. Obviamente, se trata de una promesa inmensa, de una maravillosa esperanza, de un titánico y casi heroico objetivo. Lamentablemente, las enormes expectativas que un lector de Hobbes cultiva al leer sus textos, se derrumban extrepitosamente al alcanzar el nivel de las conclusiones. Como con cierto cinismo señala Wolin, toda la argumentación hobbesiana “parece concluir, no en una explosión, sino en un chisporroteo”.¹⁶ El logro de la filosofía política no es otro, finalmente, que el de proporcionar algunos beneficios negativos. Según Hobbes, “La utilidad de la filosofía moral y civil debe ser calculada, no tanto por los bienes de que gozamos por conocer esas ciencias, sino por las calamidades que nos acontecen por no conocerlas”.¹⁷ Wolin califica este resultado como un “anticlimax”, y en cierto sentido lo es, si se toman en cuenta las exaltadas metas inicialmente esbozadas por el autor del **Leviatán**.

Hobbes procura hallar un fundamento científico para la política, pero tropieza con obstáculos insuperables encarnados tanto en la naturaleza misma del lenguaje político (que se nutre del vocabulario común y de la comprensión común), distinto al de las ciencias puras (que se desvinculan de ese vocabulario y de los modos de pensamiento familiares para la comprensión común)¹⁸, como en el siempre presente residuo de irracionalidad (lo que Hobbes concibe como

¹⁴ Hobbes, **Leviatán**, p. 37

¹⁵ Ibid., p. 170

¹⁶ Sheldon Wolin, **Política y Perspectiva** (Buenos Aires: Editorial Amorrortu, 1973), p. 270

¹⁷ Citado en, ibid.

tal), que forma parte indisoluble de lo humano. Debido a estas barreras, Hobbes termina por conceder a la filosofía política el fin primordial de buscar la paz, así sea a costa del adelanto científico, y aun cuando semejante propósito exija la uniformización despótica del espacio social e intelectual.

La primera fase del intento hobbesiano de uniformización se centra en el lenguaje. Así como existen reglas que gobiernan el uso de ideas, conceptos y términos entre los geómetras, también deben crearse reglas o proposiciones específicas para la existencia política, terreno donde el lenguaje se caracteriza por una caótica ambivalencia cargada de incontrolable subjetividad. En esta “Torre de Babel” cada cual inventa significados, las palabras se distorsionan, las interpretaciones se multiplican y anarquizan constantemente bajo la influencia de los intereses y pasiones humanas, generando una proliferación de equívocos y malentendidos que desembocan en guerra, que es, en su esencia, “una inflación no dominada de los signos”.¹⁹ Como con su acostumbrada lucidez indica Wolin, a quien debo citar acá:

“La descripción del estado de naturaleza como un estado de subjetividad, y no simplemente como la ausencia de un poder soberano, indica la creencia de Hobbes de que la disolución de la soberanía era más un efecto que una causa del colapso social. Representaba la culminación de un constante aumento del desacuerdo en cuanto a los significados comunes y fundamentales, y en tal sentido nos permite ver qué precaria era, para Hobbes, la distinción entre estado de naturaleza y sociedad civil, y qué profunda la marca de las condiciones contemporáneas (de multitud de sectas y doctrinas en radical confrontación, AR) sobre su pensamiento.”²⁰

Tiene gran importancia la observación inicial de Wolin, en el párrafo antes transcrito, sobre la consideración hobbesiana del estado de naturaleza como

¹⁸ Véase, *ibid.*, p. 279

¹⁹ Zarka, p. 126; véase también, pp. 92-96, 124, 125, 150-151; Wolin, **Política y Perspectiva**, pp. 272-275

una situación que incluye, pero también sobrepasa, la inexistencia de un poder soberano. La lectura cuidadosa del **Leviatán**, y con mayor claridad aún, la del **Behemoth** (1668) de Hobbes —obra en la que aplica sus teorías al caso de la guerra civil inglesa—²¹, muestra que el autor percibió el horizonte de su época, es decir, el quiebre de la autoridad política tradicional y el surgimiento de una casi absoluta libertad religiosa, como el descenso a una especie de caos primordial, a un estado de naturaleza todavía más “original”, primario y sustantivo que el derivado de un simple cambio de mando político. El panorama social percibido por Hobbes se le presentaba como el derrumbe no solamente de un determinado esquema de autoridad política, sino de modo más radical como la implosión de todo un sistema de creencias y convenciones sociales, ideológicas, y lingüísticas, que hacían retroceder la civilización a un abismo de oscurantismo, a un territorio de indescifrable patología cultural.

De allí que, si bien en ocasiones —y debido a su intenso deseo de demostrar la necesidad de que la soberanía sea absoluta—, Hobbes parece considerar toda fragmentación de esa soberanía como un caos igualmente absoluto, pienso que un más ponderado análisis nos indica que en Hobbes se perfila una relevante distinción entre, de un lado, los quiebres “ordinarios” de un mando político, y de otro lado lo que podríamos denominar —siguiendo a Johnston— el “colapso de la infraestructura cultural de la autoridad política”.²² Este segundo tipo de casos incluye la experiencia de desgarramiento social vivida por Hobbes, experiencia que le llevó, en primer término, a apelar a una razón que pronto reveló sus carencias; en segundo lugar a hacer del soberano un “Gran Definidor” de los significados del lenguaje, con la tarea de “crear un universo político de significado inequívoco”²³; y finalmente, y ante las insuficiencias de la “política científica”, a proponer sin ambigüedad alguna el establecimiento de un despotismo provisto de la misión de educar para la

²⁰ Wolin, *ibid.*, p. 276

²¹ Thomas Hobbes, **Behemoth** (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1990).

²² Johnston, p. 207

²³ Wolin, **Política y Perspectiva**, p. 277

sumisión, pues, en sus palabras, “sin tal poder arbitrario semejante estado de guerra será perpetuo”.²⁴

La distinción entre el quiebre “ordinario” de una estructura de mando político, y el tipo de colapso ideológico-cultural frente al que Hobbes reacciona, es útil para colocar un adecuado énfasis sobre la verdadera importancia que tiene, dentro el marco intelectual hobbesiano, la reforma y transformación cultural de la sociedad, a través de un proceso de educación/adoctrinamiento dirigido a amoldar a los hombres a un régimen de pasiva y segura obediencia. Ahora bien, el desarrollo del pensamiento de este autor pone de manifiesto la futilidad de su pretensión de llevar a cabo ese proceso con base a una “política científica”.

Según Hobbes, como ya hemos visto, la superación del caos originado en la ignorancia, torpeza, superstición e ingenuidad de la mayoría, y en la demagogia y poder persuasivo de los sediciosos, requería sustituir la confusión de las normas y significados privados por las reglas del soberano, encargado de adjudicar el significado de derechos y deberes, así como de separar rígidamente “la producción de los signos por los particulares y la interpretación que en lo sucesivo compete a lo político”.²⁵ En política, por lo tanto, lo racional y lo objetivo eran lo general, común y aplicable en virtud de tener su origen en una autoridad públicamente reconocida. La verdad política, en consecuencia, “no era una cualidad intrínseca, sino una función de las exigencias de paz y orden”.²⁶ Razón y verdad, a no dudarlo, se vinculan finalmente en Hobbes con la certidumbre, no con alguna “validez intrínseca” (“científica” o “divina”), pues como escribe en el **Leviatán**: “todos los súbditos están obligados a obedecer como ley divina la que se declara como tal por las leyes del Estado”;²⁷ y podríamos parafrasearle así: “todos los súbditos están obligados a obedecer como ley científica la que se

²⁴ Hobbes, **Leviatán**, p. 562

²⁵ Zarka, p. 129

²⁶ Wolin, **Política y Perspectiva**, p. 278

²⁷ Hobbes, **Leviatán**, p. 236

declara como tal por las leyes del Estado”. El arbitrio del soberano, no una “verdad” incuestionable, tenía que admitirse como criterio definitivo, si es que se quería evitar el peligro de un renacer de la subjetividad. Al respecto Wolin elabora este decisivo pasaje:

“Como esto no garantizaba que el juicio del soberano no pudiera ser caprichoso, malaconsejado e informado deficientemente, significaba sacrificar todas las señales tradicionales de la razón, introduciendo en su lugar los criterios de definición y puesta en práctica. Desde esta perspectiva, el logro del hombre al dominar la naturaleza política había originado un ámbito de significados políticos cuya única garantía de coherencia era un acto de poder. En el fondo, entonces, un profundo irracionalismo impregnaba la sociedad de Hobbes, ya que el soberano podía asignar a los significados públicos el contenido que él deseara”.²⁸

El modelo racionalista hobbesiano chocaba frontalmente contra una subjetividad —semillero de intereses y pasiones— que era capaz no solamente de impedir de modo recurrente la homogeneización del lenguaje político, sino también de hacer necesaria la absoluta arbitrariedad del soberano, y hasta de colocar la “ciencia” (como eventualmente ocurrió bajo los sistemas totalitarios del siglo XX, comunismo y nazismo), al servicio de los imperativos del poder.

3

En la primera sección de este estudio formulé la siguiente pregunta: Creyó Hobbes que una transformación cultural inducida por un soberano arbitrario, podría hacer racionales a los hombres; o culmina su compleja construcción teórica, presuntamente animada por la verdad científica, en la

²⁸ Wolin, *Política y Perspectiva*, p. 279

propuesta de un descarnado despotismo, sustentado en la ignorancia y no en el conocimiento?

El camino hasta acá recorrido nos permite afirmar que existe una especie de “falla geológica” en el propio epicentro del esquema intelectual hobbesiano, falla que tiene que ver con la irresoluble tensión entre su modelo descriptivo del hombre (es decir, los seres humanos tales como son realmente), que le pinta como un ser insensato, ignorante, ingenuo y supersticioso, y otro modelo “racional” de un ser caracterizado por el calculado egoísmo de sus decisiones, y la frialdad en la consideración de sus intereses. Este segundo modelo es consustancial a la filosofía política de Hobbes a todo lo largo de su desarrollo, y constituye la base de su aseveración, en el párrafo final del **Leviatán**, según la cual su único designio al redactar la obra fue: “poner de relieve la mutua relación existente entre protección y obediencia, a los ojos de aquellas personas a quienes tanto la condición de la naturaleza humana como las leyes divinas...requieren una observancia inviolable”.²⁹ El primer modelo descriptivo, sin embargo, se mueve como una especie de fantasma y actúa como una “bomba de tiempo” en el esquema de Hobbes, como un incontrolable artefacto que estalla cuando menos se le espera, y vuelve añicos la cuidadosamente construída represa de contención con la que Hobbes procuraba controlar las pasiones e intereses de sus congéneres.

Por qué Hobbes, que no se engañó con respecto a las ineludibles limitaciones de la racionalidad humana, perseveró sin embargo en plantear un modelo que parecía desbordar nuestras capacidades? Según Johnston, Hobbes se aferró a su modelo racional debido a que creyó que con el tiempo, e inducidos por un proceso de educación/adoctrinamiento promovido por el soberano, los seres humanos llegarían a ajustar su conducta, al menos en gran medida, a la fórmula “salvadora” con que Hobbes quiso enfrentar la amenaza encerrada en el criterio privado y libertad de cada cual. La esperanza de

²⁹ Hobbes, **Leviatán**, p. 586

Hobbes, en otros términos, se sustentaba “en la premisa de que la irracionalidad que parecía caracterizar el comportamiento humano en el presente, no era un rasgo esencial ni permanente de la naturaleza humana”.³⁰

Si bien es cierto que Hobbes, luego de analizar el problema de la anarquía de significados en el plano lingüístico, y de intentar basar científicamente su teoría, también planteó la necesidad de llevar a cabo un proceso de transformación cultural, que asignaba al soberano la tarea de moldear a los hombres y convertirlos en seres obedientes (“racionales”, en el sentido hobbesiano del término); si bien —repito— todo ello es cierto, no creo sin embargo que tenga real asidero la tesis según la cual Hobbes siguió convencido (al menos no ya a las alturas del **Leviatán**) de que la irracionalidad no es rasgo permanente de nuestra naturaleza. Pienso, por el contrario, que Hobbes acabó por desalentarse con relación al potencial humano para suprimir la —en su opinión— funesta tendencia a no someterse a un poder arbitrario y homogeneizarse con los demás, hasta el punto de concebir su perspectiva de conducta humana ideal a manera de analogía con el comportamiento físico de los cuerpos en el mundo natural (no-humano), y sus relaciones causa-efecto. El hombre debía entonces ser sometido por las “leyes naturales”, entendidas como reglas generales de la razón, cuya observancia se hace necesaria si es que aspiramos alcanzar la paz social, y ello de manera análoga a las leyes de la naturaleza que dictan el orden a los objetos físicos.³¹

La dificultad para Hobbes adopta siempre la forma de una muy simple constatación: los seres humanos mantienen, como parte de su naturaleza, un “área” o “zona” de subjetividad en sí mismos que no es susceptible de pleno control. Hobbes lo admite en el **Leviatán** cuando sostiene que:

³⁰ Johnston, pp. 121-122

³¹ Hobbes, **Leviatán**, pp. 106-117

“Como la constitución del cuerpo humano se encuentra en continua mutación, es imposible que las mismas cosas causen siempre en una misma persona los mismos apetitos y aversiones; mucho menos aun pueden coincidir todos los hombres en el deseo de uno y el mismo objeto”.³²

Esta infranqueable realidad daba origen a la misión “educativa” del soberano, orientada a asimilar en lo posible la conducta humana a la de los cuerpos naturales. En función de ese objetivo, Hobbes formuló una “quinta ley de la naturaleza”, que denominó “complacencia”, y consiste en que “cada uno se esfuerce por acomodarse a los demás”. Esta ley tenía precisamente el propósito de superar la “diversidad de afectos” entre los hombres, “algo similar a lo que advertimos en las piedras que se juntan para construir un edificio”. Ahora bien:

“...del mismo modo que cuando una piedra con su aspereza e irregularidad de forma, quita a las otras más espacio del que ella misma ocupa, y por su dureza resulta difícil hacerla plana, lo cual impide utilizarla en la construcción, es eliminada por los constructores como inprovechable y perturbadora; así también un hombre que, por su aspereza natural, pretendiera retener aquellas cosas que para sí mismo son superfluas y para otros necesarias, y que en la ceguera de sus pasiones no pudiera ser corregido, *debe ser abandonado o expulsado de la sociedad como hostil a ella* (énfasis AR).”³³

Es bastante evidente, como muestran párrafos similares el previamente citado, que Hobbes tenía plena conciencia de la “aspereza” de espíritu de sus congéneres, y todo el capítulo XXX del **Leviatán** pone de manifiesto que de acuerdo con su autor, esa irracionalidad exigía un muy severo proceso de implantación de “verdades” en las tercas y díscolas mentes de los súbditos. No

³² Ibid., p. 42

³³ Ibid., p. 125. Y en **The Elements of Law** leemos que el soberano debe “extirpar de las conciencias de los hombres todas esas opiniones que parezcan justificar u otorgar alguna pretensión de justicia a las rebeliones”, ob. cit., p. 176

se trataba tan sólo de que el soberano debía inducir al pueblo a recibir la instrucción requerida en las “doctrinas verdaderas” —como por ejemplo “cuán grande falta es hablar mal...del soberano...o arguir y discutir su poder”—³⁴, sino que había que cimentar un nuevo culto político que les estimulase y mantuviese en estado de sumisión.³⁵ En esta tarea Hobbes depositaba su confianza, aunque con cierta cautela:

“...si consideramos que al pueblo no puede enseñársele todo esto; ni aunque se le enseñe, lo recuerda; ni, después de pasada una generación, sabe de modo suficiente en quién está situado el poder soberano, si no destina parte de su tiempo a escuchar a quienes están designados para instruirlo, es necesario que se establezcan ocasiones en que las gentes puedan reunirse y...ser aleccionados acerca de sus deberes...”³⁶

Resulta obvio que Hobbes no depositó finalmente demasiadas esperanzas en la racionalidad de los seres humanos, y tomó las necesarias precauciones teóricas —a la manera de recomendaciones para su uso práctico— que protegiesen a los hombres de sus propios defectos. Su conclusión es resumida así por Wolin: “la única forma posible de traducir el conocimiento a una filosofía pública compartida (era) a través de su imposición por la autoridad y su aceptación por la ciudadanía”.³⁷

4

³⁴ Ibid., p. 279

³⁵ Véase, Wolin, “Hobbes and the Culture of Despotism”, p. 32

³⁶ Hobbes, **Leviatán**, p. 279

³⁷ Wolin, **Política y Perspectiva**, p. 280. Es de interés constatar que Hobbes muestra en el **Leviatán** una actitud ambivalente sobre el posible efecto práctico de sus escritos. Por una parte, afirma que “no le interesa especialmente” que los mismos sean “advertidos por quienes tienen el poder de utilizarlos”; por otra parte, no obstante, expresa su “esperanza de que más pronto o más tarde, estos escritos míos caerán en manos de un soberano que los examinará por sí mismo...(y) convertirá esta verdad de la especulación en utilidad de la práctica”, ob. cit., pp. 277, 303-304

He procurado mostrar en las páginas precedentes, de qué manera el intento hobbesiano por dar forma a una “política científica se fundamenta en lo que no puede menos que calificarse como una visión ficticia de los seres humanos, tales y como somos realmente, a diferencia de como nos describe su modelo racional. Esta situación no se le oculta al autor del **Leviatán**, y por ello su obra se orienta hacia un esfuerzo de transformación de esos seres humanos —de cambio en sus percepciones e ideas—, de modo de ajustarles a los requerimientos de un esquema de dominación absoluta. No se trata, entonces, de moderar el choque de intereses y opiniones, sino de suprimirlo.

En sus obras maduras, Hobbes pone de manifiesto una clara conciencia del hecho que “los actos de los hombres proceden de sus opiniones”³⁸, que “el dominio de los poderosos no tiene otro sustento que las opiniones y creencias de la gente”.³⁹ La estabilidad social y solidez de la autoridad política, en consecuencia, no dependen primordialmente —y a pesar de lo mucho que procura Hobbes, en diversos pasajes, sugerirlo así— del cálculo utilitario de los individuos o del uso de la fuerza como medio de control, sino de la internalización de ciertas creencias por parte de la gente.⁴⁰ Esta constatación apunta hacia una cuestión central, que constituye un aspecto de suma debilidad dentro del esquema teórico hobbesiano. Me refiero a su convicción según la cual, en sus palabras: “Ya que la razón declara que la paz es buena, se sigue por ello que todos los medios necesarios para alcanzar la paz son también buenos”.⁴¹ Ahora bien, ni la conclusión está implícita en la premisa, ni sostener que la paz es buena nos obliga a afirmar igualmente que nada puede ser mejor que la paz. No sólo de paz vive el hombre, podríamos con certeza decir; también vive de libertad, por ejemplo.

³⁸ Hobbes, **Leviatán**, p. 146

³⁹ Hobbes, **Behemoth**, p. 16

⁴⁰ Sobre este punto, véase Mary G. Dietz, “Hobbes’s Subject as Citizen”, en M. Dietz, ed., ob. cit., p. 96

⁴¹ Thomas Hobbes, **De Cive (Man and Citizen)**, (Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Co., 1991), p. 151. En el **Leviatán** nos dice que “la calamitosa situación de guerra contra todos los demás hombres...es el mayor mal que puede ocurrir en su vida...”, p. 275

El problema de la libertad no desvela a Hobbes⁴², aunque debe decirse en su descargo que los tiempos turbulentos que le tocó vivir le impulsaron a focalizar sus reflexiones sobre lo que le parecía más apremiante entonces, es decir, el cese de la violencia por motivos políticos. Como lo expresa Strauss, Hobbes “levantó la totalidad de su doctrina política y moral sobre observaciones referidas a un caso extremo”,⁴³ el del impacto de una guerra civil. Dicho esto, sin embargo, la existencia de los hombres, de la mayoría de los seres humanos buena parte del tiempo, no está guiada por opiniones y creencias dirigidas exclusivamente, o aun primordialmente, hacia la búsqueda de una paz utilitaria a la que se esté dispuesto a sacrificar todo lo demás. Sin duda, el amor a la vida es un impulso poderoso del alma humana, pero en la realidad de las cosas se constata que muchos han estado, están, y seguirán estando dispuestos a morir por muy diversas creencias, la mayoría de las cuales seguramente parecerían ilógicas y absurdas a un espíritu crítico como el de Hobbes.

En tal sentido, Hobbes no acertó en sus pronósticos sobre la situación de anarquía y caos que en su opinión se desataría en Inglaterra, si sus prescripciones despóticas no eran acogidas, y si “los grandes asuntos del reino fuesen exclusivamente debatidos, resueltos y transados en el Parlamento”.⁴⁴ Su idea según la cual el orden no podría ser restablecido a menos que los representantes populares se convirtiesen en meros correos del monarca absoluto, llevando mensajes acerca de posibles quejas pero sin interferir en la política gubernamental⁴⁵, tampoco se hizo realidad. En la práctica, los crecientes controles constitucionales a la autoridad despótica previamente existente, se convirtieron en el camino decisivo para una nación que ha preservado por siglos un admirable sentido del equilibrio entre libertad individual y orden colectivo. Los hechos demostraron que imponer límites al gobierno no implica necesariamente

⁴² De hecho, su discusión del mismo se presta a confusión; véase al respecto, Stephen Holmes, “Political Psychology in Hobbes’s *Behemoth*”, en, M. Dietz, ed., ob. cit., p. 147

⁴³ Leo Strauss, **Natural Right and History** (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1965), p. 196

⁴⁴ Hobbes, **Behemoth**, p. 105

⁴⁵ *Ibid.*, p. 78

destruirle; que la discusión parlamentaria no conduce inevitablemente a la violencia o la parálisis política; y que la libertad de pensamiento y expresión no lleva invariablemente a un enfrentamiento mortal entre aquéllos que sostienen opiniones diversas: “Los temibles pronósticos hobbesianos se comprobaron poco realistas y excesivamente alarmistas. Sus prescripciones políticas nacieron obsoletas”.⁴⁶

Una de las más significativas paradojas del pensamiento de Hobbes es ésta: al mismo tiempo que busca un cambio cultural, basado en su descubrimiento acerca de la importancia crucial de la comunicación política (el uso, manipulación, y distorsión del lenguaje), impone *el silencio* entre la gente, proclamando al soberano como árbitro del sentido. Nada podría ser más contradictorio que el intento de purificar los canales de comunicación y a la vez condenar a la sociedad a amordazarse. No me cabe duda de que semejante paradoja se enraíza hondamente en la antipatía hobbesiana hacia la libertad individual, a la que percibía como un gesto de arrogancia de parte de los súbditos de una comunidad política (*commonwealth*), e igualmente como causa de disgregación y semilla de discordia.⁴⁷

Esta perspectiva tan limitada sobre un valor por el que en innumerables situaciones históricas, los seres humanos han estado dispuestos a sacrificarse, proviene en el caso específico de Hobbes no solamente de la influencia, ya señalada, de un determinado contexto histórico, que a su manera de ver imponía otras prioridades, sino también, creo, de un cierto “temperamento” intelectual, referido a la política, que la concibe como quizás el territorio más fértil para el ejercicio de la maldad intrínseca a la naturaleza humana. Dada esta premisa, resulta casi inevitable que la libertad sea vista como un riesgo inadmisibles, y como el germen de una patología ante la que se hace imperativo inocular a la *polis*. La otra cara de la postura hobbesiana, la que otorga valor a la libertad,

⁴⁶ Holmes, pp. 145-146

⁴⁷ Norberto Bobbio, **Thomas Hobbes** (México: FCE, 1992), p. 91

tampoco se ciñe estrictamente a las presuntas exigencias de un marco histórico concreto, sino que tiene que ver con un temperamento intelectual capaz de asumir los riesgos de la libertad; porque en última instancia, aceptar la libertad y concederle valor no significa otra cosa que tener disposición a compartir el riesgo generado por la amplia creatividad humana, en su bondad y maldad.