

LOS TEMAS CENTRALES DEL PENSAMIENTO HOBBESIANO Y LA MODERNIDAD EN FILOSOFÍA POLÍTICA

Ramon ALCOBERRO

ÍNDICE

- **Hobbes, pensador "moderno" del Estado**
- **Hobbes, pensador "antiguo" del Estado**
- **¿Quién es Leviatán?**
- **Sobre el Estado de Naturaleza**
- **Sobre el papel del miedo en el Estado**

TEXTO PROVISIONAL

Hobbes, pensador "moderno" del Estado

Hobbes ha sido descrito como: «el radical al servicio de la reacción» y se ha discutido mucho sobre su presunta modernidad y sobre el papel de su obra en la fundación de la teoría política del Estado moderno. En este texto pretendemos mostrar que, pese a a que Hobbes sea un filósofo antiaristotélico y materialista, las tesis hobbesianas poco o nada tiene ver con lo que puede entenderse como el fundamento mismo de la modernidad y, mucho menos, con los orígenes de lo que puede llamarse un Estado liberal. Como mucho, el hecho de haber sido impugnado por Locke (éste sí, auténtico padre fundador), otorga a Hobbes un papel, en todo caso negativo, en la génesis del Estado moderno, pues su sistema, nacido del deseo de impugnar la violencia, la vuelve inevitable de hecho.

Si Hobbes existe como autor significativo en filosofía política es más por el vigor de su estilo literario y por la significación sus impugnadores (Locke, Montesquieu, Kant) que por sus méritos propios. Su «teología política» no pertenece al ámbito republicano, por mucho que ponga que ponga el acento, como después toda la modernidad, en temas como la seguridad o la obediencia a la ley. Él mismo argumenta más agudamente contra el Cardenal Belarmino en el cap. 42 de LEVIATAN que sobre las «Meditaciones metafísicas» cartesianas. En definitiva le interesaba más impugnar a Aristóteles –y a través de Aristóteles cercenar el vínculo entre escolástica y metafísica– que plantear los grandes temas del pensamient político moderno.

Y sin embargo con un pequeño esfuerzo, y con ir sólo un poco más allá de lo que estrictamente nos autorizarían los textos, Hobbes ha podido presentarse como el primer teórico de Estado de derecho (e incluso del positivismo jurídico), aunque sea *in statu nascendi*, si se entiende que no hay derecho sin previa seguridad y si se asume que el origen de la sociedad política debe ser un (algún) tipo de pacto político aunque en su antropología pesimista sea un pacto civil en que los hombres en estado de guerra alienan sus derechos naturales en provecho del Leviatán en nombre de una ley natural. Hobbes intuyó algo que sólo tiene sentido en una sociedad liberal y que sólo se llega a explicitar clamente en Montesquieu: que la política no consiste en lograr un

`resultado', sino que es una `operación'. La política debe ser comprendida en el ejercicio del poder, como actividad humana. Pero de ahí a tomarle por liberal media un trecho. El liberalismo implica un optimismo que está en las mismas antípodas del pensamiento hobbesiano para quien el hombre es "peligroso", por decirlo con C. Schmitt.

En un significativo estudio, Simone Goyard-Fabre [1] mostró que hay en la teoría hobbesiana tres elementos que permiten otorgarle un lugar en la genealogía del positivismo jurídico:

1. Por una parte, Hobbes concibe el Estado como un espacio de conocimiento objetivo, es decir, como un ente que puede ser analizado racionalmente (en tanto que objeto de "ciencia política") y que, por lo tanto, se aleja de la concepción de lo político como pasional, tan presente todavía en Maquiavelo y en la tradición política napolitana del XVII.
2. Además, la naturaleza misma del Estado-Leviatán concebido como «la mayor potencia», es decir, como el único habilitado para promulgar leyes, rompe con la idea de un orden nacido exclusivamente de la tradición civil y privada para conducir inequívocamente a la subordinación del derecho privado al derecho público. En el Estado-Leviatán será definitivamente la ley "de iure" quien se imponga sobre la costumbre "de facto". Es el derecho incontestado de quien promulga la ley (del Soberano legislador), es decir, la forma de la ley, como en la tradición positivista posterior, la que otorga fuerza a la ley.
3. Finalmente el Estado-Leviatán se acerca a la concepción positivista en sus efectos organizativos: las leyes de la «Commonwealth» no se elaboran por el simple gusto o por el placer de un príncipe, sino porque implican una gestión racionalista y centralizada de la política. El Leviatán mantiene una exquisita neutralidad axiológica y si toma cualquier decisión, por violenta que sea, es en beneficio de una gestión racional de la república. Hay en él un constructivismo político y una racionalidad instrumental que lo acerca (incluso muy peligrosamente) a nuestra concepción de la racionalidad jurídica.

El «Dios mortal» (LEVIATAN, 27) en cuanto civil que es el Estado hobbesiano, no necesita de un ideal moral, sino que se justifica por su propia existencia. En este sentido es, ciertamente un pensador moderno de la política.

Hobbes, pensador "antiguo" del Estado

Si embargo, incluso un lector no avisado detecta que Hobbes huele a inevitablemente `anticuado'. La misma forma «teológica política» en que presenta su teoría tiene algo de absurda, aunque concediésemos que el Estado sea el auténtico Dios mortal. Intentar reapropiarse de conceptos como «derecho natural» o «ley natural» resulta hoy un artificio más que discutible en teoría política (y aún es peor si esos conceptos se formulan como él lo hizo, otorgando exclusivamente el nombre de «ley natural», o en sus propios términos «ley de la naturaleza», a la violencia legítima del Estado). Jamás ha existido tampoco un estado de «guerra de todos contra todos», e incluso el artificio de un «pacto civil» en el origen del Estado ha sido abandonado desde hace más de 150 años en beneficio de una concepción utilitarista del pacto constitucional. Que en Hobbes el Estado deje de pensarse como una entidad metafísica no lo convierte, de ninguna manera en un "moderno", por mucho que lo sugiera Leo Strauss. La modernidad tiene muchas caras y la ley, en una sociedad moderna, va

mucho más allá lo que para Hobbes –y para los marxistas– era el núcleo exclusivo de su función, es decir, el control social. A la razón del poder, la modernidad le ha añadido, como freno, el poder de la razón.

Volviendo a Simone Goyard-Fabre, «los límites de la intuición positivista de Hobbes se encuentran en tres direcciones, cuando se consideran los fundamentos de la arquitectura política del Estado, la construcción de las instituciones y la imposible vacuidad axiológica de su sistema» [2].

- Por una parte si bien no cae en la tentación platonizante que pretende “encarnar” en la república un ideal inteligible, sigue dependiendo en la fundamentación del Estado de un elemento claramente mítico: la “ley de la naturaleza”. Sin el recurso a esa hipótesis (presentada por él de la manera más restrictiva posible), toda su construcción jurídica cae por la base. Sin la hipótesis, prejurídica e indemorable, de la maldad intrínseca del hombre natural, no se hace posible comprender el sentido y la obligatoriedad de las leyes civiles. De hecho todo el estado civil depende – y contiene – al estado de naturaleza. Incluso la idea de paz del estado civil depende en su génesis de la violencia que define al estado de naturaleza prejurídico.
- Por lo demás un Estado moderno y de matriz legal es un Estado «autolimitado». Cualquier otra hipótesis nos lleva al totalitarismo; y aunque Hobbes distingue claramente entre «potestas» (poder legal) y «potentia» (poder físico) nada permite suponer que la administración de la primera pudiera llegar a ser posible sin la administración de una fuerza brutal y anárquica. Demasiadas veces se ha caído en un error filológico que deriva en una grave confusión conceptual en la lectura de Hobbes. Cuando insiste en que la soberanía no puede ser «compartida», es decir que no existen «partes de la soberanía», la palabra misma induce a error. Efectivamente, ningún Estado aceptaría que otra instancia que actuando en su interior (una Iglesia, un sindicato o una patronal, por poner ejemplos) se permitiese hablarle de igual a igual; en ese sentido el Estado no comparte su poder con nadie. Pero limitar el poder, en el sentido de poner trabas a su disfrute absoluto por parte de cualquiera, forma parte del postulado de autoregulación del liberalismo. Estado liberal es el que “comparte” poder porque se otorga límites a sí mismo; y eso es justo lo que jamás haría el Leviatán.
- Finalmente, la propuesta hobbesiana en el LEVIATÁN ignora la historia. Su concepción del Estado como «homo artificialis» pretende ser una alternativa racionalista a la crisis de lo político. Pero todo liberal sabe (y Hobbes lo ignora) que la crisis es la situación habitual de lo político. La ley no se hace jamás, ni podría hacerla tampoco ningún Leviatán, ignorando la historia y la situación concreta (es decir, histórica) ante la que se legisla.

Habría que matizar, tal vez, la relación entre Hobbes y el pensamiento histórico, pues, en efecto, Hobbes inició su carrera como traductor de Tucídides: pero para él la historia nunca es una ciencia. Es útil y agradable (DE HOMINE, XI, 10) pero no enseña nada, es relativa a nuestro conocimiento. Lo que a Hobbes le interesa es disponer de un instrumento demostrativo sobre la política; y sólo la filosofía, cuyo conocimiento es de carácter necesario por exigencia metodológica, puede ser ciencia. A Hobbes le interesa el orden de la razón (filosofía) y no el de la naturaleza, ni el de las pasiones (historia). En la política, tal como Hobbes la concibe, lo más destacable es que hay relaciones causales. En cambio la historia, incluso para un lector poco atento, rompe con cualquier idea de “necesidad”. Hobbes pretende convertir la filosofía política en

una ciencia demostrativa, apta para situarse en el ámbito intelectual abierto por Galileo, y es eso mismo lo que le lleva a una concepción muy restrictiva, muy poco "moderna", de la teoría política.

Para entender qué puede ser la modernidad en la teoría política resulta útil seguir la hipótesis planteada por Hayek, según la cual en ella han coexistido una doble vía de pensadores y de tesis: las que Hayek denomina «evolucionistas» (que derivan hacia el liberalismo) y las que llama «racionalistas» (cuya tendencia es ir hacia el conservadurismo). Para que no haya dudas, tanto el 'optimismo antropológico' de Rousseau como el 'pesimismo antropológico' hobbesiano son ramas del árbol racionalista. Sólo es liberal y por ende moderno quien construye su teoría mediante el ensayo y el error, aprendiendo de las propias insuficiencias de la práctica jurídica.

En este sentido, la tesis de Montesquieu que considera las leyes como procesos es liberal y, en cambio, la tesis hobbesiana o rousseauiana de una naturaleza humana guiada por leyes eternas, no lo puede ser en la medida en que niega la premisa básica del aprendizaje y de la mejora humana a través de la crítica.

Todo intento de preconcebir un Estado perfecto, derivándolo de una plan racional, sea "perfectamente" represivo o "perfectamente" libertario, acaba en tiranía imperfecta, pero no por ello menos dolorosa. En este sentido, antes de Bentham resulta inútil cualquier intento de ir buscando una concepción moderna de la justicia. Simplemente, Leo Strauss se equivocó al plantear que Hobbes podía ser un pensador en la tradición liberal sólo porque su filosofía política se libera de la necesidad de un principio objetivo para justificarse. No necesitar principios objetivos es una característica de la anarquía, pero no del liberalismo. Y tan anárquica sería la violencia de todos contra todos como la de un monarca absoluto. Pero leer a Hobbes con las gafas de Strauss ha tenido consecuencias políticas graves: marxistas desencantados y fascistas rediseñados, están perfectamente de acuerdo en repetir consignas antiliberales –y de hecho antilustradas– gracias a creerse el fraude historiográfico straussiano que convierte al Leviatán en supuesto modelo de Estado liberal.

¿Quién es Leviatán?

LEVIATÁN es un estado teológico-político, es decir, un «Dios mortal» (un poder legislador y omnipotente); sin embargo, ese "Dios" no es sinónimo ni de ninguna religión, ni se le puede aplicar el carácter transcendente propio de lo que habitualmente se tiene por sagrado. Es un dios de la polis, utilitario, a quien sólo tiene sentido obedecer si ofrece seguridad, y que en vez de alimentarse de oraciones se sustenta en el miedo. Por lo demás en el vocabulario hobbesiano, «teológico» es la que hace posible la vida, es decir, lo que fundamenta (y en ese sentido vuelve, efectivamente, "sagrado") el derecho natural y nada tiene que ver con transcendente.

Pero sería mucho más sencillo discutir sobre «qué» es Leviatán si previamente fuese posible determinar «quién» es Leviatán, es decir, cuál es el modelo histórico a partir del cuál piensa. Éste ha sido un tema bastante olvidado por la historiografía, tanto por la prudente insistencia de Hobbes en no tratar por escrito sobre temas políticos de su época –una elegante manera de borrar pistas– como sobre todo por la tendencia académica a ller siempre en abstracto la teoría política. En este sentido son bien conocidos los planteamientos de Yves Charles Zarka para quien «el individuo de Hobbes es universal» [3]. En este aspecto discrepamos de su tesis: no parece que lo que realiza Hobbes pueda identificarse con una 'fundación ahistórica del Estado' Más bien su problema es cómo superar la crisis producida por la revolución puritana de

1642. Que lo haga a un cierto nivel de abstracción, no niega que Hobbes todavía está lejos del planteamiento estatista moderno: como en Maquiavelo, el simple hecho de ignorar la función de la burocracia y de los aparatos de Estado en su obra, le impide alcanzar esa modernidad que tanto pretenden atribuirle sus estudiosos.

El soberano es en su propia definición «persona del Estado» y, como tal, su modelo de actuación es el geométrico; por eso se ha descrito en términos de función impersonal. Sin embargo no debiéramos dejarnos llevar por una concepción funcionalista y contemporánea de la impersonalidad. El planteamiento hobbesiano es “abstracto”, es decir, diseñado para funcionar tanto en una monarquía absoluta como en un régimen oligárquico, pero no tiene nada de universal. De hecho su voluntad es estrictamente particular y el horizonte desde el que reflexiona, el de las guerras de religión, todavía lo es más. Como en toda la filosofía política del Barroco, el problema de Hobbes es el de la tiranía. Por eso, y en la medida en que la tiranía es un tipo de gobierno personal, resulta imprescindible saber quién manda, en la medida en que el poder siempre corresponde a alguien concreto, y es a partir de ese «quién» que la política se vuelve inteligible. Hobbes no está tan lejos de Gracián como pretenden algunos de sus lectores, aunque en la obra del jesuita aragonés predomine la pintura expresionista y en Hobbes se muestren las reglas más abstractas del poder tiránico.

Si entender Maquiavelo pasa por comprender la estructura política república romana, entender Hobbes pasa por comprender la disolución del Imperio romano, en analogía con la situación en la Inglaterra de la época. Una lectura a los textos hobbesianos sobre la herejía y de la propia obra parecen dejarlo bastante claro: el modelo paradigmático de Leviatán es el cesaro-papismo, más en concreto su héroe político es el gobierno del emperador Constantino cuando pone orden en su reino e impone la paz civil por el procedimiento de someter a la Iglesia convirtiéndola en parte del Estado y someter cualquier discusión teológica al poder – es decir, al castigo – real. Cuando Constantino convoca un Sínodo, nos dice en SOBRE LA HEREJÍA Y SU CASTIGO; lo que le interesa es «no tanto la verdad como la uniformidad de la doctrina, y la paz para su pueblo que de ello dependía» [4]. De eso se trata: de repetir el esquema constantiniano en su momento histórico (el de las guerras de religión y de la guerra civil británica), porque lo importante es la paz y lo secundario es la libertad o la religión, que para él constaba estrictamente en un mito.

Cuando se asume el «quién», el cesarismo constantiniano, se puede entender «aquello que» se pretende mediante el juego de retrotraer el presente la lección de los claros varones del pasado: el «qué» es una construcción a priori del Estado. Es decir nada evolutiva, ni liberal, ni moderna. El artificio literario es obvio: Hobbes opta por seguir la lección de la Antigüedad y no de mirar hacia el futuro.

En la que es prácticamente su única obra explícitamente estética – aunque todo el LEVIATÁN es una obra sobre arte, arte del Estado en este caso –, el PREFACIO A LA OBRA DE SIR WILLIAM DAVENANT ‘GONDIBERT’, Hobbes expone claramente en muy pocas líneas cual es la que un marxista llamaría la división de clases en su época:

«Se encuentra en los príncipes y en los hombres que contagian una potencia visible, antiguamente llamados *héroes*, un resplandor y una influencia sobre el resto de los hombres tal que parecen los del cielo; una insinceridad, una inconstancia y un humor pendenciero en quienes viven en las ciudades populosas que recuerdan la movilidad el álito nublado y la impureza del aire; y una simplicidad, aunque

insignificante, una facultad nutritiva, en los rústicos, que permite la comparación con la tierra que labran».

El texto, fechado en París el 10 de enero de 1650, es estrictamente contemporáneo de la redacción del LEVIATÁN y contiene todavía otra indicación significativa, referente a los clérigos, que abona la idea de que la concepción teológico-política del Estado, tiene un objetivo claro: el control de la actividad clerical, es decir, de la creación de un 'Estado dentro del Estado', en que las disputas religiosas conduzcan a la guerra:

«Por añadidura, en el uso de la vocación espiritual de los sacerdotes, hay que temer a veces un peligro referido a la falta de habilidad, como se cuenta de esos magos torpes que, tras de errores en la observación de los ritos y ceremonias de su arte, evocan espíritus que no pueden serenar a voluntad y por cuya culpa advienen tempestades que abaten las casas y causan deplorables naufragios en el mar. Los sacerdotes torpes suscitan habitualmente los mismos efectos, pues, cuando llaman de manera intempestiva al *celo*, se manifiesta un espíritu de *crueldad*; y por un error semejante, en vez de la *verdad*, lo que hacen nacer es la *discordia*; en vez de la *sabiduría*, la *impostura*; en vez de la *reforma*, el *tumulto*; y la *controversia* en vez de la *religión*». [5]

Situado así el LEVIATÁN puede leerse tanto en sus obvias limitaciones ante lo que será la modernidad, como en su proyecto de fondo: recuperar para «los héroes» o al menos para el símbolo de lo heroico, su papel central en la política, tal como lo hizo Constantino en su momento. En Hobbes se produce un desplazamiento respecto a los tópicos más habituales con los que el humanismo había recubierto el tema heroico: lo heroico deja de ser expresado como sustantivo y se convierte en función. Por ello hay que matizar también el papel de la modernidad hobbesiana. Lo que podemos aprender en su obra es el papel de «hombre artificial» del Estado, lo anacrónico es situar esa concepción, como hizo él, en términos «teológico-políticos», limitando la racionalidad del Estado a la pura administración de la seguridad y pretendiendo, además, construir *a priori* la racionalidad del Estado.

Sobre el Estado de Naturaleza

El propio Hobbes, defiende en el LEVIATÁN (26) que «La ley natural y la ley civil están contenidas la una en la otra, y tienen igual extensión». Esa es, precisamente una de las diferencias fundamentales entre su esquema teocrático y el planteamiento más cercano al liberalismo (aunque no liberal) de Rousseau. En Rousseau, corresponde a la ley civil un ámbito mucho más amplio que a la natural: la sociedad que surge del contrato 'añade algo' que no estaba en la naturaleza, es decir, hace posible la síntesis de libertad natural y de progreso social, elemento que no existe en la naturaleza. En el esquema hobbesiano, en cambio, la ley natural lo es todo y la tendencia de los humanos a comportarse de acuerdo a su naturaleza más profunda jamás se pierde ni se degrada. La violencia del estado de naturaleza no se pierde jamás sino que, como mucho, se domestica

Una segunda diferencia entre el ciudadano de Ginebra y Hobbes es el hecho de que mientras el Estado de Naturaleza en Rousseau pertenece a una época histórica concreta (es lo que existió antes de la propiedad privada), la violencia que define al Estado natural hobbesiano no es algo que sucedió en un pasado remoto. En Hobbes la guerra es un estado permanente: no desaparecerá por el hecho de dar poder a un

soberano absoluto. Y eso es así porque jamás nadie puede, ni podrá, superar el estado de naturaleza del que la guerra forma parte. La naturaleza sigue existiendo irreductible en cada momento del estado social, pues la pasión, la agresión, la envidia, etc. siguen sucediendo hoy y están ahí a cada momento. Por eso mismo hoy, y a cada momento, siga siendo necesario el poder absoluto. Es el propio Hobbes en los ELEMENTS OF LAW (I, XIV,12) quien lo plantea con toda claridad lo contradictorio de:

«Quien desea vivir en un estado tal que como el estado de libertad y de derechos de todos sobre todo. Porque cada hombre desea por necesidad de naturaleza su propio bien al cual es contrario este estado en el que suponemos un conflicto entre hombres iguales por naturaleza, y capaces de destruirse el uno al otro».

La vida de los afectados por el pacto rousseauiano será claramente mejor, tanto en derechos como en oportunidades, tras el Contrato; pero la de los súbditos del estado hobbesiano no cambiaría en ningún aspecto material. Entregar el poder a un soberano sólo hace la vida mejor en un único aspecto, el de la seguridad pero al precio del miedo.

Sobre la vida tras la cesión del derecho a la violencia

Si el derecho natural otorga una libertad absoluta, las leyes suponen obligaciones. Pero nada permite suponer que en el Estado hobbesiano se viviría de manera diferente a la que se da en el estado de naturaleza, pues la naturaleza humana no cambia por muchos pactos que se hagan. Generalmente se indican cinco características del estado de naturaleza en Hobbes pero no hay ninguna mejora para nadie en delegar su poder en un monarca absoluto. Pero no ofrece la seguridad más que al precio de la aceptación sumisa de la arbitrariedad del poder. Cualquier teórico del liberalismo sabe que la seguridad sin libertad sólo permite una vida más cercana a la de las bestias que a la de los hombres. No es en Hobbes no haya ninguna manera de conseguir una vida mejor: es que ese concepto de 'vida mejor' ni siquiera puede ser concebido en su obra.

- 1) Todos los hombres en el estado de naturaleza son iguales y todos menos uno lo siguen siendo tras el pacto que constituye el Estado, excepto por el hecho de que todos menos uno pierden el derecho a la rebelión.
- 2) En el estado de naturaleza todo hombre tiene derecho a todo, sin límite alguno. El derecho natural coincide con el poder. Tras del pacto pierden todo derecho, también sin límite alguno y ganan paz, pero paz de esclavos.
- 3) En el estado natural, los hombres se mueven por la competencia, la inseguridad y la gloria, en guerra permanente. En el estado social funcionan exactamente los mismos principios y si su impacto se atenúa es por el miedo.
- 4) En el estado natural no hay seguridad. Tras el pacto sólo hay seguridad si hay obediencia perruna.
- 5) En el estado natural, no hay leyes y, por lo tanto, tampoco existe la injusticia. Tras el pacto las leyes no pueden ser injustas porque se asume (asombrosamente) que todo lo que decida el Soberano será justo. Es decir, se asume que la arbitrariedad y la injusticia son correctas sólo porque las ha instituido quien podía hacerlo.

Sobre el papel del miedo en el Estado

Hay algo en Hobbes que lo hace a la vez inquietante y significativo en una política postmoderna, especialmente después del 11-S que ha puesto otra vez en uso el concepto de «estado de excepción permanente», en el sentido que el término tiene para Schmitt o para Benjamin. Hoy como en el siglo XVII el miedo ocupa un lugar central en la política. Pero aunque el tema del miedo fácticamente puede tener su interés está conceptualmente liquidado como argumento válido en gestión de los intereses de las sociedades liberales, que progresan más bien generando confianza que temor. Y mucho menos aún inseguridad jurídica. En su toma de posesión como presidente de los Estados Unidos (4 de marzo de 1933), Franklin D. Roosevelt pronunció unas palabras que son, hoy por hoy, un referente clásico de lo que un liberal demócrata puede decir sobre el tema del miedo: «... a lo único que debemos temer es al miedo mismo; a un temor anónimo, irracional e injustificado que paraliza los esfuerzos imprescindibles para convertir el repliegue en ofensiva». Pero el miedo existe, da rédito cuando se usa en política y para combatirlo debemos afrontarlo y no obviarlo.

Hobbes rompió para siempre con una concepción irénica de lo político. En ese sentido le debemos gratitud porque en política la inocencia es suicida y creer en la bondad originaria o en el paraíso perdido constituye una profunda ingenuidad. Su estado de naturaleza no debe nada ni a la Edad de Oro ni al Jardín del Edén y en ese sentido nos resulta útil para evitar caer en la idealización de lo político, que es un espacio de ambiciones y de miseria tan obvio como cualquier otro ámbito humano. Y aunque no estemos de acuerdo con su hipótesis del «homo homini lupus» debemos conocer a Hobbes por otra poderosa razón: porque describe el obstáculo fundamental de lo político, a saber, la naturaleza de lo irracional que habita en nuestro paleocórtex.

La tesis ultraprotestante según la cual el hombre nace malvado y despreciable y a partir de ahí no hace sino ir de mal en peor, se incuba en los seriales televisivos reaccionarios de nuestros días y vive en las mentes de montones de empobrecidos miembros de la clase obrera, llenos de miedo al paro y de odio a una tecnología que los deja arrumbados a un lado del camino. Pero tomó cuerpo en la teoría política 'racionalista' de Hobbes, quien por otra parte era muy consciente del papel de resentimiento en la política. Sólo por eso (porque se vuelve hobessiano cualquiera que no encuentra su lugar en la sociedad evolutiva y liberal) convendría leer el LEVIATHAN o el DE CIVE. Si la premisa de lo político es la muerte:

«En consecuencia, no es absurdo ni reprehensible, ni contrario a los decretos de la razón verdadera, que un hombre emplee todos sus esfuerzos en preservar y proteger su cuerpo, y los miembros de este cuerpo, de la muerte y del sufrimiento» (DE CIVE, I, 7).

El miedo en Hobbes es una esfera básica de la existencia humana. Él mismo decía que se trataba de un sentimiento que le acompañaba desde que nació, pues su propio nacimiento se adelantó por el miedo que su madre sentía a la llegada de la Armada Invencible española. Como tal tiene tres características es egoísta (pues afecta primariamente a la propia supervivencia), es universal (pues aprendemos a tener miedo de los otros en la medida en que descubrimos que los otros son tal cual nosotros somos) y prereflexivo (es decir, que no necesita justificarse mediante un discurso). En definitiva: hacer política será gestionar – y a veces también provocar el miedo – y por ello mismo la simbología de su obra sólo podía ser apocalíptica.

NOTAS

[1] Simone GOYARD-FABRE: «L'institution du positivisme juridique et ses limites dans la pensée de Hobbes», en Louis ROUX y François TRICAUD (ed.): LE POUVOIR ET LE DROIT. HOBBS ET LES FONDEMENTS DE LA LOI. (Colloque à l'Université Jean Moulin – Lyon III, 17, 18 y 19 de marzo de 1989). Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1992; p. 92-96

[2] Ibidim. p. 97-99.

[3] Yves Charles ZARKA: HOBBS ET LA PENSÉE POLITIQUE MODERNE, PUF, 1995, París, p.282.

[4] Véase la introducción de Frank LESSAY a la edición francesa de las obras de Hobbes, Tomo XII-1: TEXTES SUR L'HÉRÉSIE ET L'HISTOIRE, Vrin, París, 1993, p. 21 y el texto de Hobbes, RELACIÓN HISTÓRICA REFERIDA A LA HEREJÍA Y SU CASTIGO (1ª ed. 1680 – póstuma).

[5] Ambos textos han sido tomados de la RÉPONSE DE MONSIEUR HOBBS À LA PREFACE DE SIR WILLIAM DAVENANT À GONDIBERT. Tomo XII-1 de las obras completas de Hobbes en su edición francesa ya mencionada, pp. 173-174 y 177 respectivamente.

MATERIAL PARA EL DEBATE – TEXTO PROVISIONAL.