

## El corte epistemológico en la comprensión del origen de la sociedad política a partir de Thomas Hobbes

### INTRODUCCION

¿Cuál es la clave de comprensión del pensamiento político a partir de la modernidad, y más precisamente de Thomas Hobbes, cuya filosofía política es designada por muchos como punto de partida de la puesta en vigencia de un nuevo paradigma?

Acorde con el espíritu de la Modernidad, básicamente autónomo por esencia, Thomas Hobbes (1588-1679) produce una verdadera revolución en la concepción de la sociedad política, al fundar el poder político en el consentimiento. Se trata de un doble consentimiento, en rigor, un verdadero **contrato social**, por el cual la sociedad transfiere, voluntariamente, el poder al soberano, y éste se compromete con aquélla a mantener el orden y defenderla de cualquier ataque exterior. El estado natural del hombre debe ser superado, pues el hombre es el lobo del hombre (*homo homini lupus*), incapaz de asociarse para vivir en sociedad. Esta concepción de Hobbes acerca de la formación de la sociedad y del Estado se opone tanto a la clásica (Aristóteles), que sostenía que «el hombre es un animal político», como así también a la tradición del derecho natural, derechos que no son negados, sino traducidos positivamente, efectivizados a través del contrato. La

teoría política de Hobbes, acorde con el espíritu moderno, científicista y mecanicista, produce un corte epistemológico en la historia de la filosofía social y política, pues a partir de ella el poder no estará más fundado en la sociabilidad natural del ser humano, ni en el derecho divino, ni en ningún otro factor extraterrenal, sino en un pacto entre seres humanos libres. Podemos hablar de una **secularización**, a partir de Hobbes, de la filosofía social y política.

No es unívoca la interpretación del pensamiento político de Hobbes admitida comúnmente, por el contrario, existen diversas interpretaciones, según que el acento se coloque en tal o cual aspecto, aunque la gran mayoría de ellas se tocan en muchos puntos o parten del tronco común que conforma la densidad de la política hobbesiana.

Están quienes lo ven como liberal (G. Sabine), e incluso como un puro representante de la sociedad de mercado en su versión más individualista y posesiva (G. B. Macpherson), a raíz de ciertos motivos recurrentes en su pensamiento, tales como: 1) su lógica individualista que anida en la raíz de su descripción de la naturaleza humana; 2) el concepto de «persona ficticia»; 3) el egoísmo como factor causal de la conducta; 4) el fin utilitario que estaría persiguiendo, al establecer el pacto y la soberanía absoluta como única posibilidad de convivencia entre seres humanos libres. Frente a esto también se cuentan quienes perciben a un Hobbes muy poco liberal, o al menos en menor grado de lo que la mayoría de sus intérpretes le adjudican, invocando como motivos principales: *a)* lo absoluto de su soberanía; *b)* el «unicato» de esta soberanía, porque el poder no puede estar dividido, pues de lo contrario no habría soberano en sentido pleno de la palabra; *c)* la crítica y negación hobbesianas de la insurrección y de la revolución, que son vistas como sediciosas, porque alteran la paz establecida; *d)* su manera de concebir al hombre: malo por naturaleza; *e)* su afirmación de que la competencia es causa de la guerra, esto último sí, ya en abierta contradicción con lo que constituye la esencia del liberalismo. Pero no será de esta polémica, cuyo tema es ideológico por excelencia, del que habremos de ocuparnos en este trabajo. Más bien intentaremos situar la posición de Hobbes y ocasionalmente relacionarla con la de algunos de los principales filósofos políticos

modernos, a fin de trazar algunas líneas interpretativas que nos conduzcan a deducir el origen de los cambios conceptuales operados en el pensamiento político a partir del ingreso en la modernidad.

De acuerdo con el análisis de los fundamentos de la política hobbesiana y de la influencia ejercida por su pensamiento a través del desarrollo de la modernidad, y aún si la proyectamos hasta el actual carácter de la ciencia política, habría un marcado «corte epistemológico» entre la política de Hobbes y la de sus predecesores.

No podemos desconocer, contra ésta, nuestra afirmación, y el significado que le asignan muchos de sus analistas, que para otros la filosofía política de Hobbes no sería más que la continuidad de la política que proviene de la vertiente judeo-cristiana, afirmación fundada en la concepción que Hobbes tiene del hombre como portador del pecado original (*homo homine lupus*), motivo que lo lleva a buscar la paz y a obligarse a realizar un pacto con sus semejantes, sus iguales, seres portadores de una naturaleza de igual tipo. Analizada a partir de un contexto teológico-político, la concepción hobbesiana de una naturaleza humana mala, como efecto del pecado original, quedaría situada en una tradición teológico-metafísica (¿bíblica?), razón por la cual no respondería a un paradigma tan secular, en el cual estarían mejor situados Locke, Rousseau, Kant, Hegel, etc. Según esta postura sí habría una clave epistemológica marcadamente distinta a partir de John Locke y el resto de los liberales, forjadores de teorías contractualistas también, pero en función de intereses distintos a los que motivan a Hobbes, no precisamente derivados de una búsqueda e instauración de la paz, sino de un mejor ordenamiento socio-económico, para lo cual será postulado un Estado con funciones mínimas. Quizás en Rousseau se notaría mejor el «corte», a partir de su concepción de la «naturaleza buena originaria» del hombre, aunque no lo diferenciaría mayormente del esquema político clásico, fundado en la sociabilidad natural y un hombre que tiende hacia el bien (el *zoon politikón* de Aristóteles), el cual aparece en claro contraste con la concepción de la maldad natural hobbesiana. La objeción que puede hacerse a esta asimilación del modelo rousseauiano originario al paradigma clásico de la política es que el estado de naturaleza de

Rousseau sería una ficción en su pensamiento, que jamás habría existido en la realidad, pero que su autor postula a fin de presentar un modelo, como una especie de idea regulativa, que se constituye en fin hacia el cual habría de apuntar su elaboración política a partir de la puesta en vigencia del «contrato social».

¿En qué basamos, entonces, nuestra epistemología de lo político a partir del postulado del secularismo que opera en la conciencia moderna, en todos los planos, y por ende también en el político-social? El problema a tratar se plantea de la siguiente manera: ¿dónde y en base a qué elementos, doctrinas y/o presupuestos se produce el supuesto «corte»?; y también si se justifica realmente hablar de un «corte epistemológico» o, si por el contrario, los elementos que estarían denotándolo no son suficientemente significativos en Hobbes, aunque sí lo sean en la modernidad, analizada globalmente, y haya que aguardar algunos siglos más para poder percibirlo con mayor claridad, ya sea a partir de Locke, Rousseau, Kant, Hegel o Marx, pensador este último donde el corte epistemológico sí resulta sumamente claro<sup>1</sup>. Como elemento a priori podemos establecer que el *leit-motiv* hobbesiano que anima toda su construcción de una sociedad política en búsqueda de la paz, está atravesado por la opción que decide tomar desde el inicio de su trabajo: el empleo de un método acorde con su época, un método científico caracterizado como geométrico y mecanicista. Y como uno de sus principales efectos de tal decisión, el postulado del «consentimiento» entre los pactantes a fin de lograr el establecimiento de la sociabilidad política, estadio superior que los llevará a poner fin a la guerra de todos contra todos en que vivían anteriormente.

1 Para Marx, por ejemplo, el contrato social consistiría en llevar a cabo la Revolución, que es un hecho necesario, determinado históricamente, y vivir conforme a una sociedad sin clases, comunista. Ahora bien, ¿no sería esto una vuelta al estado de naturaleza rousseauiano? También en Marx existe la maldad (¿pecado original?) a partir de la acumulación de la riqueza y la posesión del capital, que pasa a ser medio de explotación humana. El mal es visto en términos materialistas y económicos.

El análisis que Marx hace de la pobreza es real y ya lo había visto Hegel al hablar en su *Filosofía del derecho* del surgimiento de una masa que no puede satisfacer sus necesidades económicas mínimas.

En lo que sigue intentaremos señalar el fundamento del corte epistemológico que creemos se produce en la política moderna a partir del pensamiento de Hobbes y la continuación del mismo en quienes se dedicaron a pensar la política y el derecho hasta arribar al fin de la modernidad. Para iniciar el análisis de la perspectiva que proponemos, repasaremos brevemente las concepciones acerca del origen de la sociedad política y del gobierno en Aristóteles y en las tradiciones judeo-cristiana y cristiano-medieval, de modo tal que se perciban las diferencias entre mundos culturales tan diferenciados.

## 1.<sup>a</sup> PARTE: LA FILOSOFÍA POLÍTICA ANTES DE HOBBS

### EL MUNDO GRIEGO ARISTOTÉLICO

Para los griegos, y en especial para Aristóteles, era inconcebible un hombre en estado de aislamiento. Necesitaba de su familia, de la sociedad, para lograr su perfección. El bien individual estaba subordinado al bien común. El individuo, en su itinerario hacia la perfección, debía transitar por tres instancias superiores, de lo contrario su ser permanecía incompleto, estas instancias eran: la familia (*oikós*), la aldea (*kóme*) y la ciudad (*pólis*). La comunidad política (*polis*) no era una entidad artificial, sino natural, pues brotaba necesariamente de una inclinación de la misma naturaleza<sup>2</sup>; como prueba de esta natural sociabilidad Aristóteles argumentaba que el hombre está dotado de razón y palabra, medio por el cual se comunica con sus semejantes<sup>3</sup>. De todas las formas de asociación, la de mayor jerarquía es la polis, fin hacia el que tienden las restantes. Una cita tomada

2 Cfr. Aristóteles, *Política*, Libro 1, Cap. 1, *Obras completas*, T. I. Traducción de Patricio Azcárate (Bs. As., Bibliográfica Omeba, 1967), pp. 534-536.

3 Cfr. *Ibid.*, pp. 535-537. «De donde se concluye evidentemente que el Estado es un hecho natural, que el hombre es un ser naturalmente sociable, y que el que vive fuera de la sociedad por organización y no por efecto del azar, es ciertamente, o un ser degradado, o un ser superior a la especie humana...». Loc. cit.

de la *Política* de Aristóteles nos declara cuál es la finalidad de esta forma sublime de sociabilidad:

«Vemos que toda ciudad es una comunidad, y que toda comunidad está constituida en vista de algún bien, porque los hombres siempre actúan mirando a lo que les parece bueno; y si todas tienden a algún bien, es evidente que más que ninguna y al bien más principal debe tender la principal entre todas y que comprende todas las demás, a saber, la llamada ciudad y comunidad política»<sup>4</sup>.

Analizada a la luz del sentido general de la vida en Grecia, la sociabilidad natural del hombre estuvo siempre inscripta en un orden superior, cósmico, atemporal. Moral, política y religión eran una misma cosa, conformaban una totalidad sustancial.

Por otra parte, está la concepción no metafísica del mal, entendido como mera ausencia de bien; por lo tanto también la tendencia natural del hombre es hacia el bien, hacia el buen obrar social, hacia la paz. El hombre sigue el orden del universo, su armonía. A esto podemos adicionarle la situación del hombre griego en cuanto a su entorno; su vida está fundada y orientada en relación con la polis y a ella se debe. El concepto de libertad que opera en este hombre griego es el de una libertad cualitativamente distinta de la que luego habría de imperar en la modernidad<sup>5</sup>. El hombre griego estaba tan consus-

4 Aristóteles, *Política* I 1,1252a1-10; citado por G. Fraile, *Historia de la filosofía*, T. I, Grecia y Roma (Madrid, B.A.C., 1982), p. 542.

5 «La escuela inglesa de la teoría de la libertad, que va de Hobbes y Locke a Bentham y Mill, percibe la libertad como ausencia de coerción, o como ausencia de obstáculos exteriores (en la celebrada expresión de Hobbes). Al describir esa libertad como una libertad social Hobbes chocaba deliberadamente con la tradición humanista —el culto de los valores cívicos y por lo tanto del autogobierno y la libertad política (nuestra segunda libertad, la "rousseauuniana")—. Esta concepción puede hacerse remontar a la democracia de la polis y nunca murió del todo. En la Edad Media se consideraba libre a una ciudad cuando podía hacer sus propias leyes ("civitas libera quae possit sibi legem facere")... Hobbes, que escribía con la guerra civil inglesa ante sus ojos, deseaba desesperadamente disociar de esa tradición el concepto moderno

tanciado con su entorno que todos sus hechos y acciones se orientaban en función de la unión con los restantes miembros de su comunidad. Mundo político y mundos social y económico se superponían en una sustancial convivencia. El ciudadano de la ciudad-Estado participaba activamente de la vida de su ciudad. La polis era el primero y último objetivo de su existencia; a ella le debía su asentimiento y obediencia, lo cual ejercía de manera no forzada, sino a la manera de un «feliz idilio». Pero este hombre griego, a causa de no tener una conciencia crítica que le permitiera tomar distancia de sí mismo, era incapaz de percibir los defectos de la polis, a saber, su elitismo dominante y la falta de privacidad de la existencia. Con el tiempo la sociedad-Estado fue redefiniéndose, a la par que el hombre iba trocando sus metas y propósitos esenciales. Sobre fines de la modernidad Hegel construirá su Estado racional a partir de un retorno a la política griega. Su nostalgia por aquella libertad inocente del ciudadano de la polis griega lo motivará en su crítica del Estado de los modernos, una entidad restringida al fortalecimiento de la libertad «negativa» y el establecimiento de la paz, tal como sucede en la filosofía política de Hobbes y Locke. Pero su construcción no podrá ir mucho más allá de un proceso que era prácticamente irreversible, en que las libertades y derechos de los particulares, a partir de la relevancia que adquiere la conciencia del sujeto moderno, ya no podrían ser desconocidas. A esto debe sumarse el hecho de la maldad originaria del hombre, tema puesto en el tapete a partir del advenimiento del cristianismo al mundo occidental. Sobre la base de estos elemen-

de libertad. Criticó tanto a Maquiavelo como al poeta Milton por sus opiniones republicanas y redefinió la libertad separándola del entusiasmo cívico. En lugar de ensalzar la virtud cívica, Hobbes alabó la libertad civil, o no-política. Lo que afirmaba es que una vez instaurado el gobierno, la libertad ya no es cuestión de autogobierno sino algo a disfrutar “en el silencio de las leyes”. La frase de Hobbes es muy importante porque identifica la libertad con todo lo que la ley permite por el simple hecho de que no lo prohíbe. Su definición contrasta con la libertad política, que siempre había sido entendida como libertad a través de la ley. La reformulación de Hobbes es el origen de la idea inglesa de libertad negativa, aun cuando su formulación clásica en el pensamiento liberal es obra de un francés, Montesquieu». José Guilherme Merquior, *Liberalismo viejo y nuevo* (México, FCE, 1993), pp. 25,26.

tos Hegel habrá de elaborar una solución salomónica, que consistirá en postular la existencia de dos esferas, claramente diferenciadas: la sociedad civil y el Estado, donde el individuo moderno sea capaz de desarrollar su vida privada en armonía con la dimensión ética que lo define como ciudadano de un Estado.

Cuando Hegel analiza la sociedad política de su tiempo y elabora su Filosofía del derecho, el paradigma político de la modernidad está ya plenamente instaurado. Su intento fue un último grito a fin de rescatar la politicidad natural del mundo griego, aunque de antemano sabía que sería muy difícil soldar ambos paradigmas en uno superior, y adaptarlo a las necesidades de su tiempo.

#### BASES DEL MODELO DE LA SOCIEDAD CLÁSICA GRIEGA

Resumiendo, el modelo político griego, representado básicamente por Aristóteles, consiste en lo siguiente<sup>6</sup>:

a) Comienza a partir de la natural sociabilidad del hombre, a raíz de la cual, como por lógica consecuencia, se forma el Estado político. Este Estado no se opone a sus formas previas en que se da la sociabilidad natural, como por ejemplo la familia, sino que, antes bien, es su continuidad y perfección. El estado prepolítico no es un estado de guerra. El Estado político se explica como relaciones de familia ampliadas, cualitativamente semejante. La *pólis* es la perfección del *oikós*, y no una mera agregación cuantitativa de éste último<sup>7</sup>.

b) El estado prepolítico no es un estado de igualdad y libertad originarias, sino un estado de relaciones jerárquicas, al modo del amo-siervo o padre-hijo. Estas diferencias de igualdad son aceptadas como parte de un orden cósmico establecido por un *kairós* metafísico incuestionable.

<sup>6</sup> Incluimos parcialmente en este punto el análisis comparativo hecho por N. Bobbio de los modelos clásico y iusnaturalista de la sociedad política. N. Bobbio, *Thomas Hobbes* (Trad. de Manuel Escriba de Romani, Barcelona, Plaza y Janés Editores, 1991), pp. 17-31.

<sup>7</sup> Cfr. Aristóteles, *Op. cit.*, pp. 533-536.

Politicidad y religiosidad son una y la misma cosa, quizás mejor definibles como meras divisiones didácticas de una única realidad.

c) El pasaje del estado prepolítico al Estado político es un proceso necesario, no hay toma de conciencia del proceso. No existe aquí el consenso, ni la convención, ni el contrato o como quiera llamarse a un acuerdo que es sólo propio de la modernidad. En este modelo clásico el Estado no es menos natural que la familia <sup>8</sup>.

A este modelo se opondrá el que denominaremos como «iusnaturalista burgués moderno».

*Comparación: elementos básicos del modelo  
ius-naturalista burgués moderno*

Es una variante, históricamente situada, del iusnaturalismo clásico y que se asienta en la dicotomía «estado de naturaleza-Estado político», y se diferencia a partir de que:

a) Se analiza y fundamenta teóricamente al Estado político a partir de una comparación con el estado de naturaleza, cuya asignación es pre-política y que guarda una relación de contraposición con aquél. El Estado político es la antítesis y surge con el fin de corregir los defectos del estado natural, o incluso llegar a eliminarlo.

b) El estado de naturaleza se compone de individuos libres e iguales, «*de manera que el estado de naturaleza se configura siempre como un estado en el que reinan la libertad y la igualdad (aunque con variaciones perceptibles que dependen de las diversas acepciones en que se utilicen los dos términos)*» <sup>9</sup>.

c) La voluntad libre es la que produce el pasaje de un estado a otro de convivencia. Se elige voluntariamente, por mutuo consentimiento (contrato social), salir del estado de naturaleza y vivir en

<sup>8</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 535: «Así el Estado procede siempre de la naturaleza, lo mismo que las primeras asociaciones...». *Ibid.*, 535.

<sup>9</sup> Bobbio, *Op. cit.*, p. 18.

forma ordenada en un Estado político, aunque este acto voluntario implique una posterior pérdida o limitación de libertades individuales, al decidir quedar sometido a un soberano superior. El Estado político es una entidad artificial, cualitativamente opuesto a la naturalidad del estado anterior que se abandonó. La sociedad política queda así legitimada a través del consenso.

Las lógicas que animan ambos modelos son radicalmente distintas y derivadas, a su vez, de diferentes metafísicas. En el caso de Aristóteles hay una lógica organicista, en tanto que Hobbes parte de un paradigma mecanicista. A esto debe sumarse otra gran diferencia que es clave comprensiva de ambos sistemas, a saber, el hecho de que según Aristóteles la primera forma de unidad social, natural y necesaria, base de la constitución de la sociedad, está ya constituida por la familia, mientras que en Hobbes el proceso de construcción de la sociedad parte de una multitud natural de individuos insociables<sup>10</sup>.

Pero entre ambos modelos paradigmáticos de la política cabe también mencionar la existencia del modelo judeo-cristiano y la influencia que éste ha tenido en la posteridad medieval, a partir de su fusión con el modelo griego antiguo y los elementos que de éste fueron luego tomados por el iusnaturalismo clásico en su versión social burguesa moderna.

#### EL MODELO SOCIO-POLÍTICO JUDEO-CRISTIANO

##### *Jehová gobierna Israel*

Para el pueblo de Israel el gobierno era ejercido por Dios (por eso hablamos de una «teocracia»), quien gobernaba a su pueblo elegido conforme a su ley eterna: los Diez Mandamientos, ya sea a través de patriarcas, profetas o reyes. El pueblo obedecía, primero a Dios y luego al Rey, entre quienes, por lo general, había total coincidencia.

<sup>10</sup> Cfr. Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Origen y fundamentos del poder político* (México, Edit. Grijalbo, 1984), pp. 103-105.

Bajo estas consignas era posible la paz, en una suerte de vida comunitaria, que incluía la propiedad y el cuidado de ésta y de la soberanía de su territorio contra el ataque de las naciones vecinas<sup>11</sup>. Desde su origen, los israelitas, vivieron en una nación ordenada, aunque es cierto que también cayeron en estados de naturaleza, coincidiendo esto con su alejamiento de Dios y la obediencia a dioses que les eran ajenos. Nunca tuvieron que efectuar un pacto entre ellos, porque la soberanía estaba ya dada y el poder absoluto era detentado por Jehová (*Jhwh*), quien era su jefe supremo y los defendía contra el embate de las naciones vecinas. Ante éstas se comportaban como estado de naturaleza, pero la paz dominaba en el fuero interno. Cuando entraban en guerra civil (en un momento se produjo una gran división en dos reinos), esto aconteció porque se apartaron del camino que Dios les había señalado y daban lugar al desenfreno de sus pasiones. Lo mismo ocurría cuando eran atacados y llevados en cautiverio por otras naciones. Bíblicamente se explica como infidelidad a Jehová, quien los dejaba, entonces, librados a su propia suerte. Con los siglos, la infidelidad a su Hacedor fue incrementándose y cayeron, finalmente, bajo un fuerte dominio que acabó con ellos como nación, hecho que se consumó con la invasión del pueblo romano.

A partir del Cristianismo neotestamentario existe un doble gobierno de la humanidad, lo cual se expresa claramente en el evangelio según San Mateo 22:21, «Dad a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César». Con el transcurrir de los siglos, y la organización eclesiástica del cristianismo, la situación queda así expresada: las cosas eternas se rigen por la ley de Dios, interpretada a través de la Tradición de la Iglesia, ambas conforman un sistema único, común a todos los creyentes, de gobernabilidad del ser interior (conciencia); las temporales se rigen por el gobierno oficialmente reconocido, que por lo general tendrá la venia de la Iglesia y se constituye

11 Los pueblos paganos, contemporáneos y vecinos de los judíos, que no tenían un gobierno teocrático, vivían en permanente estado de naturaleza. La vida de sus integrantes estaba constantemente amenazada. El soberano no mantenía la paz, porque éste no era su fin.

como un Estado cristiano. El paradigma reinante sigue siendo el de un Estado teocrático, pues la soberanía descansa en el derecho divino. Con el Islam ocurre algo análogo a partir del Corán y la autoridad de su profeta Mahoma.

### *Cristianismo y Escolástica*

Durante la Edad Media y a partir de la vigencia de la Escolástica, se produce la asimilación cristiana de la metafísica aristotélica, y por ende también de su política. La fusión habría de traer algunas modificaciones a la doctrina original del Estagirita, pero no tocan lo básico de su sistema, fundamentalmente la cuestión de la sociabilidad natural, a pesar de que lo más obvio hubiera sido partir de la maldad natural del ser humano, una vez que en el mundo penetró el pecado. Pero no sería San Agustín la mayor influencia en la formación del pensamiento político medieval. De haber sucedido así es probable que la política medieval hubiera sido más semejante a la de Hobbes, o viceversa. Mejor dicho, el corte epistemológico en la concepción de la política, a partir de la modernidad, no hubiera sido tan marcado. En ningún momento se establece un pacto entre gobernados; el gobierno está previamente dado y proviene de «arriba». El esquema de la constitución del poder es de tipo verticalista. Tampoco aquí, en la remota Escolástica, hay una conciencia crítica que evalúa situaciones y lo que puede ser más conveniente o razonable. Pero la concepción de la sociedad está exenta completamente de todo el bagaje calculista e impersonal que predominará siglos más tarde a partir de Hobbes. Todavía existe una fundamental creencia en el ser humano como ser dotado de perfectibilidad, por lo cual se lo concibe como potencialmente apto para vivir en sociedad. Gnoseológicamente hablando se trata de un realismo natural. La epistemología del poder político, en esta época, se asienta en una lógica de la dominación establecida por derecho divino<sup>12</sup>.

12 «Hobbes rechaza las teorías medievales sobre el origen del poder, especialmente las que lo hacían derivar de Dios, directamente (legistas reales), o de manera indirecta, bien por

En cuanto a la naturaleza de la sociedad, a partir de la asimilación de la filosofía de Aristóteles hecha por la Escolástica, se renuevan las nociones de «sociabilidad natural» y de «bien común»<sup>13</sup>, subordinando lo natural a lo sobrenatural, sin que haya entre ambos oposición alguna, pues el orden sobrenatural perfecciona al orden natural<sup>14</sup>. El Estado político no es un medio de organización social que permite corregir la maldad de los hombres, como ocurrirá algunos siglos después en la modernidad. Su función está dada en relación a que permite completar la especificidad del hombre en cuanto tal y así perfeccionarlo.

#### SURGIMIENTO DEL ESTADO MODERNO

##### *Grocio y el nuevo iusnaturalismo*

Entre el paradigma clásico de la política, las concepciones judeocristiana y medieval y la instauración de un nuevo paradigma político con T. Hobbes, tiene su lugar de relativa importancia la posición asumida por Grocio, quien «liberó al derecho natural de su antigua alian-

*medio de la Iglesia (canonistas pontificios, curialistas) o por la elección popular, de suerte que el poder del soberano seguiría dependiendo de la voluntad del pueblo, el cual conservaría el derecho a deponerlo. No hay más que dos fuentes de poder: la naturaleza o el pacto». G. Fraile, Historia de la filosofía, t. III, Del Humanismo a la Ilustración (siglos XV-XVIII) (Madrid, B.A.C., 1978), p. 741.*

13 «Santo Tomás, con Aristóteles, considera al hombre como un ser social por su misma naturaleza. El hombre no sólo aspira a vivir, sino a vivir bien, y, para lograr su desarrollo y su perfección, necesita agruparse con otros semejantes, constituyendo una sociedad perfecta o política, la cual es un medio necesario para lograr su propia perfección y la felicidad que aisladamente no puede conseguir... Es natural la sociedad, puesto que es un hecho universal que se da espontáneamente en todos los tiempos y lugares. El hombre nace imperfecto y no se basta a sí mismo. Sus necesidades materiales y espirituales no pueden satisfacerse fuera de la sociedad, en la cual los hombres se prestan ayuda unos a otros. Es también necesaria la sociedad para que los hombres puedan llevar una vida humana completa, virtuosa y feliz...». G. Fraile, *Historia de la filosofía*, T. II (2.º), Filosofía judía y musulmana. Alta escolástica: desarrollo y decadencia (Madrid, B.A.C., 1975), p. 471.

14 S. Th. I-II q.93 a.3.; I-II q.91 a.2.; I-II q.94 a.2.; citado por G. Fraile, *Op. cit.*, p. 469.

za con la teología, sosteniendo que aquél podría existir aun en el caso de que, en hipótesis, prescindieramos de Dios», pero a diferencia del intento de Hobbes, «nunca pensó en una verdadera mecanización de la naturaleza»<sup>15</sup>. Grocio concebía al derecho natural al modo platónico, como un conjunto de principios preexistentes a toda situación particular e incluso a la existencia de Dios. En su reformulación del iusnaturalismo, Grocio condujo a una descripción individualista de la sociedad, incipiente enfoque que desembocaría luego en lo que habría de ser la esencia del contractualismo: una sociedad construida en base a un sistema de «alianzas voluntarias hechas por los súbditos de un Estado», base de la doctrina política hobbesiana, sólo que, a diferencia del inglés, persistía en Grocio aún la creencia en la sociabilidad natural<sup>16</sup>.

«A Grocio no lo satisface la autonomía relativa que dejan los teólogos a la *lex naturalis* en relación con la *lex divina*. Sobre todo no acepta la posición extrema de Calvino que niega toda autonomía al derecho humano en nombre de la omnipotencia de la gracia electiva, y su confianza en la razón lo llevará a brindar apoyo a los arminianos... Grocio y Montesquieu tienen como preocupación principal limitar el poder y separar la teoría del derecho y la teología»<sup>17</sup>.

La modernización que hizo Grocio del derecho fue algo relevante en la evolución del mismo, liberó al derecho natural de su antigua

15 George Sabine, *Historia de la teoría política* (México, F.C.E., 1945), p. 340.

16 José G. Merquior, *Op. cit.*, p. 39. «Grocio (a diferencia de Hobbes) todavía creía en la sociabilidad natural, pero al igual que Grocio, Hobbes rompió con la vieja visión de sociedad y policidad. Rechazando la idea de orden natural, Hobbes partió del individuo y vio a la sociedad como una colección de individuos (Paul E. Sigmond, *Natural Law in Political Thought*, Cambridge, Mass., Winthrop, 1971, p. 80). Esa forma racionalista e individualista de modernizar la ley natural (Alessandro Passerin d'Entrèves, *Natural Law*, Londres, Hutchinson, 1951, cap. 3) hizo del iusnaturalismo, en las ya venerables palabras de Otto Gierke, 'la fuerza intelectual que finalmente disolvió la visión medieval de la naturaleza de los grupos humanos' (Gierke, *Natural Law*, p. 35)». *Ibid.*, p. 39.

17 Alain Touraine, *Crítica de la modernidad* (Trad. de Alberto Luis Bixio, Bs. As., F.C.E., 1994), p. 53.

alianza con la teología, «sosteniendo que aquél podría existir aun en el caso de que, en hipótesis, prescindieramos de Dios, pero nunca pensó en una verdadera mecanización de la naturaleza»<sup>18</sup>, la gran diferencia con Hobbes es que para aquél, «el derecho natural siguió siendo un principio teológico, no mecánico»<sup>19</sup>. Hay que llegar a Hobbes para que la revolución experimentada por la teoría política sea realmente significativa en el pensamiento moderno. N. Bobbio se refiere a Hobbes como el «Galileo de las ciencias morales»<sup>20</sup>.

## 2.<sup>a</sup> PARTE: HOBBS Y LA CONSTRUCCIÓN CIENTÍFICA DE LA POLÍTICA

### CONSIGNA DE LA ÉPOCA: MECANICISMO Y MATEMATIZACIÓN EN TODAS PARTES

Hobbes inicia la elaboración de su pensamiento político animado por el motivo de construir la política al modo geométrico, como una ciencia demostrativa. La compara con el orden imperante en la matemática, contrastándola con el desorden ideológico de los antiguos escritores políticos, que provocan sedición y desorden social.

Según Hobbes, la certeza de lo moral «depende del hecho de ser una creación nuestra como las figuras geométricas»<sup>21</sup>. También Spinoza entenderá algo similar y esto es muy propio de una época dominada por el espíritu geométrico y la arquitectónica del saber<sup>22</sup>. La finalidad de Hobbes en esta materia será construir una política racional<sup>23</sup>.

18 Sabine, *Op. cit.*, p. 340.

19 *Loc. cit.*

20 Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Sociedad y Estado en la filosofía moderna* (México, F.C.E., 1986), p. 25.

21 *Ibid.*, p. 33.

22 Spinoza, *Tractatus politicus*, Cap. I, Parág. 4

23 Una breve comparación entre el pensamiento de Hobbes con el de Spinoza, nos mostrará que ambos concebirán a la política como un medio de contener la violencia: la crítica que hacen del uso de la teología para manipular y dominar fraudu-

A partir de su descubrimiento de los principios de Euclides se lanzó, partiendo de principios tomados como evidencias primeras, en la construcción de una filosofía social y política según el modelo de la ciencia mecanicista, como un sistema susceptible de ser deducido de tales axiomas. Hobbes percibió que los principios de la geometría euclidiana y de la física mecanicista animaban todos los movimientos, tanto astronómicos como fisiológicos. «*La intuición de que estas verdades se encontraban en el fundamento de la movilidad social no tardó en presentarse a su espíritu, más influenciado por la lógica de las deducciones que por el espíritu de fineza*»<sup>24</sup>.

Notemos que la intención de Hobbes es, básicamente, construir un sistema acorde con el espíritu que predominante en la época, lo cual, en definitiva, no está diciendo que las dos grandes concepciones anteriores de la política, de Aristóteles y Sto. Tomás de Aquino, fueran anticientíficas, sólo que éstos, en su elaboración, trataron de poner la ciencia en su justo lugar y por lo tanto darle cabida en los asuntos humanos y sociales, no susceptibles de ser mecanizados y matematizados, en una medida, a su criterio, más pertinente y adecuada<sup>25</sup>. De aquí concluimos que el acto hobbesiano de relativizar y condicionar toda su filosofía política al curso que habían tomado los acontecimientos en su época, no conduce a otra cosa que su desnaturalización, tal como ocurrirá y ocurre hoy en la posmodernidad con otras tantas disciplinas y componentes del mundo cultural. Por otra

lentamente al pueblo, el tratar de impedir la legitimación teológica del poder político realizando una lectura crítica de la Biblia, la idea que comparten respecto de que no existe el pecado antes de la existencia de la ley, etc.

24 Rubén Calderón Bouchet, *Las oligarquías financieras contra la monarquía absoluta* (Bs. As., Dictio, 1980), p. 224.

25 «El enfrentamiento con Aristóteles no puede ser más radical. Para éste la naturaleza de la realidad política que examina Hobbes no permite alcanzar un grado de certeza en las conclusiones similar al de las matemáticas. La vía de acceso más adecuada al conocimiento de esta realidad es precisamente la observación comparada e histórica, que junto a los principios más generales acerca de la naturaleza del hombre y de la sociedad, hacen posible que el hombre prudente proponga soluciones adecuadas pero siempre imperfectas a situaciones particulares y cambiantes». Rafael Braun, *Hobbes y las causas de la guerra civil. Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. VI, n.º 1, Marzo 1980. (Buenos Aires, Centro de Investigaciones Filosóficas), p. 35.

parte, además de esto, está la cuestión de qué es lo que se juzga como científico en cada época y lugar.

«El pensamiento tradicional fue social y solidario, el pensamiento moderno, personal y autónomo. Con ambas notas se perfila el sistema de Hobbes como un intento de integrar al hombre y la sociedad en un marco mecanicista natural... no podemos olvidar que los sistemas de Platón y Aristóteles, y en nuestra era el de santo Tomás, también procuraron en su debido tiempo, y con todos los recaudos de una consumada precisión conceptual, fundar los principios del orden social sobre una clara filosofía de la realidad y del hombre. **Sin lugar a dudas Aristóteles y santo Tomás no trataron de forjar con todas sus piezas un orden político concreto. Pensaron, por respeto a la realidad, que la sociedad política no respondía en su constitución a las exigencias de una demostración de tipo teórico...**» (la negrita es nuestra)<sup>26</sup>.

Esta intención, que a ojos vista aparece como fría y calculista, puede ser en parte justificada también por los avatares políticos de su época. Las permanentes luchas civiles en que se hallaba Inglaterra, el continuo suceder de revoluciones y la devastación en que estaba no hacían otra cosa que ansiar el orden y la paz. Se llegó a vivir en un estado de vacío político que condujo a la sociedad al borde de la nada. En ontología política esto se entiende como un estado de no-ser o anarquía, mientras que cuando impera el orden, tal situación es sinónimo de ser. «*Ya fuera en forma política o religiosa, el desorden suscitaba el impulso a construir sociedades*»<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>27</sup> Sheldon S. Wolin, *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. (Bs. As., Amorrortu), pp. 260,261. «Hobbes se situó en medio de una revolución científica que parecía cortar la continuidad entre el presente y el pasado, exponiendo la sabiduría de los antiguos como blancos para el sarcasmo. Las afirmaciones de la ciencia, en el sentido de que los misteriosos fenómenos del universo estaban abiertos y eran accesibles para los métodos matemáticos, parecían tan inne-

El papel de la razón, al desplegar la potencialidad del conocimiento político, según Hobbes, se reducía a calcular (sumar y restar) consecuencias socio-políticas del significado previamente acordado a los nombres que expresan estos pensamientos. En esto consiste el papel creativo del hombre en política, como artífice del «gran *Leviathan*», y que a través de la creación y el acuerdo de un lenguaje político de reglas y definiciones, era capaz de ejecutar la abolición del estado de naturaleza e incorporarse a la sociedad. Por tanto el objeto de estudio de la filosofía política quedaba ahora acotado al tratamiento de reglas y definiciones<sup>28</sup>: «*La destreza en hacer y mantener los Estados descansa en ciertas normas, semejantes a las de la aritmética y la geometría, no, (como en el juego de tennis) en la práctica solamente: estas reglas, ni los hombres pobres tienen tiempo ni quienes tienen ocios suficientes han tenido la curiosidad o el método de encontrarlas*»<sup>29</sup>.

Hobbes pensaba del siguiente modo: debido a que el razonamiento humano, influido por sus prejuicios y librado a su subjetividad, no producía más que desacuerdo, la solución estaba, pues, en formalizar los razonamientos sobre asuntos políticos al modo del razonamiento geométrico, que producía verdades infalibles. Esto

gables para una mente como la de Hobbes, que éste se dispuso audazmente a aplicar al mundo político la misma premisa... En una era en que los hombres reclamaban "no solo paz, sino también verdad", Hobbes creía que, por primera vez, la filosofía política podía realmente traer tanto la verdad como la paz. Debido a los revolucionarios adelantos de la ciencia, los beneficios del conocimiento político válido eran ahora accesibles. La naturaleza política, en consecuencia, debía ser reordenada mediante una filosofía política que estuviera libre de influencias aristotélicas y escolásticas, y remodelada siguiendo los lineamientos de los modelos del pensamiento matemático y científico... La creencia de que el valor de la filosofía política podía ser medido por las adquisiciones en ciencia y matemática ha llegado a ser la carga peculiar del pensamiento político moderno... Lo asombroso de este intento es que se basaba en una concepción de la verdad, no como un fiel informe acerca de la "realidad" externa, sino como una construcción "arbitraria" de la mente humana...». *Ibid.*, pp. 260, 262, 263.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 264, 265 y 271.

<sup>29</sup> Hobbes, T. *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. (Traducción de Manuel Sánchez Sarto, Segunda edición en español, México, 1980, Segunda reimpresión, FCE Argentina, 1994). Cap. XX, p. 170.

haría de la política una ciencia objetiva en la cual se podría confiar. De este modo Hobbes creía que la política se fundaría en buenos cimientos<sup>30</sup>, pero al mismo tiempo reconocía que el lenguaje que estaba creando, preciso y científico, expresión de una razón libre de subjetividad y de impronta nominalista, se tornaba esotérico, con lo cual reconocía su renuncia al hecho de que el edificio de su filosofía política pudiera ser comprendido racionalmente en el mundo cotidiano. El hombre común tendría que habitar este edificio político bajo la forma de una imposición autoritaria, con lo cual el pobre ciudadano del mundo moderno, enajenado de su propio lenguaje, quedaba a merced de una elaboración científica de significados políticos que serían finalmente interpretados por un soberano absoluto, cuyo accionar se suponía (?) que buscaría siempre la paz y la seguridad de sus súbditos<sup>31</sup>:

*La naturaleza humana: una nueva antropología  
para una época distinta*

Hobbes parte de un análisis psicológico de la naturaleza humana, desde el cual deduce el derecho natural. No es casual que no sean pocos quienes sitúan a Hobbes como uno de los primeros psicólogos sociales de la historia. En el capítulo XIII del *Leviathan* se consagra a la realización de este análisis de la psiquis, agregando sobre el final del XVIII un párrafo respecto del egoísmo y las pasiones humanas que impiden al hombre poseer una ciencia (objetiva) del Estado, lo cual le permitiría asentir racionalmente respecto de los derechos del soberano.

El capítulo XIII se inicia con la declaración de igualdad de todos los hombres: «*la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él*»<sup>32</sup>. De esta igualdad inicial

30 Cfr. *Loc. cit.*

31 Cfr. Wolin, *Op. cit.*, pp. 265-281.

32 Hobbes, *Op. cit.*, Cap. XIII., p. 100.

se deriva una igualdad de esperanza, por lo cual ante la existencia de un mismo deseo hay en el hombre un peligro de mutua aniquilación. Hay una permanente situación de desconfianza, debido al miedo a la muerte violenta por parte de cualquier congénere, como así también al temor de perder lo que se posee. Esto no es otra cosa que el instinto de autoconservación. Tales sentimientos originan la voluntad de dominio: «ningún procedimiento tan razonable existe para que un hombre se proteja a sí mismo, como la anticipación, es decir, el dominar por medio de la fuerza o por la astucia a todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle»<sup>33</sup>. A esto debe agregarse (siguiendo el razonamiento hobbesiano) la carencia humana de voluntad para asociarse, de sociabilidad natural, lo cual Hobbes asienta en lo más recóndito de la profundidad de la psiquis humana, afirmando que entre los hombres no existe un placer por reunirse, pues nadie valora al otro como cada uno considera de sí mismo que sea justo. Esto constituye un signo de desprecio entre los hombres, quienes procuran contrarrestarlo atacándose entre sí, procurando la estimación de sus compañeros infligiéndoles algún daño. Resumiendo, habla Hobbes de tres causas de discordia: la competencia, la desconfianza y la gloria, defectos *naturales* que impulsan a los hombres a atacarse para lograr beneficios, seguridad y reputación, respectivamente, como saciamiento de tales ansias<sup>34</sup>. La consecuencia de todo esto ha de ser una natural apoliticidad del hombre, que en lugar de tender a reunirse lo llevará a atacarse entre sí. Tal es la condición del ser humano, la naturaleza de su psiquis, que mientras no exista un poder común que lo contenga, su estado natural es un estado de **guerra** de todos contra todos. Hobbes va más allá aun de una puntual definición del estado de guerra como simple actividad bélica, ya que lo asienta en una natural disposición psíquica<sup>35</sup>: «Porque la

33 *Ibid.*, Cap. XIII, p. 101.

34 *Ibid.*, Cap. XIII, pp. 101,102.

35 Aquí radica la clave de la diferencia fundamental con la concepción clásica de la política, teniendo en mente especialmente la noción de Aristóteles al entender al hombre como un animal político: *anthropos fsei politicòn zóon*.

*GUERRA no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente»*<sup>36</sup>.

Una vez asentado esto, Hobbes se lanza a enunciar las consecuencias sociales y económicas derivadas de su concepción de la naturaleza humana. En estado de guerra no hay industria, ni cultivo de la tierra, ni navegación, no existen la propiedad ni el dominio, como así tampoco queda posibilidad alguna para el arte, el cultivo de las letras, ni la existencia de una sociedad. Hobbes llega más lejos todavía, al afirmar que en tal estado de guerra no hay lugar para el juicio moral; en este contexto no hay lugar alguno para la construcción de la sociedad política a partir de una tendencia natural del hombre a reunirse, ya que tal volición debería estar basada en el conocimiento de lo que es moral, un afán de perfeccionamiento y la aspiración al sumo bien: *«la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales. Justicia e injusticia no son facultades ni del cuerpo ni del espíritu... Es natural también que en dicha condición no existan propiedad ni dominio, ni distinción entre tuyo y mío; sólo pertenece a cada uno lo que puede tomar, y sólo en tanto que puede conservarlo»*<sup>37</sup>. Y culmina Hobbes su descripción de la naturaleza humana señalando cuál es el único camino posible para evadirse de tal pesimista condición:

«... Todo ello puede afirmarse de esa miserable condición en que el hombre se encuentra por obra de la simple naturaleza, si bien tiene una cierta posibilidad de superar ese estado, en parte por sus pasiones, en parte por su razón.

Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida

36 «Por ello la noción del tiempo debe ser tenida en cuenta respecto a la naturaleza del clima. En efecto, así como la naturaleza del mal tiempo no radica en uno o dos chubascos, sino en la propensión a llover durante varios días, así la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo el tiempo restante es de paz». *Ibid.*, Cap. XIII, p. 102.

37 *Ibid.*, Cap. XIII, p. 104.

confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo. La razón sugiere adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso. Estas normas son las que, por otra parte, se llaman leyes de naturaleza: a ellas voy a referirme, más particularmente, en los dos capítulos siguientes»<sup>38</sup>.

Esta búsqueda de la paz mediante el consenso ha de ser el fundamento de la existencia del contrato. Este acuerdo sustantivo surge como una obligación para lograr la paz y evitar la muerte. Su resultado lógico necesario no ha de ser otro que una sociedad civil y política<sup>39</sup> de carácter artificial, a partir de una concepción de la naturaleza humana **sustancialmente** diferente de la que había tenido vigencia hasta esa época, y que había alcanzado a ser entrevista durante el siglo anterior por Maquiavelo y, pocas décadas atrás, por Grocio.

La noción hobbesiana de una sociedad artificial nos recuerda la de los sofistas, «filósofos», entre paréntesis, a quienes recordamos por su escepticismo, antiteoreticismo y convencionalismo, quienes minimizaron el papel de la historia en la formación de la sociedad política, concluyendo en una concepción que en su momento, en forma incipiente, ya anticipaba la solución hobbesiana y del resto del contractualismo moderno<sup>40</sup>.

38 *Ibid.*, Cap. XIII, pp. 104,105.

39 Es interesante ver cómo a partir de Hobbes y hasta llegar a Hegel el acento se pondrá en uno o en otro aspecto, pero confundiéndolos. Hegel, animado por una nostalgia de la perdida sociabilidad natural (política) que predominaba en el mundo griego, habrá de desenmascarar tal confusión, afirmando cómo a partir de la modernidad el significado de la sociedad fue reduciéndose a su aspecto civil, en desmedro de lo político, salvo en Rousseau, quien aún confundiéndolos creyó acentuar más el carácter político de la sociedad, mirando de reojo la finalidad clásica de la sociedad, pero despojándola de toda significación religiosa, acorde al espíritu de su época. Hegel intentará dar solución a la mentada confusión estableciendo una separación entre la esfera de lo civil y de lo político, en donde queden salvaguardados ambos intereses, los cuales no dejaban de ser inherentes a la condición humana.

40 «Los sofistas, y después Hobbes, Spinoza y Rousseau, concebían la constitución de la sociedad siguiendo un orden histórico-genético: 1.º, los individuos aislados; 2.º, la sociedad familiar; 3.º, simultáneamente el estado "natural" de guerra de todos contra todos; 4.º, el establecimiento de un pacto (*nómos*), por el cual los individuos

Hobbes, además de suprimir la autoridad de la historia <sup>41</sup>, suprime también la de Aristóteles, tomando abierta posición en su contra al oponer su hipótesis del *homo homini lupus* a la aristotélica del hombre *naturaliter social*, y hace tabla rasa de las opiniones que lo precedieron, construyendo una política sobre bases sólidas a partir del estudio de la naturaleza humana, sus necesidades y el modo de satisfacerlas. Su concepto de naturaleza une al hombre con el mundo y permite al pensamiento y la acción humanos obrar sobre éste, conociendo y respetando sus leyes sin recurrir a la Revelación ni a las enseñanzas de las iglesias. Un siglo más tarde, los filósofos de la Ilustración dejarán esto bien en claro, al intentar reemplazar la moral religiosa por el conocimiento de las leyes de la naturaleza.

«Aquí sólo importa la fundación del orden político sin apelar a principios religiosos, lo cual es particularmente importante para Hobbes, quien critica la pretensión de los diversos grupos religiosos de justificar su combate por llegar al poder en Inglaterra empleando argumentos tomados de las escrituras y de la fe religiosa» <sup>42</sup>.

particulares ceden voluntariamente sus derechos "naturales" y se agrupan bajo una autoridad, con lo cual queda constituida la sociedad. De ese pacto brota la ley, la cual tiene su fuente en la libre voluntad de los que la instituyen. Así, pues, tanto la sociedad como la ley y el derecho tienen un origen extrínseco y violento respecto de la naturaleza. El pensamiento de Aristóteles es más sutil y más profundo. La sociedad brota de la misma naturaleza humana, no como una cosa violenta y obligada, sino natural». Fraile, G. *Historia de la filosofía*, t. I, Grecia y Roma, p. 539.

<sup>41</sup> «Cuando se comprende al contrato social como la más alta expresión de creatividad política, es más fácil evaluar el enorme influjo que tuvo sobre los escritores de los siglos XVII y XVIII. El elemento de acuerdo voluntario ha sido tomado con demasiada frecuencia como el significado total del contrato. Si recordamos que el contrato fue posibilitado en primer lugar por un acto previo de emancipación imaginaria que abolió tanto el presente como el pasado, podremos captar mejor el entusiasmo que suscitó. A este respecto, Paine y Jefferson en Estados Unidos y los escritores revolucionarios franceses fueron fieles ecos de Hobbes, al insistir en que cada generación se considerara con derecho a recrear la sociedad como le pareciera adecuado. Esto no era sino aceptar la afirmación de Hobbes, según la cual el hombre podía convertirse en el creador de significados para el universo político». Wolin, *Op. cit.*, p. 266.

<sup>42</sup> Touraine, *Op. cit.*, p. 24.

*Estado de naturaleza Vs. Estado político*

En resumidas cuentas, Hobbes inicia su filosofía política a partir de la contraposición entre estados natural y político. El hombre es originariamente malo por naturaleza. Sin mentar el tema del pecado original, Hobbes afirma que la actitud natural del hombre hacia sus congéneres es de guerra. Esto es así a causa del individualismo y el egoísmo que es connatural al ser humano. En este punto radica el fundamento de la oposición hobbesiana al paradigma griego aristotélico del hombre, como un «animal político» por naturaleza. En esto Hobbes es pionero en la modernidad y su pensamiento habrá de tener amplia influencia.

En toda la modernidad, lo que se pretende es construir un modelo de sociedad al cual se aspira en función de determinados conceptos básicos, de los cuales se infieren normas de conducta que realizan los ideales que cada uno tiene para el logro de la convivencia. Recordamos que en el esquema iusnaturalista moderno esta idea genérica de modelo político que se pretende tenga validez universal se articula a través de tres momentos, correlativos en secuencia temporal: 1.º, un momento inicial u originario, prepolítico, que es el estado natural o de naturaleza; 2.º, el pasaje de este estado a un tercer momento, a partir del pacto o contrato social; 3.º, la instancia final en que se ha formado la sociedad política. El punto firme de toda la teoría aparece recién aquí. En función de este ideal de sociedad política es que cada uno de los filósofos políticos de la época condicionan al primero de los momentos. Este se construye como ficción racionalizada en función del momento final de la sociedad política, que es propuesto como un momento racional. No es el resultado de una investigación empírica ni tiene sentido que lo sea, porque se está en el terreno de la prescripción y no de la descripción. Hobbes y el resto de los modernos razonan así: «de qué premisas tengo que inferir mi modelo para presentarlo como racional», en consecuencia se construye otro, previo, denominado «estado de naturaleza», como la ficción más adecuada para luego poder presentar como racional la sociedad política propuesta que lo ha de superar. Lo firme aquí es que tiene que haber

una cesura<sup>43</sup> entre lo pre-político y lo político. Esta cesura, propia de la modernidad, es el «pacto», que se constituye en un axioma indiscutible. El momento previo a éste cada uno lo pinta como quiere, ya que es una ficción que sirve para construir un modelo. Para el pensamiento clásico existía una entidad entre «ser» y «deber ser». Para los modernos, a pesar del intento de inferir el «deber ser» de alguna realidad objetiva, no hay posibilidad alguna de lograrlo, puesto que para la modernidad lo único que hay firme es la voluntad, que está asentada sobre la nada. La conciencia moderna derrumba tanto material que luego no se puede construir objetividad alguna que le sirva de sustituto a la vieja objetividad derrumbada. Así, la política queda sin fundamento. La herencia del pensamiento moderno es la política sin fundamento.

Cuando uno se pregunta: ¿de dónde surge el «deber ser»? cada uno responde a su manera. Hobbes, por ejemplo, enuncia su teoría afirmando que ese «deber ser» surge a partir de qué es lo que conviene hacer si no queremos ser ultimados.

Se puede decir que la ruptura con el modelo político clásico arranca a partir del capítulo XIII del *Leviathan*. La primera afirmación fuerte de Hobbes es la cuestión de la igualdad natural. Nadie puede escapar del temor a ser asesinado, la naturaleza no nos ha hecho suficientemente diferentes como para que nuestra superioridad física nos prevenga de sufrir muerte violenta por parte del congénere. Todo el pensamiento de Hobbes está impregnado de esta cuestión. El miedo

43 «En el modelo teórico-político de Hobbes, el paso de la condición original, natural, a la condición final, política, está concebido al contrario como un verdadero y propio salto cualitativo, una metátesis eis allo génos, más aún, como paso de una cierta condición radicalmente opuesta, de la absoluta dispersión y disgregación de la multitud a la unión en el Estado. Precisamente por esto no se puede hablar de un proceso natural, el paso no sobreviene por naturaleza sino al contrario por convención, o sea a través de un acto voluntario, el pacto social, que produce una realidad completamente nueva y no-natural: la "gran máquina" del Estado o, según otra célebre definición de Hobbes, el gran "hombre artificial", de cuya construcción los pequeños hombres naturales, y naturalmente insociables, son al mismo tiempo los materiales y los artífices (Cfr. T. Hobbes, *Leviatán*, Introducción, p. 4)». Bobbio y Bovero, *Origen y fundamentos del poder político*, pp. 106-108.

a la muerte violenta es prueba de la igualdad natural de los hombres y esto, junto al derecho natural a todas las cosas, resulta decisivo en el proceso de construcción del Estado.

En Grecia, en cambio, había una desigualdad natural, que se daba por la existencia de una sociedad esclavista y la inferioridad de la mujer. La sociabilidad natural no corría riesgos ni se temía la muerte, porque el esclavo o la mujer serían siempre protegidos por su dueño. Las jerarquías bien marcadas eliminaban el temor. Esto debe ser interpretado también a la luz del determinismo y el tragicismo griegos (muy marcados en los estoicos), que provocaban el inmovilismo.

En el capítulo XIV del *Leviathan*, se explaya sobre el derecho de naturaleza, *ius naturale*, y presenta otros conceptos centrales en su pensamiento político, a saber, los siguientes:

*Libertad*: que define como la ausencia de impedimentos externos que con frecuencia reducen su poder<sup>44</sup>.

*Ley de naturaleza*: que prohíbe al hombre autodestruírse o dejar de preservar su vida<sup>45</sup>. De aquí se deducen las dos primeras leyes naturales, que consisten en el esfuerzo por lograr la paz y la renuncia del derecho natural a todas las cosas, *ius in omnia*, incluyendo en esta última una especie de «regla de oro» extraída del Evangelio, que ordena hacer uso de la libertad frente a los demás en la misma medida en que a éstos se le concede con respecto a él mismo<sup>46</sup>.

Luego de dar otras definiciones acerca de qué entiende por «obligación», «deber», «renuncia a derechos», etc., se ocupa de lo que ha de ser el sostén de toda su teoría política: el **contrato**, que define así: «*la mutua transferencia de derechos es lo que los hombres llaman CONTRATO*»<sup>47</sup>.

44 Cfr. Hobbes, *Op. cit.*, Cap. XIV, p. 106.

45 Cfr. *Loc. cit.*

46 *Ibid.*, Cap. XIV, pp. 107,108.

47 Cfr. *Ibid.*, Cap. XIV, p. 109. «Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituída por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: "autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferireis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera"». *Ibid.*, Cap. XVII, p. 141.

*Caracterización del pacto o contrato*<sup>48</sup>

Así como la ciencia es un sistema arbitrario de signos, lo mismo sucede con el contrato. Hay una racionalidad vinculante entre los contendientes (quizás sea la única en el estado natural), la que los lleva a renunciar a sus propios credos y a pactar para no dañarse. La única forma, según Hobbes, de conservar el propio ser es nombrando un garante de la paz, que será el soberano, el juez imparcial, cuyo derecho es ser obedecido por todos y su obligación es mantener, a cualquier precio, la paz. El soberano se impone por consenso entre los súbditos, quienes, por la segunda ley de la naturaleza, deciden autolimitarse. Se trata de una ley que es pre-política y si bien es natural también lo es racional, porque consiste en una toma de conciencia del alcance de la propia libertad<sup>49</sup>. Si yo entiendo que mi libertad termina donde comienza la de los demás, accederé a la racionalidad de la noción de la libertad, entendida ésta como «libertad negativa», propia de la mentalidad moderna.

48 «La primera derivación de la legitimidad gubernamental del consenso con base en el derecho natural se atribuye generalmente a Occam (c. 1300-1349)... Los nominalistas, entre ellos Occam, habían ensalzado el libre albedrío humano junto con el de Dios... La idea del consentimiento como fuente de la autoridad legítima implica una voluntad que se expresa políticamente. Pero el consentimiento puede variar sobre dos ejes. Primero, el consentimiento puede ser dado en forma individual o corporativa. Segundo, el consentimiento a un gobierno puede ser otorgado de una vez por todas o bien de manera periódica y condicional, en cuyo caso puede ser retirado (o no) de acuerdo con la opinión de los ciudadanos sobre la calidad de la actuación gubernamental. Para la mayoría de los pensadores que se habían ocupado anteriormente del consentimiento, éste era un acto corporativo de la comunidad y había sido dado en el pasado. (Sigmund, *Natural Law*, pp. 76,84). La originalidad de Hobbes y Locke consistió en dar importancia al consentimiento del individuo». José Guilherme Merquior, *Op. cit.*, pp. 40,41.

49 Resulta contradictorio cómo Hobbes debe recurrir a las leyes de naturaleza para fundamentar la racionalidad de: 1.º, buscar la paz, pero prepararse para la guerra; 2.º, autolimitarse y 3.º, respetar los pactos. Una explicación hobbesiana dirá que la ley natural no es cumplida en el estado de naturaleza. De modo que es un estado superior a éste, aunque tampoco es un estado político. La fundamentación de la ley natural es una clara señal del secularismo moderno; fue puesta por Dios, sí, pero desde lejos y hace mucho tiempo.

La autolimitación como fundamento de la sociabilidad (no natural) deviene en Estado político porque, siendo ley, es un mandato. Esta fuerza obligatoria que Hobbes le atribuye a la ley está hablando a las claras de que, según él la sociabilidad nunca puede ser natural, que el hombre jamás tiende hacia el bien ni busca la ayuda mutua, por lo tanto, el paradigma clásico ya no tiene más vigencia<sup>50</sup>. Esta sociabilidad no-natural moderna nunca coincidirá con la sociabilidad de los antiguos, porque esta última era una sociabilidad positiva, en tanto la de los modernos, es negativa; se produce por temor al enemigo y no por amor al prójimo. Esto mismo puede notarse luego en la ética kantiana, con su Imperativo Categórico: «no hacer algo para que no nos hagan algo similar a nosotros y seamos perjudicados con ello». Hobbes reivindica la obediencia a través de su concepto de ley y constitucionalidad. La sociedad debe regirse por leyes (escritas en lo posible); esto es así debido a la irrupción en la mentalidad moderna del concepto de «subjetividad», que resulta nociva para el mantenimiento de una sociedad estable. La existencia de la ley permitirá una cierta objetividad en la regulación de las acciones políticas. De lo contrario sería un caos. También esto es producto de la autonomía moral moderna.

Lo revolucionario de la política de Hobbes es que somos nosotros mismos quienes nos autolimitamos. Todavía no apareció el Estado, pero ya no estamos en el estado de naturaleza. La conciencia de la necesidad de la existencia del Estado es una situación pre-política

50 Cfr. Aristóteles, *Op. cit.*, Libro I, cap. 1, p. 536. A partir de la sociabilidad natural de las abejas y de las hormigas, explicando en qué consiste su naturaleza, Hobbes intenta demostrar cómo no es posible tal aptitud en el hombre. Para ello enumera seis razones que atañen a la esencia del hombre en contraposición con el modo de existencia de esas pequeñas criaturas. Finalmente, de esta imposibilidad de sociabilidad natural en el hombre, Hobbes deduce la necesidad del surgimiento del Estado, el LEVIATÁN: «Por último, la buena inteligencia de esas criaturas es natural; la de los hombres lo es solamente por pacto, es decir, de modo artificial. No es extraño, por consiguiente, que, (aparte del pacto) se requiera algo más que haga su convenio constante y obligatorio; ese algo es un poder común que los mantenga a raya y dirija sus acciones hacia el beneficio colectivo». Hobbes, *Op. cit.*, Cap. XVII, p. 140.

que da origen al Estado. Provoca la racionalidad que origina al Estado. Este gesto de la voluntad que se propone autolimitarse ya no está inscripto en el cosmos, no viene desde «arriba». Tampoco de un «deber ser» religioso moral, originado en la bondad del alma que quiere lo bueno por sí, por tendencia hacia el bien. Se origina en una toma de conciencia de que hay que autolimitarse para seguir viviendo, no sufrir, poseer cosas, etc. De aquí surge, luego, el contrato. En esto Hobbes es absolutamente moderno. Por supuesto que ese contrato debe sostenerse en algo firme, no menos que en la fuerza de la espada. De no existir un fuerte poder blandiendo una espada, el pacto podría ser roto en cualquier momento<sup>51</sup>. El pacto funciona por voluntad de las partes, quienes depositan su cumplimiento en un garante<sup>52</sup>. Este garante será el juez imparcial. Así aparece el soberano, quien es depositario para siempre del poder de los contratantes y éstos le juran obediencia a cambio de una única obligación por parte del garante: mantener la paz. De este modo el pueblo, cediendo todo su poder a un soberano absoluto, adquiere su derecho a gozar de la paz. Así aparece el soberano: cuando todos se autolimitan hay alguien que no lo hace, y ese es el soberano. Todos los pactantes saben, de antemano, que hay uno que no se va a autolimitar.

Una vez establecida la existencia del soberano, el garante de la paz, será posible hablar de propiedad, porque las garantías que ofrece el soberano permiten poder decir con sentido que algo «sea mío o

51 Cfr. *Ibid.*, Cap. XVII, pp. 137,138.

52 «... la multitud así unida en una persona se denomina ESTADO, en latín CIVITAS. Esta es la generación de aquel gran LEVIATÁN, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel "dios mortal", al cual debemos, bajo el "Dios inmortal", nuestra paz y nuestra defensa. Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero. Y en ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: "una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común". El titular de esta persona se denomina SOBERANO, y se dice que tiene "poder soberano"; cada uno de los que le rodean es SÚBDITO SUYO». *Ibid.*, Cap. XVII, p. 141.

tuyo». En el estado de naturaleza esto es imposible, todo es de todos. Para Hobbes, donde no hay soberano no hay propiedad <sup>53</sup>.

### *Soberanía absoluta, ética, religión y tolerancia*

De la mano de la intención hobbesiana de construir una sociedad política al modo geométrico, viene su inconvencible creencia de que sociedad, ética, política y religión son inseparables y existen en tanto y en cuanto subsiste la sociedad política organizada. Esto se percibe ya desde la descripción dicotómica de los dos estados del hombre. En el primero, el de naturaleza, no hay moral y la condición del hombre (*homo homine lupus*) es la apoliticidad. Una vez que ingresa, mediante el pacto, en la sociedad política, el hombre adquiere una moral, que no es más que una moral o ética de Estado. En el estado de naturaleza vivía bajo el influjo de las pasiones, en el Estado político o civil (Hobbes los confunde), se rige por la razón, que le ordena respetar las leyes y mantener la paz a fin de lograr su seguridad. Antes de su ingreso en la sociedad el hombre no es punible moralmente (ni de ningún otro modo), porque la única regla es el desorden y el estado de guerra de todos contra todos. Reinan la fuerza, la violencia y la anarquía. En razón de su sistema mecanicista no hay lugar para la moral privada en el estado de naturaleza, lo que ocurre en el fuero interno no importa. Tampoco existe un ámbito para la moral privada en la sociedad política, pues ésta se autorregula mediante un sistema de reglas, cuya racionalidad ética se reduce a la no-contradicción <sup>54</sup>. Su destino no era mejorar la moralidad de los pactantes, sino que «la naturaleza de las reglas constituía un notable paralelo con la teoría de Hobbes sobre la verdad como propiedad lingüística». Reglas que no hacían referencia alguna a la naturaleza de las

53 Cfr. *Ibid.*, Caps. XV y XVIII, pp. 118, 119, 146, 147.

54 «En un sistema de reglas, la racionalidad no tenía nada de la cualidad trascendente de la "razón correcta". Racionalidad equivalía, en cambio, a coherencia o no contradicción». Wolin, *Op. cit.*, p. 285.

cosas, ni al ser de la moralidad; apenas prescribían cómo debía actuar el ciudadano a fin de cumplir con el objetivo para el cual fue instaurada la sociedad, «*la aplicación de las reglas apuntaba a educar, no al hombre total, sino a una sola faceta de él*»<sup>55</sup>. Si un campo de la actividad humana no quedaba cubierto por la ley civil, entonces se dejaba al súbdito libertad completa de obrar a discreción<sup>56</sup>, y en esto Hobbes se muestra como antecesor del pensamiento liberal, al dejar sustanciales áreas de la actividad, susceptibles de enjuiciamiento moral, libradas al arbitrio individual, arbitrio que será más o menos contenido, según lo que afirma en el cap. XXI, por el soberano que esté de turno. Es decir, en definitiva, que la moral se reduce a un mero convencionalismo variable según la persona que la juzgue, la época y el lugar en que se desarrolle. El exceso de tolerancia en ciertos aspectos, en algunas personas, puede ocasionar la imputación de ciertas libertades y derechos en otras.

Su absolutismo lo lleva a absolver al soberano, o quien detente la soberanía, de todo juicio moral. El principio maquiavélico sostiene todo su accionar; siempre que con ello sirva al fin de mantener la paz, el soberano puede cometer delitos, pero como dispone de «fueros», es imputable, penal, cívica y moralmente. Esto último basado más bien en el hecho de la igualdad establecida entre ética y ley. Como en el caso de la crítica, cualquier ciudadano, particularmente, a nivel intramuros, y siempre que ello no lo lleve a alterar la paz establecida, puede asignarle juicios morales al accionar de su soberano, lo que no puede hacer es salir a la calle a gritarlo. A esto debe sumarse la transferencia de derechos naturales de los pactantes al soberano a partir de la constitución de la sociedad. La paz, la seguridad individual es lo único que los pactantes obtienen a cambio de esta trans-

55 *Ibid.*, p. 285.

56 «En cuanto a las otras libertades dependen del silencio de la ley. En los casos en que el soberano no ha prescrito una norma, el súbdito tiene libertad de hacer o de omitir, de acuerdo con su propia discreción. Por esta causa, semejante libertad es en algunos sitios mayor, y en otros más pequeña, en algunos tiempos más y en otros menos, según consideren más conveniente quienes tienen la soberanía». Hobbes, *Op. cit.*, Cap. XXI, p. 179.

ferencia voluntaria de derechos. A todo esto se agrega algo que es más cuestionable aún en su teoría, se trata de la introducción de la premisa del temor como justificación de esta entrega voluntaria de derechos. Moralmente hablando, podemos decir que se produce una especie de autoenajenación de la voluntad, que es canjeada por otro valor, que es la paz, la seguridad. ¿Realmente, es tan importante la paz como para entregar tanto a cambio de ella? Después de todo es factible también pensar que ese temor radical, una vez sellado el pacto hobbesiano, se transfiere a otro objeto que puede llegar a inspirar un temor mayor aún que el primero: «*Se mantenía el "temor mutuo y común" que infectaba las relaciones del hombre en el estado de naturaleza y destruía todo sentido de hermandad. Ahora, no obstante, el objeto de temor se institucionalizaba en el soberano. La sociedad no señalaba la abolición del temor, sino el reemplazo de un temor difuso en general por uno determinado*»<sup>57</sup>.

El fin hacia el que apuntaba Hobbes nos habla a las claras de que él pretendía perfeccionar la sociedad, pero dejando al hombre, la materia prima, intacto. Es más, en su creación de una teoría de la sociedad, hasta explotaba los defectos de ese hombre concebido tan pesimistamente. Pero si la sociedad no lograba perfeccionar al hombre, tampoco podría hacerlo la religión, ya que ésta no era más que una «religión de Estado». Es decir, el soberano lo era del Estado y también como el representante de Dios en la tierra. Este hecho tenía, básicamente dos factores causales: uno era el objetivo de «*liberar al Estado de la tutoría de la Iglesia*», y el otro el ya mencionado inconveniente de la división de poderes, en este caso la coexistencia de dos poderes, el civil y el religioso<sup>58</sup>. En el cap. XII del *Leviatán*, inspirado en la problemática de las tremendas controversias sectarias que conoció muy bien, se explaya en sus críticas hacia el uso político que durante siglos se hizo de la religión, consignando sus simpatías por el modelo religioso estatal romano. Todo esto conducía en la socie-

57 Wolin, *Op. cit.*, p. 291.

58 Iring Fetscher, *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia*. (Barcelona, Editorial Gedisa, 1994), p. 59.

dad hobbesiana al ejercicio de una «autoritaria tolerancia», por llamarlo así, aunque suene contradictorio, porque si bien se autorizaba el culto por parte de los ciudadanos, éstos tenían que rendirlo bajo la forma dispuesta por el Estado. Es una tolerancia escasa, que apenas queda en pie debido al hecho de que el Estado hobbesiano no se trata de una entidad atea o antirreligiosa, pero esta mínima tolerancia queda cuasi borrada en beneficio de una uniformidad de culto establecida por el Estado.

«Ahora bien, si consideramos que un Estado es una persona, debe rendir también a Dios una veneración, la cual se realiza cuando el Estado ordena que sea manifestada públicamente por los hombres privados. Este es el culto público, cuya peculiaridad consiste en ser *uniforme*, ya que las acciones que se hacen de modo diferente, por hombres distintos no puede decirse que sean actos de pública veneración. Por tanto, cuando se permiten diversas clases de culto, procedentes de las distintas religiones de los particulares no puede decirse que exista un culto público, ni que el Estado tenga una religión, en absoluto... Y como las palabras (y, por consiguiente, los atributos de Dios) tienen su significación por convencionalismo y acuerdo entre los hombres,... resulta que aquellos atributos que el soberano ordena, en el culto a Dios, como signos de honor, deben ser tomados y usados como tales, por los particulares, en su culto público... Pero como existe un infinito número de actos y gestos de naturaleza indiferente, aquellos que el Estado ordena para ser pública y universalmente autorizados, como signos de honor y parte del culto de Dios, deben ser admitidos y usados como tales por los súbditos...»<sup>59</sup>.

La profesión de fe de la razón privada, dice Hobbes, debe someterse a la razón pública, quien a su juicio, «sólo puede ser el soberano estatal (el "dios mortal")», pero al soberano «por poderoso que sea» le es

59 Hobbes, *Leviatán*, Cap. XXXI, pp. 301,302.

imposible controlar al religioso en la interioridad de su fe, en su corazón<sup>60</sup>. Nuevamente nos hallamos ante la presencia de un nuevo dualismo, en este caso religioso, ya que un devoto de una religión particular podrá rendir culto sólo en su fuero interno; en lo exterior deberá manejarse de acuerdo a las pautas de la religiosidad estatal. Pero en todo caso, es justo afirmar que Hobbes no intenta sacar mayor provecho de su religión «oficializada», más que como medio de evitar lo antes señalado. Wolin, completando esta idea, dice que esto se debía a su incapacidad para evaluar a la religión de otro modo que no fuera el político<sup>61</sup>.

Una vez deducida y justificada la religión de Estado, queda, por consiguiente, sentada la base para que ninguna iglesia o religión alguna pueda dictaminar qué es moral y qué no, ya que de esto sólo se encargará el Estado, cuyo jefe lo es también de la Iglesia. Se produce de este modo en Hobbes una inversión de la relación anterior: en su teoría política la Iglesia no posee independencia del Estado, y con esto hemos arribado prácticamente a la consumación, en sus efectos más pragmáticos, del paradigma hobbesiano de la política, algo que ya no se abandonará en toda la modernidad.

### 3.ª PARTE: LA FILOSOFÍA POLÍTICA POSTHOBBSIANA

En forma más que breve repasaremos algunas nociones de la filosofía política de los restantes grandes de la modernidad en este ámbito del conocimiento, como lo fueron John Locke y Jean J.

60 Fetscher, *Op. cit.*, p. 77.

61 «Casi todos los autores anteriores habían estado de acuerdo en que la religión podía contribuir a la unidad política solo si se la interiorizaba como determinante básico del pensamiento y acción humanos. Esto no influyó en Hobbes porque era incapaz de evaluar la religión en ningún otro plano que no fuera el político... El resultado fue convertir la religión, de principio sustantivo que invadía las más profundas intimidades de la vida humana, en principio formal de conformidad externa, que afectaba solamente al comportamiento público y no penetraba en el recinto interior de la mente». Wolin, *Op. cit.*, p. 292.

Rousseau, a fin de establecer qué elementos del paradigma político hobbesiano, quedan en pie como legado de la filosofía política moderna.

En primera instancia es de destacar que tanto Locke como Rousseau asumen el hecho que da origen a la vida en sociedad, a saber, el establecimiento y puesta en vigencia del **contrato social**. Pero ambos, a diferencia de su predecesor, se nos presentan con un ropaje democrático, estableciendo en el primer caso límites antes inexistentes en la soberanía y una reducción en sus funciones, y, en el segundo, un papel sustancialmente mayor de la voluntad popular (general) en el ejercicio de la soberanía y del poder.

#### EL CONTRATO COMO BASE DE UN «ESTADO MÍNIMO»

A Locke no le interesa tocar demasiado el estado de naturaleza, aunque sabe perfectamente que éste no es el lugar para el pleno ejercicio de una vida ordenada en sociedad. Por ejemplo, los derechos de propiedad están ya establecidos en el estado de naturaleza<sup>62</sup>. Pero como en él se vive de una manera insegura, el Estado, originado en el consentimiento mutuo de los pactantes, tiene como función primordial establecer los medios para su seguridad. En el estado natural los hombres son iguales ante sí y están regidos por la ley natural que obliga a todos por igual, pero en tal estado la vida resulta incompleta, debido a *«nuestra incapacidad para proporcionarnos, por nosotros solos, las cosas necesarias para vivir conforme a nuestra dignidad humana y de acuerdo con nuestra apetencia natural»*<sup>63</sup>. Más adelante Locke afirma que, si bien el hombre goza de privilegios en su estado natural, prefiere vivir en sociedad política, debido a la gran cantidad de inconvenientes a los que estaría expuesto de no hacerlo. En algún momento, por plena voluntad, los hombres deciden pactar e ingresar en sociedad, nombrando *«un juez reconocido e imparcial, con autoridad para resol-*

62 Cfr. John Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil* (Bs. As., Aguilar), 24-28, pp. 24 y ss.

63 *Ibid.*, 15, p. 13.

ver todas las diferencias, de acuerdo con la ley establecida»<sup>64</sup>. El pacto social se manifiesta renunciando a la búsqueda de ventajas personales y a la libertad de que disponían en el estado anterior; se trata de un procedimiento justo «puesto que todos los demás miembros renuncian igualmente»<sup>65</sup>. Todo ello en aras de «conseguir la paz, la seguridad y el bien de la población»<sup>66</sup>. En Locke se produce una reducción del contractualismo respecto de la autolimitación, por varias razones. Entre ellas, la fundamental, es que el Estado que se impone para sostener la paz tiene muchas menos atribuciones. Es el típico Estado mínimo. Existe sólo para garantizar la propiedad de los contratantes. A esto deben sumarse otras diferencias frente a la posición de Hobbes, una de ellas fundamental en la constitución del Estado moderno, como lo es el hecho de la división de poderes, entre los cuales tiene prioridad el legislativo, que permite el control mutuo, y también el derecho a la insurrección contra el tirano.

En síntesis, se impone en Locke la interpretación de que el estado natural, siendo originariamente bueno, debe ser evitado y superado a través de la sociedad civil mediante un pacto<sup>67</sup>, ya que no todos los hombres pueden vivir conforme a la ley que fue grabada en sus corazones y que les impele a buscar el bien sin dañarse unos a otros: «... De no ser por la corrupción y perversidad de hombres degenerados, no haría falta ninguna otra (sociedad), no sería necesario que los hom-

64 *Ibid.*, 125, p. 94.

65 *Ibid.*, 125-131, pp. 94-97.

66 *Ibid.*, 131, p. 97.

67 «Siendo, según se ha dicho ya, los hombres iguales e independientes por naturaleza, ninguno de ellos puede ser arrancado de esa situación y sometido al poder político de otros sin que medie su propio consentimiento. Este se otorga mediante convenio hecho con otros hombres de juntarse e integrarse en una comunidad destinada a permitirles una vida cómoda, segura y pacífica de unos con otros, en el disfrute tranquilo de sus bienes propios, y una salvaguardia mayor contra cualquiera que no pertenezca a esa comunidad... Una vez que un determinado número de hombres ha consentido en constituir una comunidad o gobierno, quedan desde ese mismo momento conjuntados y forman un solo cuerpo político, dentro del cual la mayoría tiene el derecho de regir y de obligar a todos». *Ibid.*, 95, p. 73.

bres se apartaran de esta grande y natural comunidad combinándose, por acuerdos positivos, en asociaciones más pequeñas y divididas»<sup>68</sup>. Pero queda claro que el estado de naturaleza, según Locke, no es un estado de guerra de todos contra todos<sup>69</sup>. Es como decir, en resumidas cuentas, que mientras que en Hobbes el Estado existe como remedio para todos, en Locke existe para todos, pero a causa de algunos. En el parágrafo 94 de su *Ensayo sobre el gobierno civil*, finalmente, deja Locke en claro, en cuanto a esto, la barbaridad que constituye afirmar que ambos estados, natural y civil, puedan ser confundidos como cosa idéntica<sup>70</sup>.

#### ROUSSEAU: EL PACTO PERFECCIONA LA BONDAD NATURAL ORIGINARIA

Rousseau reconoce dos grandes deudas contraídas con el filósofo de Malmesbury, el principio de la indivisibilidad del poder soberano y su fundamento, el contrato social, que le otorga validez y legalidad jurídica. Rousseau transforma el Leviathan hobbesiano en un «yo común», la voluntad general<sup>71</sup>. La gran diferencia entre ambos

68 *Second Treatise*, 128; *Works*, vol. V, págs. 224, 248; citado por Wolin, *Op. cit.*, p. 329.

69 Locke, *Op. cit.*, 19, p. 16

70 Cfr. *Ibid.*, pp. 70-72.

71 «La validez de la tesis de Hobbes fue reconocida explícitamente por Rousseau: "De todos los autores cristianos el filósofo Hobbes es el único que haya visto el mal y el remedio. Que haya osado proponer la reunión de las dos cabezas del águila y reconducir toda cosa a la unidad política, sin la cual jamás Estado o gobierno alguno serán bien constituidos" (C.S., IV, VIII, p. 341). El principio de unidad política para Rousseau descende directamente del contrato social que crea un cuerpo político único con una sola voluntad (general) y con una sola fuerza (pública), unidas en la autoridad soberana: "la autoridad soberana es simple y única, y no puede dividirse sin destruirla" (C.S., III, XIII, p. 321). El contrato social unifica a los individuos y los transforma en partes del nuevo sujeto colectivo, yo común, cuyos derechos soberanos derivan de la renuncia de los particulares a sus derechos originales. Los derechos soberanos, por definición, residen en una sola persona (colectiva) y son indivisibles...». José F. Fernández Santillán, *Hobbes y Rousseau* (México, FCE, 1992), p. 151.

está en su antropología<sup>72</sup> y en la forma en que se plasma el poder. Rousseau será una especie de «Hobbes en clave democrática»:

«... dado que la comunidad de Hobbes había renunciado a su unidad, ahora se debía situar a ésta en la voluntad unificada del soberano. La teoría política occidental tuvo que esperar a Rousseau, quien se dedicó a unir lo que Hobbes había separado cuidadosamente: Rousseau volvió a rescatar la idea anterior de una comunidad como asociación corporativa, asignándole luego la unidad de voluntad asociada al soberano hobbesiano: comunidad y voluntad pública eran lo mismo»<sup>73</sup>.

En Rousseau se produce una inversión del paradigma antropológico hobbesiano, puesto que hay un estado natural bueno, un paraíso sin pecado, diríamos en términos bíblicos, y una corrupción de este estado a partir de la sociedad política. El mal le llega al hombre desde fuera. El hombre nace bueno, porque el estado de naturaleza es bueno, pero la sociedad lo corrompe. Esta corrupción proviene de la desigualdad que se produce en la sociedad. De allí la necesidad de fundar una sociedad nueva a partir de un «contrato social» entre las partes, donde haya un primado de la «voluntad general»<sup>74</sup>, principio capaz de eliminar la desigualdad. Para Rousseau los valores

72 Cfr. *Ibid.*, pp. 111-124. En este punto, el de la cuestión antropológica, la diferencia es crucial entre Hobbes y Rousseau y sitúa a este último en un grado más alto de secularización del pensamiento político y social: «La diferencia radical entre los dos sistemas filosóficos había sido puesta en evidencia por Diderot en su escrito "Hobbismo", publicado en la Enciclopedia francesa: "La filosofía del señor Rousseau de Ginebra es casi lo contrario de la de Hobbes; uno cree que el hombre es por naturaleza bueno, el otro que es malo. Según el filósofo de Ginebra, el estado de naturaleza es un estado de paz; según el filósofo de Malmesbury, es un estado de guerra. Si se cree a Hobbes han sido las leyes y la formación de la sociedad lo que ha hecho al hombre mejor, y, si se cree a Rousseau, éstas lo han hecho depravado"». (Diderot, *Scritti politici*, a cargo de F. Díaz, «Classici della politica», colección dirigida por L. Firpo, Ed. Utet, Turín, 1969, p. 642). *Ibid.*, p. 116.

73 Wolin, *Op. cit.*, p. 295.

74 Cfr. Jean J. Rousseau, *El contrato social* (Buenos Aires, Editorial Tor), pp. 17, 18, 27, 28, 113-115.

fundamentales son la igualdad y la libertad, por eso será necesario restablecer estos valores perdidos a través de un nuevo pacto, más justo que el vigente en una sociedad que se caracteriza como corrupta y opresora<sup>75</sup>.

Rousseau polemiza contra la doctrina del pecado original del cristianismo, aunque el movimiento de su doctrina funciona de acuerdo con la lógica bíblica, pero secularizada: parte de un estado paradisiaco inicial, pasando por la caída del hombre cometida con culpabilidad, culminando en su redención a través del **contrato social**. Pero a diferencia de los dos filósofos anteriores, Rousseau tiene dudas, halla como poco probable que un gobierno pueda hacer cumplir ese contrato social. El resto de optimismo roussonianiano estaría dado en el hecho de que si bien el hombre produce el mal, al reunirse en sociedad, en él mismo está el remedio. La desigualdad puede remediarse a través del dominio de la «voluntad general». Hay en Rousseau cierto rasgo utópico, no tan marcado como en Marx, una confianza en que en el hombre está la solución a los males que afligen a la sociedad. Aquí el pensamiento de Rousseau se «engancha» con el corrimiento del eje producido a partir del renacimiento, por el cual pasó a explicarse la salvación del hombre. También Hegel propondrá, más tarde, el «Estado racional» y Marx la «sociedad sin clases». La utopía terrenal es la salvación del hombre bajo un formato secular. Recordemos cómo en Marx, al más puro estilo hobbesiano, reaparece la reconstrucción (histórico-económica) científica de la sociedad. La utopía política es siempre una construcción racional a partir del modelo de la «Tierra nueva» descrito en el Apocalipsis bíblico (también en el Apocalipsis se preconizaba una sociedad justa e igualitaria), realizable en este mundo por obra de la mano humana. Esto, en la modernidad, va unido a la noción del hombre como «*homo faber*», un hombre creador que produce un mundo nuevo. Es la reaparición del mito prometeico.

En el modelo rousseauiano el origen del paraíso está en el hombre mismo y su escatología está dada por su proyecto político: el «con-

75 Cfr. Fernández Santillán, *Op. cit.*, p. 127.

trato social», sobre el cual Rousseau duda, porque sabe que es difícil cambiar al hombre luego de miles de años de corrupción moral. El paradigma rousseauiano, si bien se acerca en algo al de los griegos, básicamente porque menciona la primacía de la política y proclama un retorno a la síntesis entre lo público y lo privado, se diferencia en que la politicidad no es connatural al hombre, sino algo que debe encauzarse. Otra gran diferencia con los griegos radica en que la instauración de una sociedad mejor no se da mediante un proceso necesario, y menos aún natural, sino que es azaroso, podría no suceder, pues el elemento humano es clave, no es parte de un proceso cósmico. Es un paradigma secular, porque no admite un principio externo, divino, a partir del cual pueda ser fundado el contrato entre los contrayentes.

Con respecto al tema de la tolerancia religiosa, Rousseau se alinea más bien con Locke, que con Hobbes, ya que niega la existencia de una «*religión nacional exclusiva*» y admite que el Estado debe tolerar todas las religiones en tanto sus dogmas no contradigan «*los deberes del ciudadano*», excepción hecha de las religiones intolerantes con las demás<sup>76</sup>.

## CONCLUSIONES

La modernidad se inicia con un reemplazo, que se da en todas las disciplinas, de la autoridad de Dios por la de la ciencia. Hay un mandato de la conciencia moderna que consiste en eliminar a Dios, lo sagrado, del centro de la sociedad y proteger la actividad intelectual de las creencias religiosas. El individualismo del hombre político de la modernidad no admite otra autoridad que no sea la propia conciencia. En esto se origina la decisión, libre, de pactar con sus semejantes, cediendo poderes y derechos a un juez imparcial que sea capaz de pacificar y proteger la sociedad.

76 Rousseau, *Op. cit.*, p. 154.

Hilando algo más fino, podemos puntualizar los principales elementos que conforman el nuevo paradigma de la política instaurado por Hobbes, mediante la siguiente relación:

1. Intenta ser fiel al espíritu de su época, construyendo una filosofía política científica, a partir de una geometrización y mecanización de la realidad.

2. Típico creador moderno, rompe con toda la tradición e intenta una construcción *ex-nihilo* de la sociedad. Ni Aristóteles, ni Santo Tomás de Aquino, ni ninguna otra construcción sistemática de la sociedad, tienen cabida en su propio sistema.

3. Se opone abiertamente a la concepción del hombre como animal político, lo cual anularía de raíz su sistema. Una vez hecho esto le asigna al hombre un signo inverso, que implicará un ferviente deseo de poder acceder a una situación mejor.

4. Su sistema se funda en la dicotomía entre *estado de naturaleza-estado político*; el primero dominado por la maldad, el desorden y la guerra, el último por la paz. Hobbes construye la idea de este estado de naturaleza como la peor situación posible, a fin de que su propuesta sea la única salida viable. Nadie podría no desear superar un estado tan nefasto y que atenta contra la propia vida.

5. A fin de evitar el estado de guerra y sacarlo definitivamente de tal estado, no acepta ninguna intervención que no se origine en el hombre mismo; su autonomía le provee, antes de entrar en el estado político, de un mínimo suficiente de racionalidad para acordar no atacarse. La única posibilidad de salvación de la muerte deviene de un pacto entre seres humanos libres.

6. Cualquier derivación de poder extraña al hombre mismo es espúrea, según Hobbes. No puede utilizarse ya más la religión para fundamentar el poder. Por lo tanto, tampoco invocarse ningún derecho divino de soberano alguno. El poder de éste viene de los pactantes, ahora súbditos, que acuerdan dejarlo en manos del soberano a condición de que éste los proteja.

7. La relación es típicamente utilitaria, «yo te doy esto, a cambio de que me des esto otro».

8. El proceso es irreversible, a menos que el soberano, quien nunca pacta, decida romperlo. Una vez establecido el contrato, si se cumplen las condiciones, no podrá alterarse ni anularse.

9. El subjetivismo humano queda anulado en virtud de la objetividad impuesta por el soberano, hacedor e intérprete de las leyes. El Estado y el soberano hobbesianos son deificados, pues su poder en la tierra es absoluto. Las acciones públicas de los ciudadanos son controladas por un poder que es, a su vez, incontrolable en este mundo. Surge el temor al Estado y al soberano.

10. Estatización de la ética: la moral tiene sentido en función de ser un sistema que sirva al mantenimiento del orden del Estado. La moral natural es mala, la moral política es buena, aunque estos términos son relativizados. Bueno es todo lo que contribuye a mantener la paz.

11. Estatización de la religión: ésta pierde su independencia y queda subsumida como una función más del Estado. El sacerdocio es un atributo más del soberano.

12. Estos dos últimos aspectos repugnan a la mente humana, porque hasta el momento eran cuestiones que dependían de la libertad que le era inherente como persona. Se presagian, de este modo, los totalitarismos del siglo xx.

13. Se produce una reducción en el concepto de libertad vigente hasta el momento. Se pierde la libertad positiva, fundamento de la politicidad y ejercida a través de esta importante función del ser social. Sólo le queda al hombre una libertad negativa, entendida como ausencia de impedimentos externos.

14. Lo anterior conduce a un enajenamiento del hombre de la actividad política. Los asuntos de Estado pasan a ser problemas de uno o unos pocos en quienes se depositó la responsabilidad de resolverlos.

15. Se confirma la vigencia del principio maquiavélico, contrario a toda dimensión divina del poder, de que «el fin justifica los medios». Lo importante, en última instancia, para Hobbes, no son los hacedores del contrato social, sino quien lo sostiene: el *Leviathan*. El protagonista de la sociedad política no es el hombre, sino el Estado.

16. La filosofía política de quienes han de suceder a Hobbes durante la modernidad, será suavizada en varios aspectos, básicamente en lo tocante al absolutismo del poder, su división y el grado de libertad de los pactantes una vez unidos en sociedad política, pero el contrato social seguirá siendo el fundamento de la política y el eje en torno al cual gira éste es la autonomía de los individuos.

El paradigma hobbesiano de la política, más que **secular**, es profundamente antirreligioso. Hobbes parte de la premisa fundamental de ir en contra de cualquier autoridad que no sea la del hombre dotado con la mentalidad de su época. Por esto es que se suprimen la autoridad de Dios, de la tradición, de la historia, etc.

El contrato social, a pesar de que puede llegar a crear una comunidad tan opresora como puede serlo el Leviathan, «*que pone fin a la guerra de todos contra todos con la condición de que todos se sometan a un poder central absoluto*»<sup>77</sup>, opera, de acuerdo con la intención hobbesiana, como un llamado a la liberación, derribando los poderes fundados en la tradición y en la decisión divina. Pero su Leviathan termina, según las conclusiones puntualizadas, siendo el monstruo bíblico que inspiró su nombre: un poder demoníaco transformado en un Estado a cuya completa voluntad debe rendirse el ser humano. Quizás su tan mentada búsqueda de la paz termine siendo un precio demasiado alto a pagar por quienes junto a ella y hasta en su lugar, sostienen otros valores más importantes y que los definen como seres humanos al tiempo que ciudadanos.

«Hobbes pensó con más agudeza lo político que la política como actividad práctica. Hizo lo imposible por suprimir todo conflicto de deberes en el súbdito, pero no lo logró porque es inherente a la condición humana verse obligada a optar entre diferentes bienes no siempre compatibles entre sí. Hobbes optó por la paz como un bien absoluto. La historia demuestra que el hombre está dispuesto muchas veces a sacrificarla temporariamente en busca de justicia y libertad»<sup>78</sup>.

77 Touraine, *Op. cit.*, p. 26.

78 Braun, *Op. cit.*, p. 35.

En esto y en su clara distinción del modelo aristotélico de la condición natural del hombre como ser social, queda denotado lo revolucionario del pensamiento político de Hobbes y partiendo de él, de toda la modernidad. Así como ocurrirá con Kant, un siglo más tarde en gnoseología, también Hobbes dará lugar, al proponer el contrato social como origen y fundamento del poder político, a un giro copernicano en la filosofía política. Es que ambos procesos dependen, en última instancia, de un mismo principio: la autonomía que en la modernidad adquiere el sujeto. Con Hobbes se inicia, si bien haciendo justicia con algunos de sus predecesores (Maquiavelo, Grocio, etc.), una nueva epistemología de lo político.

FERNANDO ARANDA

Universidad Adventista del Plata  
Entre Ríos (Argentina)

#### BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, *Política. Obras completas*, t. I, Bueno Aires, Bibliográfica Omeba, 1967.
- Baiges, Víctor Méndez, «¿Qué Locke? Tradición y cambio en la historia del Liberalismo», *Convivium. Revista de Filosofía*, núm. 7, 1995. Barcelona, Facultad de Filosofía, Departamento de Filosofía Teorética i Pràctica. pp. 64-80.
- Bobbio, Norberto, *Thomas Hobbes*, Barcelona, Plaza y Janés Editores, 1991.
- Bobbio, Norberto y Bovero, Michelangelo, *Origen y fundamentos del poder político*, México, Edit. Grijalbo, 1984.
- , Michelangelo, *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*, México, FCE, 1986.
- Bouchet, Rubén Calderón, *Las oligarquías financieras contra la monarquía absoluta*, Buenos Aires, Dictio, 1980.
- Braun, Rafael. «Hobbes y las causas de la guerra civil», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. VI, núm. 1, marzo 1980, Buenos Aires, Centro de Investigaciones Filosóficas, pp. 27-36.

- Fernández Santillán, José F., *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*, México, FCE, 1992.
- Fetscher, Iring, *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1994.
- Fraile, Guillermo, *Historia de la filosofía*, t. II (2.º), Filosofía judía y musulmana. Alta escolástica: desarrollo y decadencia, Madrid, BAC, 1975.
- , *Historia de la filosofía*, t. III, Del Humanismo a la Ilustración (siglos xv-xviii), Madrid, BAC, 1978.
- , *Historia de la filosofía*, t. I, Grecia y Roma, Madrid, BAC, 1982.
- Grondona, Mariano, *Los pensadores de la libertad*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1986.
- Guariglia, Osvaldo N., «Hobbes y la justificación de las normas», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. VI, núm. 1, otoño 1980, Buenos Aires, Centro de Investigaciones Filosóficas, pp. 47-56.
- Hobbes, Tomas. *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil* (traducción de Manuel Sánchez Sarto, segunda edición en español), México, FCE, 1980 (segunda reimpresión, FCE Argentina, 1994).
- Hobbes, Thomas, *Diálogo entre un filósofo y un jurista*, Estudio preliminar, traducción y notas de Miguel Ángel Rodilla, Madrid, Edit. Tecnos, 1992.
- Kohn, Carlos, «El Leviatán: fin de la historia de la sociedad de mercado», *Enfoques*, año VIII, núm. 1, 1996, Libertador San Martín, Universidad Adventista del Plata, pp. 41-45.
- Lafer, Celso. «Hobbes e a Filosofia do Direito», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. VI, núm. 1, Marzo 1980, Buenos Aires, Centro de Investigaciones Filosóficas. pp. 17-26.
- Locke, John, *Ensayo sobre el gobierno.civil*, Buenos Aires, Aguilar.
- Lukac de Stier, María L., «*Status natura y ordo naturalis* - Hobbes y Tomás de Aquino», *Philosophica*. Revista del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso, vol. XVII, 1995, Valparaíso, Ediciones Universidad de Valparaíso, pp. 119-125.
- MacPherson, C. B., *The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1962.

- Merquior, José Guilherme, *Liberalismo viejo y nuevo*, México, FCE, 1993.
- Midgley, E. B. F., *Hobbes: Leviathan*, Madrid, Editorial Magisterio Español, S. A., 1987.
- Mill, John Stuart, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.
- Rousseau, Jean J., *El contrato social*, Buenos Aires, Edit. Tor.
- Sabine, George, *Historia de la teoría política*, México, FCE, 1945.
- Souza Chaui, Marilena de, «Direito Natural e Civil em Hobbes e Espinosa», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. VI, núm. 1, otoño 1980, Buenos Aires, Centro de Investigaciones Filosóficas, pp. 57-71.
- Touraine, Alain, *Crítica de la modernidad*, Buenos Aires, FCE, 1994.
- Velasco Gómez, Ambrosio, «Descripción y valoración en teorías clásicas y contemporáneas de la democracia», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XIX, núm. 1, otoño 1993, Buenos Aires, Centro de Investigaciones Filosóficas, pp. 97-108.
- Watkins, J. W. N., *Qué ha dicho verdaderamente Hobbes*, Madrid, Doncel, 1972.
- Wolin, Sheldon S., *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Zorrilla, Rubén H., *Origen y formación de la sociedad moderna*, Buenos Aires, El Ateneo, 1988.