

BOLETIN DE LA ASOCIACION DE ESTUDIOS HOBBSIANOS

Nº 24 - INVIERNO 2002

NOTICIAS

-Con motivo de la celebración de los 350 años de la publicación del *Leviathan*, el 7 de noviembre de 2001, la Asociación de Estudios Hobbesianos conjuntamente con el Departamento de Ciencia Política y Gobierno de la Universidad Torcuato Di Tella, organizaron una Conferencia sobre *La herencia de Hobbes*. Participaron en la misma el profesor Timo Airaksinen, Director del Departamento de Filosofía Práctica de la Universidad de Helsinki y Editor de *Hobbes Studies*, quien como invitado especial extranjero disertó sobre *Hobbes and Hegel: an uncomfortable relationship*, y, por nuestra Asociación, el profesor Leiser Madanes, con la comunicación *Hobbes and Scepticism*, la profesora Margarita Costa sobre *La libertad y la ley en el estado civil: de Hobbes a Hume*, y cerró el homenaje la profesora María Liliana Lukac con su exposición sobre *Leviathan: herencia maldita, influencia oculta*.

-Por invitación de la Universidad de Helsinki, y con la subvención de la organización finlandesa CIMO, la Secretaria de la Asociación, Dra. María L. Lukac de Stier, dictó cursos de posgrado sobre algunos aspectos del pensamiento hobbesiano en las Universidades de Turku, Joensuu y Helsinki, durante la segunda quincena de mayo del corriente año, en el marco de un programa de intercambio docente entre Finlandia y América Latina.

-La Asociación de Estudios Hobbesianos tiene el agrado de informar acerca de la publicación de dos libros sobre el pensamiento de Thomas Hobbes, cuyos autores son miembros de la misma. Las obras en cuestión son *El árbitro-arbitrario Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*, de Leiser Madanes, publicado por Eudeba, en agosto de 2001, y *Lenguaje y Pacto en Thomas Hobbes*, de Víctor Palacios, publicado por Trama editorial/ Prometeo Libros, en diciembre de 2001. En el próximo Boletín se publicarán las respectivas reseñas.

✂

Para informes y colaboraciones dirigirse a la Presidenta (Margarita Costa) o a la Secretaria (María L. Lukac de Stier) C.C. 226, Sucursal 12, Av. Pueyrredón 1352 (1412), Buenos Aires, Argentina.
E-mails: <cosbel@arnet.com.ar> o <mstier@ba.net>

✂

BOLETIN DE LA ASOCIACION DE ESTUDIOS HOBBSIANOS

SOCIABILIDAD Y SOCIALIZACIÓN EN HEGEL Y EN HOBBS

Introducción

Como ya había destacado Bobbio¹ en su artículo sobre Hegel y el iusnaturalismo, la adopción del concepto de "comunidad ética" de raigambre aristotélica le sirve a Hegel para demoler piedra por piedra el edificio de ideas en que se basaban los autores de la escuela del derecho natural.

Teniendo en cuenta la versión enciclopédica del sistema hegeliano, esto es cierto desde el punto de vista del Espíritu Objetivo pero creemos que no lo es desde el punto de vista del Espíritu Subjetivo. Nuestra intención es mostrar cómo en esta sección de la filosofía del espíritu Hegel adopta ciertos presupuestos básicos del iusnaturalismo moderno (especialmente de Hobbes) y los hace valer contra la tradición clásica.

De modo que en este trabajo veremos cómo ya en la sección A del capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu* Hegel adopta puntos de vista que podríamos llamar "hobbesianos" en cuanto a los procesos mediante los cuales el hombre llega a ser un ser social.

Sociabilidad y socialización. Pero antes creemos necesario aclarar qué entendemos por sociabilidad y socialización. Por *sociabilidad* entendemos el o los modos que tienen los hombres de relacionarse entre sí de manera tal que sea posible una convivencia que permita el libre desarrollo de lo humano. La industria, la ciencia, las artes, etc. sólo pueden alcanzar su pleno desarrollo en el marco de una pacífica convivencia política. Para los autores que nos ocupan (Aristóteles, Hobbes y Hegel) la sociedad es una de las condiciones necesarias para llevar una vida buena. La única vida que puede llevar el hombre fuera de la sociedad es una vida animal. Hay que destacar que esta convivencia puede ser vista como natural e inmediata (Aristóteles) o no (Hobbes) y así, la socia-

bilidad será concebida como artificial y construida.

Con el concepto *socialización* nos referimos a los procesos mediante los cuales los hombres devienen sujetos aptos para la convivencia política. Los procesos de socialización pueden tener lugar tanto se conciba la sociabilidad como natural o como no-natural. Pero es importante diferenciar por lo menos dos procesos de socialización que no son incompatibles entre sí.

Mediante el primero se tematiza el proceso por el cual el hombre, concebido en abstracción de las relaciones que mantiene con otros, da lugar en un segundo momento a la institución de la comunidad o sociedad con otros hombres.

Mediante el segundo se tematiza el proceso por el cual el hombre que vive con otros y que ya está en alguna medida socializado deviene un sujeto apto para una convivencia mejorada con sus conciudadanos. Es decir, este proceso de socialización describe cómo gracias a la educación el hombre puede desempeñar un rol cada vez más útil tanto para sí como para los otros en el marco de una sociedad política.

Dentro de la filosofía aristotélica el primer proceso de socialización no puede tener lugar puesto que, para Aristóteles, el hombre es un ser social por naturaleza y no cabe tematizar cómo ha llegado a serlo porque siempre lo ha sido. Sí tiene lugar el segundo proceso: la educación ocupa un lugar importantísimo dentro de la filosofía práctica aristotélica². Creemos que en Hobbes y en Hegel los dos procesos se hallan presentes³.

Diferencias en antiguos y modernos en la Concepción de la sociabilidad humana

En primer lugar vamos a contrastar las posiciones aristotélicas con las hobbesianas

para destacar así las profundas diferencias entre la tradición clásica y la moderna⁴ en lo que respecta a la concepción de la sociabilidad humana. Para la tradición aristotélica, la sociabilidad humana es algo que necesariamente se da de un modo natural. Para Aristóteles, como para la tradición que de él se deriva, las relaciones ciudadano-comunidad se concebían como una relación inmediata. Las diferencias que se dan en el seno de la comunidad están dadas "por naturaleza". Las diferencias cristalizadas en instituciones sociales son, por ejemplo, la esclavitud, el patriarcado, etc.

Este modelo predominó hasta los comienzos de la modernidad. Sin entrar en mayores detalles, vemos que para esta época los lazos que ligan al hombre con su comunidad han perdido evidencia. Es decir, frente a la tradición clásica, la modernidad encuentra la sociabilidad humana como algo paradójico, no inmediato y, quizás, hasta contradictoria con su autocomprensión del sujeto humano. Entonces, en la modernidad, explícitamente en Hobbes, se torna problemática la institución misma de la sociabilidad. Desde esta perspectiva, hay que dar respuesta a la siguiente pregunta: ¿por qué si somos como somos (egoístas, violentos, vanidosos, etc.) podemos vivir en sociedad?

Según Hobbes, la concepción aristotélica dada la cual el hombre es un *zoon politikon* (esto es, un animal político) parte de "una concepción excesivamente ligera de la naturaleza humana"⁵. En efecto, en la *Política*, Aristóteles dice que "el hombre por naturaleza es un animal social"⁶. Pero sostener esta opinión va, según Hobbes, en contra de muchos hechos que revelan que el hombre no es por naturaleza o inmediatamente un animal social sino que parecería ser más bien lo contrario. Dice Hobbes, "con qué objeto se agrupen los hombres se deduce de lo que hacen una vez agrupados"⁷ y lo que vemos es que lo hacen para conseguir algún beneficio o gloria entre los hombres pero nunca por benevolencia. Por estas mismas experiencias,

admitir que la comunidad política (*polis* en un caso, *Commonwealth* en el otro) surge en vistas de lograr una buena vida de modo inmediato o natural es, por lo menos, problemático. Al rechazar Hobbes esta concepción antropológica de un ser humano social por naturaleza, frente a lo problemático de la sociabilidad humana y partiendo de una óptica individualista⁸ uno de los modelos disponibles para reconstruir el surgimiento del Estado es aquel que nos presenta un conjunto de individuos aislados⁹ que para salir de este estado de no-sociabilidad (al menos política) deben transformar radicalmente la naturaleza de sus relaciones mediante un salto discontinuo y cualitativo.

Entrando ya más específicamente en nuestro tema, podríamos decir que en principio parecería injustificado contraponer la sección A del capítulo IV de la *Fenomenología* con la teoría hobbesiana del pasaje del estado naturaleza a la sociedad política. Mientras el pasaje teorizado por Hobbes intenta dar una explicación científica del surgimiento y existencia del Estado, el texto hegeliano está dedicado a reconstruir la experiencia que realiza la conciencia al pasar por la experiencia de la independencia de su objeto.

Pero de forma preliminar podemos anticipar que Hegel y Hobbes adhieren a un modelo similar en lo que se refiere a la reconstrucción del origen de las relaciones interhumanas y los resultados de estas relaciones. En líneas generales el modelo sería el siguiente: hay un estado previo a toda relación interhumana¹⁰ institucionalizada. La cristalización de las relaciones interhumanas en un determinado esquema institucional (sea entre individuos iguales entre sí, sea entre dominador/dominado) surge o surgirá como de las relaciones entre estos individuos.

En ese estado previo los individuos se encuentran entregados a la satisfacción de sus impulsos inmediatos. En este momento, el hombre no reprimiría sus impulsos que los guían a autosatisfacerse. Pero, según estos autores, esta conducta no puede extenderse

indefinidamente pues la existencia de otros individuos con las mismas pretensiones dificulta, limita y hasta impide la satisfacción de los apetitos que guían la acción. Así, sea para alzarse con algún bien, asegurarse su disfrute o ser reconocido, las pretensiones de los individuos chocan entre sí.

Por eso en cuanto dos o más hombres pretenden la misma cosa, en este estado previo a toda regulación, devienen enemigos y se origina una lucha. En la misma los contendientes ponen en riesgo su vida; por eso en esta lucha se experimenta el miedo a la muerte. Para estos autores, sólo por miedo a la muerte el hombre reprime estos impulsos inmediatos; de este modo, el hombre acepta entrar en relaciones de desigualdad asegurando su vida —a la que reconoce como condición *sine qua non* de todos los demás bienes. Éste sería, de manera muy general, el esquema que ambos aceptarían.

Ahora, si bien este proceso presenta rasgos comunes en ambas versiones ciertos puntos de partida y conclusiones difieren ampliamente entre sí. En lo que sigue nos detendremos en cada una de estas versiones del proceso de socialización para luego destacar sus rasgos comunes y puntos de divergencia.

Hobbes: socialización e institución del Estado

Creemos que se puede plantear el tema de la socialización e institucionalización del Estado en Hobbes en los siguientes términos: la sociabilidad humana es problemática y no natural. Entonces, hay que explicar por qué y cómo este ser egoísta que es el hombre puede asociarse y vivir con otros.

Hobbes parte de la aceptación de dos postulados básicos que atribuye a la naturaleza humana¹¹: primero, las acciones de los hombres están gobernadas por el apetito natural por el cual buscan hacerse de todas las cosas; y, en segundo lugar, Hobbes postula que el miedo a la muerte violenta es el mayor de los males del cual los hombres huyen con

la misma fuerza con la que buscan hacerse con todo.

Aceptados estos dos postulados construye un modelo que pretende explicar por qué y cómo los hombres se asocian en comunidades políticas. Luego de haber señalado los principales rasgos del sujeto de la institución pasa a analizar aquello que inevitablemente se sigue cuando este sujeto se asocia con otros. Construye un modelo que se basa en la dicotomía básica entre estado de naturaleza y sociedad política.

Hobbes parte de la ficción del estado de naturaleza —concebido como el estado en el que se encontrarían los hombres previamente a cualquier tipo de organización social. Antes de que los hombres se asocien, lo que tenemos es una multiplicidad de individuos egoístas que mantienen relaciones en la que necesariamente permanece la violencia como telón de fondo.

El proceso que lleva a la institución de un poder soberano puede considerarse como una consecuencia directa de los dos postulados formulados por Hobbes. El hombre en relación con otros cae en la cuenta de que en relaciones no mediadas por normas intersubjetivamente vinculantes (y sin un poder que las haga cumplir) hay incertidumbre en la satisfacción de los apetitos, inseguridad e imposibilidad de ser reconocido.

En el estado de naturaleza, para Hobbes, no existe la posibilidad de satisfacer ninguno de los bienes de manera completa. Porque hay bienes que sólo son posibles cuando existe la posibilidad de prevenir el futuro —lo cual no existe en el estado natural¹². Por supuesto, no existe seguridad en lo ya obtenido. Y en caso del reconocimiento, es un bien, según Hobbes, necesariamente limitado pues si lo tienen todos no lo tiene nadie¹³.

Planteadas así las cosas, el estado de naturaleza es un estado en el que prevalece la violencia latente o manifiesta¹⁴. El hombre, ante la posibilidad cierta de verse amenazado, prefiere restringir sus posibilidades ante la

pérdida de aquel bien que constituye la condición *sine qua non* de todos los demás bienes: la vida. Prefiere ceder su derecho a todo para con la libertad que le queda poder alzarse con algo. Por miedo a la muerte violenta prefiere ver restringidas sus posibilidades a estar entregado a un estado de cosas que no le permita llevar una vida buena.

Entonces, para escapar de esta situación en la que se encontraría el hombre en el estado de naturaleza se instituye el Estado. Así mediante un pacto esta multiplicidad de individuos dan nacimiento a una sociedad política. De este modo, el Estado es concebido como producto del acuerdo voluntario de los individuos entre sí. Los hombres realizarían un pacto en el que al mismo tiempo que se constituyen como sociedad se ligan a la obediencia a un soberano o, dicho de otro modo, porque obedecen a un soberano dejan de ser una mera multitud de individuos aislados y pasan a formar parte de una sociedad¹⁵. De este modo la sociedad es concebida como una creación, un artificio del hombre para escapar de la barbarie en la que se encuentra cuando está en la mera condición natural.

Hegel: socialización y superación del comportamiento primitivo de la Autoconciencia

En la *Fenomenología del Espíritu* el capítulo IV es en cierta manera un nuevo comienzo. Puesto que en él se empieza a desarrollar o a describir la conciencia práctica: primero, en su comportamiento respecto a objetos y, luego, respecto a otras Autoconciencias.

El movimiento que surge de la interacción entre Autoconciencias es, para nosotros, el movimiento del reconocimiento. Para Hegel, el reconocimiento es el elemento sobre el cual se desarrolla la vida social¹⁶. Pero no es inmediato sino que es visto como un resultado de la interacción ya que se da como resultado

imprevisto para los individuos que se traban en este movimiento. Si la primera etapa tiene alguna conclusión y establecimiento de relaciones medianamente estables, esto no formaba parte de las expectativas de los protagonistas de este proceso sino que es un resultado que se da *a pesar* de ellos.

Para el tema que nos ocupa es importante señalar que ya desde las primeras páginas del capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu* Hegel nos presenta la modalidad primitiva del comportamiento de la autoconciencia con aquello a lo que se enfrenta. La presentación de la autoconciencia nos brinda la imagen de una individualidad deseante que en el comportamiento negativo con los objetos logra principalmente dos objetivos: mantenerse en la existencia y mantener un cierto sentimiento de sí. Este comportamiento negativo satisface de modo inmediato ambos objetivos –por eso creemos que se puede afirmar que tiene una finalidad tanto práctica como teórica. Práctica porque el mantenimiento de sí se logra mediante la destrucción del objeto que se nos enfrenta –por ejemplo, en el acto de comer. Y teórica porque el consumo de la cosa incluye el componente subjetivo de la certeza de sí que se logra con él.

A este comportamiento se lo llama “negativo” puesto que significa la destrucción, consumo de la cosa que nos hace frente. En este comportamiento la Autoconciencia no deja las cosas en el estado en que las encuentra sino que “niega” ese estado destruyéndolas.

Poco antes de comenzar la sección A Hegel expresa estas ideas diciendo que la Autoconciencia “cierta de la nulidad de este otro, pone *para sí* esta nulidad como su verdad, aniquila el objeto independiente y se da con ello la certeza de sí misma como *verdadera* certeza, como una certeza que ha devenido para ella misma de *modo objetivo*”¹⁷.

Hasta aquí tendríamos la descripción de una conciencia individual en su comportamiento respecto a objetos. No hay elementos que impliquen intersubjetividad y esta conciencia,

en este punto de la reconstrucción del proceso, bien podría considerarse sola en el mundo. Dicho de otro modo, hasta aquí tenemos que el hombre es deseo y, en tanto no hay rasgos de relaciones intersubjetivas, "pre-social".

Previamente al encuentro con otra Autoconciencia, la satisfacción del deseo se produce (y se reproduce a su vez) al imponer la voluntad sobre las cosas. Pero ahora encuentra un objeto que se comporta de una manera distinta a los demás objetos. Al comenzar la sección A del capítulo que nos ocupa, dice Hegel, "la primera autoconciencia no tiene ante sí, como este objeto es el comienzo sólo para el deseo, sino que el objeto es independiente y existente para sí, sobre el cual la autoconciencia nada puede por tanto para sí, si el objeto no hace en sí mismo lo que la autoconciencia hace sobre él"¹⁸.

La certeza de sí se mantenía en tanto podía realizar la acción negativa sobre el objeto pero ahora no podrá comportarse con el nuevo objeto que le hace frente de la misma manera. En el encuentro de una Autoconciencia con otra, ambas pierden aquello que la hacía pensar que el objeto de su certeza era igual a su verdad. Se produce la pérdida de la certeza que éstas poseían previamente puesto que se ven en la imposibilidad de imponer la propia voluntad sobre el objeto. El sujeto de la certeza de sí pierde aquello que constituía para él su verdad.

El primer comportamiento de ambas es el de recuperar su certeza mediante la negación de la existencia independiente de la otra. Las dos hacen lo mismo y esto se traduce en una lucha a vida o muerte. La Autoconciencia se entrega a una lucha a vida o muerte con la otra para recuperar la certeza de sí misma. No hacía otra cosa con los objetos que se le presentaban anteriormente. Pero estos últimos no le oponían resistencia. Al enfrentarse con otra Autoconciencia, este nuevo objeto se niega a que el otro haga sobre él lo que él también quiere hacerle. Puesto

que ella también es una potencia negativa o negadora.

La lucha por mantener su independencia puede tener como final posible la muerte de una de las autoconciencias enfrentadas. Pero si esto sucede (i.e. si una de las dos autoconciencias muere) la autoconciencia subsistente luego de este conflicto no queda más enriquecida al final de la lucha. Ella "negó" la existencia independiente de la otra de la misma manera que negó, o sigue negando, las cosas. Para nosotros, que estamos reconstruyendo este proceso, la muerte es una "negación que permanece carente de significación para el reconocimiento"¹⁹. Para la Autoconciencia inmersa en esta experiencia este resultado satisface aquello que pretendía al entrar en la lucha poniendo en riesgo su vida.

Dice Hegel: "mediante la muerte se ha llegado, en efecto, a la certeza de que ambas arriesgaban su vida y la despreciaban en el uno y en el otro; pero esta certeza no es para aquellos que afrontaban esta lucha". Somos nosotros que reconstruimos el proceso quienes advenimos a esa verdad, pero la autoconciencia permanece aún en el estadio primitivo. La autoconciencia subsiste en su "querer para sí" absolutamente egoísta²⁰. De este modo no se relacionan ni se comunican nada entre ambas.

La muerte del otro es así tan sólo una "negación abstracta". En realidad, con la muerte del otro la autoconciencia no reproduce más que la experiencia anterior -i.e. la experiencia que mantenía con los objetos. Por eso esa muerte no puede ser vista como un *verdadero resultado* de la lucha. El resultado de la lucha, el resultado de esta experiencia no se da sino cuando la autoconciencia cambia la tesis que tiene de sí misma en la relación con lo que se le enfrenta.

Hegel llama "negación de la conciencia"²¹ al tipo de acción que se tendría que dar en la autoconciencia misma para que el proceso arribe al concepto que poseemos. Si la experiencia continúa su curso eso sólo será

posible si al menos una de las autoconciencias cambia la concepción que tiene de sí y de lo otro. Al menos una de las dos autoconciencias debe deponer su primera actitud deseante.

El siguiente paso de Hegel es mostrar que una de las autoconciencias enfrentadas deponen su actitud pues "en esta experiencia, la autoconciencia aprehende que la vida es tan esencial para ella como la autoconciencia pura"²².

Dice Hegel: "El resultado de la primera experiencia es la disolución de esta unidad simple; mediante esta experiencia son puestas, por una parte, una pura autoconciencia y, por otra, una conciencia *existente* o conciencia en la figura de la *cosidad*. Ambos momentos son esenciales; pues ante todo ellos son desiguales y opuestos, su reflexión en la unidad no se ha producido aún como resultado, porque esos dos momentos son como dos figuras opuestas de la conciencia; una es la conciencia independiente para la cual es esencia el ser para sí. La otra es la conciencia dependiente para la cual es esencia la vida o el ser para otro; aquél es el *amo*; éste el *esclavo*"²³.

Ya hemos arribado a lo que Hegel considera el "primer resultado" del movimiento del reconocimiento. Hasta aquí se halla expuesto el desarrollo de esta experiencia tal como resultó para la autoconciencia. De ahora en más, Hegel se detiene a analizar el resultado de la disolución de esta "unidad simple" que era la autoconciencia abismada en el deseo.

El resultado de la reconstrucción del proceso que expusimos es la instauración de una relación desigual entre conciencias, ambas conciencias se oponen entre sí y las dos son esenciales en esta relación (tanto la que deviene amo como la que deviene esclavo).

Al principio de la lucha teníamos dos autoconciencias que no se distinguían entre sí; ahora, se diferencian en que mientras una permanece aferrada a su ser para sí (el amo o señor), la otra cambia sus pretensiones (el esclavo o siervo). Esta última consciente de lo esencial que para ella es la vida por miedo a la muerte *prefiere* reconocer sin ser reconocida y así preservar su vida.

Notas

¹ Norberto Bobbio, "real" en: AAVV, *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, Ed. Gabriel Amengual Coll, 1989, pág. 383.

² Por ejemplo, en el capítulo VII de la *Política*, Aristóteles dice: "que el legislador debe ocuparse sobre todo de la educación de los jóvenes, nadie lo discutiría" (Aristóteles, *Política*, VIII 1, 1337a1-5). Así todo el capítulo se encuentra dedicado a este tema. Ver: Aristóteles, *Política*, Madrid, Trad: Manuela García Valdés, Ed. Gredos, 1988. pp. 455 y ss.

³ Hobbes en el *De Cive* señala la importancia de la educación. Allí dice "el hombre se hace apto para la sociedad no por naturaleza sino por educación" (Thomas Hobbes, *El ciudadano*, Madrid, Trad: Joaquín Rodríguez Feo, Debate/CSIC, 1993, pag.15). En un

espíritu similar, Hegel dice: "El hombre es lo que debe ser, mediante la educación. mediante la disciplina. Inmediatamente el hombre es sólo la posibilidad de serlo, esto es, de ser racional, libre; es sólo la determinación, el deber" (G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia*, Madrid, trad. José Gaos, Alianza, 1980, pag. 64). En la filosofía del derecho, por ejemplo, dice: "lo que el hombre debe ser no lo es por instinto, sino que debe adquirirlo. En eso se funda el derecho del niño a ser educado" (G.W.F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Trad. Juan Luis Vermal, EDHASA, 1988, pág. 250).

⁴ Creemos que ésta tiene si no su comienzo sí su más clara exposición conceptual en el iusnaturalismo hobbesiano.

⁵ Thomas Hobbes, *El ciudadano*, *op. cit.*, pág. 15.

⁶ Aristóteles, *Política* (I 2, 1253a5), *op. cit.*, pág. 50.

⁷ Thomas Hobbes, *El ciudadano*, op. cit., pág. 15.

⁸ Es una de las posibilidades que quedan cuando no se acepta la naturalidad de la sociabilidad humana. Seguir con la nota: no insociabilidad sino sociabilidad problemática.

⁹ Cuando hablamos de *individuos aislados* no implica que sean *solamente* hombres individuales sino también grupos o sociedades parciales. El problema de las facciones en lucha aun dentro del Estado de naturaleza fue concebido por Hobbes en el capítulo XIII del *Leviatán*.

¹⁰ Deliberadamente hemos utilizado con cierta amplitud los conceptos de *hombre*, *individuo* para referirnos a la autoconciencia tal como la tematiza Hegel. De todas maneras, existen textos que nos permiten utilizar con amplitud estos términos en *Filosofía Real* y en la misma *Fenomenología del Espíritu* en las secciones correspondientes a los temas que estamos tratando. Esto ha sido necesario para no hacer muy engorrosa la comparación entre los dos autores que nos ocupan. Esto no implica que usemos cualquier concepto. Por ejemplo, el concepto de *persona* es evitado en virtud de las aclaraciones que realiza Hegel (G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, México, Trad. Wenceslao Roces, F.C.E., 10ª ed., 1994, pág. 116) y de los complicados desarrollos que Hobbes realiza en el capítulo XVI de la primera parte del *Leviatán*.

¹¹ Thomas Hobbes, *El ciudadano*, op. cit., pág. 4.

¹² "Pues cualquiera puede arrebatarme el fruto de mi trabajo". Ver: Thomas Hobbes, *Leviatán*, Madrid, Trad: M. Sánchez Sarto, Ed. SARPE, 1983, págs. 134-5.

¹³ Ver: Thomas Hobbes, *El ciudadano*, op.cit., pág. 16.

¹⁴ Thomas Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 136.

¹⁵ Así, dice Hobbes, "los hombres dejan de ser una mera *multitud* para convertirse en un *pueblo*". Thomas Hobbes, *El ciudadano*, op. cit., pág. 108.

¹⁶ Así es posible interpretar el siguiente pasaje de *Filosofía Real*: "En el acto de reconocer el sí mismo deja de ser esta singularidad; en el reconocimiento el **sí mismo** alcanza dimensión jurídica, es decir: que su existencia ha dejado de ser inmediata" (G.W.F. Hegel, *Filosofía Real*, Madrid, Trad. José María Ripalda, F.C.E., 1984, pág. 176). O sea, en el acto de reconocer se crean los lazos que harán posible la vida social como tal.

¹⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, op. cit., pág. 111.

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, op. cit., pág. 114.

¹⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, op. cit., pág. 116.

²⁰ La autoconciencia "con arreglo a su contenido es meramente *egoísta*". G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Trad: Ramón Valls Plana, Alianza, 1997, pág. 477.

²¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, op. cit., pág. 117.

²² G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, op. cit., pág. 117.

²³ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, op. cit., pág. 117.

MARTÍN D'ASCENZO
UBA



FISURA ORIGINARIA EN EL ESTADO-LEVIATAN

En este trabajo intentaré demostrar algunas consideraciones de Hobbes desarrolladas en *Leviatán* que, según mi opinión, no forman parte de la argumentación lógica tan estricta como él pretende, y sí son necesarias para la época en que vive el filósofo de Malmesbury. Para trabajar sobre esto he elegido una de las que considero *fisuras* en el Estado-Leviatán: La distinción entre foro interno y foro externo.

Hobbes presenta esta distinción al final del capítulo XV, una vez expuestas todas las leyes de naturaleza. El propósito de decir esto allí es dejar claro que las leyes de naturaleza obligan siempre *in foro interno*, en cambio no obligan siempre *in foro externo*. Esto quiere decir que el hombre no debe llevar adelante lo que le dictan estas leyes, hasta que se asegure que los demás también lo hagan. ¿Cuándo, o en qué momento, lo van hacer? Cuando exista un poder común que obligue a todos los hombres a cumplirlas. Pues, si sólo un hombre sigue estas leyes, se pondrá en desventaja con respecto a los otros que no la siguen. Y esto obra en contra de su vida. Así, si bien las leyes de naturaleza optimizan la vida del hombre, sólo son efectivas si todos las cumplen, y esto sucede cuando existe un poder común. Hasta aquí, el planteo de Hobbes es coherente con toda su concepción del hombre natural.

El problema comienza ante la pregunta *¿qué es lo que se encuentra en el foro interno?* Y esta pregunta no se devela claramente en el *Leviatán*. Pero, a través de un rastreo por el libro, podremos extraer alguna conclusión, para luego a partir de ella enunciar la crítica. En el capítulo XVIII se halla nuevamente la distinción entre estos dos foros, aunque de manera solapada. Es el momento en que Hobbes habla de los deberes del soberano, concretamente, de las doctrinas que deben enseñarse. Las mismas deben cumplir un sólo

requisito: no perturbar la paz. En ningún momento se prohíbe pensar libremente; y esto es significativo, pues dentro de la tendencia del *Leviatán* se podría esperar esta prohibición. Lo que se castiga implacablemente, no obstante, es que ese pensamiento se vuelque en opinión o acción, y que esa opinión o acción pueda perturbar la paz. Ya en el capítulo XXVII, los dos foros son expresos:

Experimental, aunque sea en la imaginación solamente, el deleite de poseer los bienes, los sirvientes o la mujer de otro, sin intención de tomarlo por la fuerza, o por el fraude, no constituye un quebrantamiento de la ley que dice: No codiciarás. (El subrayado es mío).

Este capítulo trata de los delitos y pecados, y se deja en claro que experimentar en la imaginación cualquier tipo de acción contra las leyes de naturaleza no las viola; lo que sí infringe la ley es contrariarla desde la intención hasta la acción u omisión. Si bien aquí Hobbes da cierta mayor claridad, todavía la pregunta, *¿qué se encuentra en el foro interno?*, no queda del todo contestada. También en el capítulo XXIX, Hobbes se refiere a una conciencia pública y a una privada. Dando importancia, nuevamente, a lo público y dejando lo privado sin ser molestado por el Estado. Pero hay que llegar al capítulo XXXVII, para que la distinción muestre su objetivo con más claridad. Dice Hobbes:

Un hombre particular (puesto que el pensamiento es libre) tiene siempre la libertad de creer o no creer íntimamente ciertos actos que han sido presentados como milagros...

Cabe destacar que en el original del texto en inglés no se encuentra el paréntesis. El texto sigue apuntando a la distinción entre la fe y la confesión de esta fe, esta última será la

que compete al Estado. Por supuesto, para este trabajo, repito las palabras citadas precedentemente: «puesto que el pensamiento es libre». Si bien Hobbes sigue sin responder a mi pregunta, ya nos da alguna característica de ese foro interno. Que lo que allí habita es libre.

El hombre en su intimidad, en el silencio, en su privacidad es libre. Libre de pensar; aunque estos pensamientos tengan la peor imagen de injusticia, si alguien no se propone llevar la misma adelante, es válido. Considero así, que Hobbes ha dejado abierta la posibilidad de crear un *Leviatán-privado*, dentro de su implacable Estado-Leviatán. ¿Por qué ha elegido Hobbes este punto? ¿Por qué presentando un sistema con pretensiones tan absolutas, deja intacto el mundo privado? Se me ocurre una última pregunta ¿no era más fácil para Hobbes que el soberano controle lo que el pueblo piensa en tanto perjudique la paz? La respuesta a estas preguntas, si bien puede aclararse desde el punto de vista lógico, me parece que se iluminan desde un punto de vista histórico, desde el cual cobran un verdadero sentido de su inclusión.

Desde el ángulo lógico o racional argumentativo, Hobbes pretende levantar un Estado racional, esto es, un Estado que se guíe exclusivamente por principios de razón. Todo es sometido al examen racional: toda fundamentación, toda sanción, todo delito, etcétera. En la estructura hobbesiana, para que la razón opere necesita del lenguaje; si estamos en el campo del lenguaje, ya estamos en el campo de lo público y compartido. Es lo público y compartido, desde el punto de vista de Hobbes, lo que importa, pues es allí donde corre peligro la paz. Ahora, desde el ángulo histórico, me parece que la distinción demuestra verdaderamente el fundamento de su inclusión. Todos sabemos que la época que vive Hobbes está teñida por guerras políticas y religiosas. En ese entonces, las posturas ideológicas eran pasto seco para las llamas de las contiendas. En el *Leviatán*, este punto es manifiesto -y en mi opinión, mucho más que

el otro- a través de la inclusión de toda una parte en el final de la obra: "El Reino de las Tinieblas". Este reino es producto de una "interpretación abusiva" que apaga la luz de las Escrituras. Para llenar de sentido esto es necesario aclarar que, Hobbes sostiene que la intervención de Roma en el Estado desestabiliza la paz, inclinando a los súbditos hacia el Papa y oponiéndolos contra el rey. Los súbditos tienen que obedecer a un sólo señor, entonces, el poder religioso lo deberá tener sólo el soberano, y es éste quien determinará las cuestiones de fe. En el capítulo XXXXVI, que se encuentra en esta última parte del libro, vuelve a tocar el tema del foro interno, pero ahora estrictamente desde el punto de vista histórico. Cito nuevamente el texto:

Existe otro error en su filosofía civil... el de extender el poder de la ley, que es la regla de las acciones, a los meros pensamientos y conciencia de los hombres, por examen e inquisición de lo que sostienen, a pesar de la conformidad de sus palabras y de sus acciones.

Primero, ¿quiénes son los que tienen "otro error en su filosofía civil"? No son sino los que han seguido la escolástica bajo la religión católica. Ahora bien, ¿por qué han extendido el poder de la ley a los pensamientos y conciencia de los hombres? Por muchas razones, aunque sólo aventuro decir una aquí: porque al príncipe cristiano le interesa formar buenos cristianos. Siendo esto último ya se es un buen súbdito. De esta manera, el énfasis está en lo primero. La conciencia debe ser inspeccionada, lo mismo que sus pensamientos y su fe. El príncipe no quiere dejar nada fuera de su dominio. El Estado-Leviatán sí: deja lo privado, y es esta fisura que lo va ir quebrando hasta lograr desmoronarlo.

No obstante, Hobbes no quiere involucrarse con el foro interno y prefiere que el Estado o se mantenga neutral ante las distintas posturas ideológicas, o -lo que es más plausible- que tome una y la *haga verdadera*, y sea ésa y no

otra la única en el Estado. De esta manera, se afirma un reino de la luz ante un reino de las tinieblas conformado por los príncipes sometidos a Roma. La distinción entre foro interno y externo cobra verdadero sentido en su inclusión desde la perspectiva histórica y es una fisura por donde se puede ir quebrando la estructura del Estado-Leviatán.

Para concluir quisiera decir lo siguiente. Al dejar al hombre un espacio privado y libre es previsible -sobre todo teniendo la lógica del afán de poder expuesta por el mismo Hobbes- capítulos atrás- que éste tienda a agrandarlo. La consecuencia directa de dejar este espacio *legibus solutus*, de la misma forma que lo está el soberano, es el inevitable fortalecimiento de la conciencia para, en algún momento, poder enfrentarse con el Estado. De este modo, ahora, podemos responder a mi pregunta: ¿qué se encuentra en el foro interno? En el foro interno se encuentra el hombre libre, no sujeto a ningún soberano más que a él mismo. Se encuentra su libertad plena, sin frenos ni ataduras, el hombre en su casi totalidad, que en un momento -que queda todavía indefinido- ha rechazado eso para incorporarse con otros y constituir un Estado con el único objetivo de poder vivir en paz con otros hombres. El foro interno es esa reserva íntima propia del hombre natural donde reside el instinto de conservación puro. Un instinto que no soporta arbitrariedades y que cuando la razón no puede tamizar más la llegada de éstas -como, por ejemplo, que se obligue a un hombre a matarse, herirse o mutilarse a sí mismo (Cap. XXI)-, aparece y se adueña de todo.

Ahora bien, por todo lo dicho sostengo que, en el foro interno, entonces, mora un soberano. Una característica otorgada a éste por el mismo Hobbes es oportuna para ejemplificar y concluir este trabajo sobre el foro interno. Sabemos que los soberanos pueden guerrear entre ellos y que sus luchas y acciones no se las puede caracterizar de justas o injustas. En el Capítulo XXIX dice: «Es cierto que los soberanos están sujetos, todos ellos, a

las leyes de naturaleza... Pero el soberano no está sujeto a las leyes formuladas por él mismo.» Si esto es así, cabe preguntarse lo siguiente, lo cual no me parece que tenga una respuesta legítima: Puesto que no hay un tercero sobre ellos que pueda resolver la disputa, ¿quién detendrá, entonces, el conflicto entre estos dos soberanos? Para finalizar, entonces, con personajes de una historia que no cabe duda que Hobbes conoció muy bien, podemos decir: se ha dejado al pequeño David dentro de la conciencia de los súbditos, pero: ¿acaso no fue él quien derroto al gigante Goliat?

Bibliografía:

- T. Hobbes; *Leviatán*, Buenos Aires, Ed. FCE, 1994.
 N. Bobbio; *Estudios de Historia de la Filosofía*, Madrid, Ed. Debate, 1985.
 N. Bobbio; *Thomas Hobbes*, Barcelona, Ed. Paradigma, 1991.
 M. Costa; «La deliberación en Hobbes» en *Cuadernos de Filosofía*, Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Nro. 32, (mayo 1989).
 M. Costa; *La filosofía británica en los siglos XVII y XVIII*, Buenos Aires, Ed. Fundec, 1995.
 J. Dotti; «Pensamiento político moderno» en *Del Renacimiento a la Ilustración*, Ed. Trotta.
 J. Dotti; «El Hobbes de Schmitt» en *Cuadernos de Filosofía*, op. cit.
 M. Lukac de Suer; «Lenguaje, razón y ciencia en el sistema hobbesiano» en *Diánoia*, Buenos Aires, Nro. 37, (1991).
 J. Prado; «Thomas Hobbes: La razón cálculo» en *Cuadernos de Filosofía*, op. cit.
 C. Schmitt; *El Leviathan en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Buenos Aires, Ed. Struhart y Cia. 1990.
 F. Tönnies; *Vida y Doctrina de Tomás Hobbes*, Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1932.

ANDRÉS DI LEO
UBA

BOLETIN DE LA ASOCIACION DE ESTUDIOS HOBBSIANOS

Esta publicación se terminó de imprimir
en los talleres gráficos de la
Facultad de Filosofía y Letras
en el mes de octubre de 2002

BOLETIN DE LA ASOCIACION DE ESTUDIOS HOBBSIANOS