



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

G

El problema de Dios en el Leviatán de Hobbes

Autor:

Muchnik, Pablo Fernando

Tutor:

Cordeau, Edgardo Jorge

1992

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Antropológicas.

Grado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

~~043~~ ~~MUCH~~ Tesis 11-4-16

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS	
872476	9 MAR. 1992
AGT.	CITEADAS

Pablo Fernando Muchnik

L.U. 37.937

EL PROBLEMA DE DIOS EN EL LEVIATAN DE HORRES

TESIS DE LICENCIATURA

dirigida por Edgardo Cordeu

Marzo de 1992

043.
MUCH

En la memoria de mi madre:
por los ciclos que se cumplen.



Agradezco:

Al Profesor Leiser Madanes los
momentos compartidos y los buenos consejos.

Al Profesor Edgardo Cordeu su con-
fianza.

A Daniela su ayuda invaluable.

INDICE

	Pag.
INTRODUCCION	1
/ CAPITULO I: LA RELIGION NATURAL, UN DIOS INSUFICIENTE.	9
. CAPITULO II: LA SEMI-PRESENCIA DE LA LEY.	13
. CAPITULO III: DOS RACIONALIDADES EN PUGNA.	19
CAPITULO IV: DERECHO Y LEY.	24
. CAPITULO V: SOLILOQUIO Y DIALOGO.	33
CAPITULO VI: EL GARANTE DEL PACTO	40
CAPITULO VII: LOS TRES ELEMENTOS DEL PACTO.	51
/ CAPITULO VIII: LA AMENAZA DEL NECIO.	59
. CAPITULO IX: LA OBLIGACION EN CONCIENCIA.	67
CAPITULO X: LA TEORIA DE LA REPRESENTACION.	72
/ CAPITULO XI: EL REPRESENTANTE DIVINO.	81
. CAPITULO XII: LA RECONCILIACION CON DIOS.	88
. CONCLUSIONES:	95
{ REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS:	97

INTRODUCCION *1

El estado de naturaleza, lógicamente previo en el orden argumental, es un horizonte que no desaparece. Actúa como un fondo siempre presente, destinado a ser superado, para dejar ver en su integridad la figura que de él se desgaja: el Estado.

La condición pre-social del hombre se desenvuelve pues, en una particular tensión: es la materia que posee los indicios de su forma, que reclama su trans-formación; es la sustancia informe que deviene figura.

Este es el camino de la Creación, del arte por el cual el individuo emula la naturaleza: "La naturaleza (el arte con que Dios ha hecho y gobierna el mundo) está imitada de tal modo, como en muchas otras cosas, por el arte del hombre, que éste puede crear un animal artificial... En efecto: gracias al arte se crea ese gran Leviatán que llamamos república o Estado (en latín civitas) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instruido..."

*2 (Leviathan, Introduction, p.5; Introducción, pag.3)

Esta senda humana que podría hacernos pensar en un símil del camino de Dios, es sin embargo, la de asumir la propia finitud.

*1- Algunas de las ideas que en sus clases expresó el Profesor Jorge Dotti, acerca de la figura de Dios en el estado de naturaleza, ayudaron a clarificar mis consideraciones sobre esos mismos temas. Quedan reflejadas especialmente en la introducción, en el capítulo III y VI de este trabajo. Vayan a él mi deuda y agradecimiento.

*2- Cito a Hobbes según dos ediciones:

a- en inglés: Thomas Hobbes, LEVIATHAN or the matter, forme and power of a Commonwealth Ecclesiasticall an Civil, edited with an Introduction by Michael Oakeshott, Oxford, Basil Blackwell, 1960.

b- en castellano: Thomas Hobbes, LEVIATÁN o la materia, forma y poder de una República, Eclesiástica y Civil, traducción y prefacio de Manuel Sanchez Sarto, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1940.

La creación del Leviatán, como intentaré mostrar más adelante, no sería posible sin el reconocimiento de la ley divina (la ley natural), cuyo principal efecto es la auto-limitación del individuo.

Según la interpretación que llevaré a cabo, la figura de Dios es un elemento fundamental en la concepción hobbesiana del hombre y la sociedad. Aparece como un símbolo de lo trascendente, de un poder superior que atrae a la vez que atemoriza.

Dios, en el Leviatán, es aquello que hace que el hombre cumpla con su destino. No es algo extraño al individuo, sino que actúa como una "fuerza interior", que en virtud de su enorme poder lo eleva de su condición originaria, a través de la "inyección" de racionalidad que efectúan las leyes naturales. Racionaliza, por su poder, al individuo guiado por las pasiones.

Dios le permite al hombre superar su condición inmediata, para alcanzar una existencia propiamente humana: la sociedad civil, bajo la égida de la voluntad absoluta del soberano, que es para Hobbes "aquel Dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa" (Leviathan, chap.17, p. 112; cap.17, pag. 141).

Esta perspectiva implica resaltar un factor que la tradición crítica de las ideas de Hobbes, no considera de vital importancia.*3

Dios parece no tener una inserción clara en el sistema materialista que nuestro filósofo expone.

En un mundo, a la manera galileana, que se compone sólo de cuerpos en movimiento, parecen más acordes las interpretaciones "laicas", que lo muestran como una especie de "físico" de la psicología humana y de las relaciones de poder intersubjetivas.

En última instancia, según estas consideraciones, la sociedad puede ser vista como una maquinaria que tiende a la autorregulación, si se dan ciertas condiciones básicas:

*3- Me refiero, por ejemplo a los escritos de Ferdinand Tönnies, Hobbes, Vida y Doctrina, versión española E. Imaz, Madrid, Alianza Editorial, 1988; Richard Peters, Hobbes, London, Penguin Books, 1967; y Leo Strauss, The Political Philosophy of Hobbes, translated from the german manuscript by Elsa M. Sinclair, Chicago, The University of Chicago Press, 1984.

el principal requisito es la existencia de un poder público (artificio de la razón y conveniencia individual) que mantenga los hombres a raya. La figura de Dios resulta, entonces, prescindible.

Es imposible negar la validez y consistencia de estas interpretaciones. Sin embargo, procuraré mostrar una veta distinta para aproximarnos al torrente de ideas que habita en Hobbes.

Iluminaré zonas nuevas, no para que las antiguas sean condenadas a la oscuridad, sino para ganar otras posibles visiones complementarias.

El atributo principal que Hobbes resalta en la figura de Dios, es su irresistible poder: "El derecho de naturaleza, en virtud del cual Dios reina sobre los hombres y castiga a quienes quebrantan sus leyes, ha de derivarse no del hecho de haberlos creado, y requerido de ellos una obediencia, motivada por la gratitud de sus beneficios, sino de su irresistible poder..." (*Leviathan*, chap.31, p.234; cap. 31, pag. 294).

No es el carácter de creador el que define a Dios, sino su poder omnipotente. Su atributo esencial (el "irresistible poder"), lo emparenta a los hombres.

Pero es preciso hacer una una salvedad importante: la diferencia entre uno y otro, es la que existe entre la posesión y la mera aspiración. Dios posee el poder absoluto; los hombres aspiran a él. Hobbes señala, "en primer lugar, como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte..." (*Leviathan*, chap. 11, p.64; cap.11, pag. 79).

La voluntad omnipotente de Dios hace que todo lo que acontezca en el mundo y en el hombre, sea necesario y obedezca al poder divino.

La interpretación "laica", que reduce todos los fenómenos a las relaciones causales que entablan los cuerpos y sus movimientos, describe sin dudas la apariencia inmediata que adoptan los fenómenos.

Sin embargo, no da cuenta de la "causa" de este tipo de "causalidad": el poder irresistible del Dios hobbesiano, que se complace con la configuración mecánica del universo.

La explicación "laica" muestra un orden de cosas, pero oculta el fundamento de ese orden.

Para Hobbes, según mi punto de vista, las relaciones causales que expresan fielmente el comportamiento del mundo, en última instancia, responden a la voluntad divina: Dios "quiere" que los engranajes del universo funcionen como los de un reloj.

Por lo tanto, la explicación mecanicista, convive perfectamente con esta peculiar versión de la divinidad.

"Libertad y necesidad son coherentes, como, por ejemplo, ocurre con el agua, que no sólo tiene libertad, sino necesidad de ir bajando por el canal. Lo mismo sucede en las acciones que voluntariamente realizan los hombres, las cuales, como proceden de su voluntad, proceden de la libertad, e incluso como cada acto de la voluntad humana y cada deseo e inclinación proceden de alguna causa, y ésta de otra, en continua cadena (cuyo primer eslabon se halla en la mano de Dios, la primera de todas las causas), proceden de la necesidad. Así que a quien pueda advertir la conexión de aquellas causas le resultará manifiesta la necesidad de todas las acciones voluntarias del hombre. Por consiguiente, Dios, que ve y dispone todas las cosas, ve también que la libertad del hombre, al hacer lo que quiere, va acompañada por la necesidad de hacer lo que Dios quiere, ni más ni menos. Porque aunque los hombres hacen muchas cosas que Dios no ordena ni es, por consiguiente, el autor de ellas, sin embargo no puede tener pasión ni apetito por ninguna cosa, cuya causa no sea la voluntad de Dios. Y si esto no asegurara la necesidad de la voluntad humana y, por consiguiente, de todo lo que de la voluntad humana depende, la libertad del hombre sería una contradicción y un impedimento a la omnipotencia y libertad de Dios" (*Leviathan*, chap. 21, p.137-138; cap.21, pag. 172-173).

Aunque desde la perspectiva de las causas y consecuencias inmediatas, la figura de Dios pueda parecer poco importante, esta larga cita refleja que, cuando de lo que se trata es del fundamento de las cosas y del hombre mismo, la apelación a El resulta ineludible.

Ello es así porque la voluntad de este ser omnipotente, es para Hobbes indistinguible de la racionalidad.

El Dios hobbesiano es de algún modo, entonces, una figura transicional: además de los rasgos tradicionales de la divinidad, posee un componente racional novedoso, característico del pensamiento moderno, donde su figura será sustituida finalmente por la de la razón.

El doble rostro de Dios (que en una de sus caras muestra el poder y el terror que produce, y en la otra, la

apacible e irrevocable contundencia de la razón (Confer., Leviathan, chap. 17, p. 112; cap.17, pag. 141-), hace que la importancia que se le otorga dependa de la faz en la que se deposite la mirada.

Si se observa el semblante racional, Dios resulta superfluo. Pero mirarlo de este modo, significa mutilar su integridad: decapitarlo.

El carácter complejo y ambiguo que Dios posee, hace que las interpretaciones "laicas" sean apropiadas, a la vez que insuficientes, ya que soslayan el elemento "teológico", de "sobre-determinación", que el pensamiento de Hobbes también transporta.

Esta "sobre-determinación" emana del rostro que enseña el irresistible poder de la Dios. La voluntad todopoderosa transforma su deseo en necesidad.

La dificultad conceptual que impone esta figura ambivalente, consiste en que el poder divino se acopla (coincide) con la razón.

Si le arrancásemos la raíz teológica, parte del árbol se marchitaría. Y, sin embargo, a pesar de ello, Hobbes no deja de ser un filósofo racionalista y mecanicista.

En el Leviatán, Dios cumple la tarea de ayudar a que el hombre realice su destino humano y abandone la condición pre-social.

Representa aquello de donde emanan las leyes naturales, y aquello a lo que tienden las leyes positivas del Estado.

Al mismo tiempo, inicio y fin de la civilidad, tiene un peso enorme, tanto antes como después del pacto.

La figura de Dios es indiscernible del problema de la ley, y por lo tanto, habita en la médula de las preocupaciones de Hobbes: la relación entre la obediencia y la sumisión, entre la protección y el sometimiento.

Dios juega un papel fundamental como garante del pacto. Permite suturar el abismo de desconfianza que se abre entre los hombres naturales. Sin el recurso al poder trascendente de Dios, al que todos temen, los individuos no abandonarían la guerra que los enfrenta.

"Esa miserable condición de guerra...es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe un poder visible que los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos..." (Leviathan, chap.17, p.109; cap.17, pag. 137).

Y ese "poder visible" no existe, ya que Dios es un "poder invisible".

Como poder y voluntad omnipotente, eterno, está allí,

oculto pero dispuesto a manifestarse y cumplir su misión: actuar en las conciencias, previo arrepentimiento de los hombres, y disponerlas de modo incondicional para la paz.

Los individuos, entonces, juran por el Dios que temen; El garantiza que ellos respetarán su promesa de deponer las armas.

La presencia silenciosa de Dios, frente al espectáculo de miseria y muerte de la guerra primordial, puede comprenderse, sin forzar la imaginación, como un modo de castigo.

Con la irrupción de Dios en el momento del pacto, se produce una especie de "lapsus", un intersticio en la trama del razonamiento, que Hobbes en primera instancia nos escamoteaba. Este acontecimiento sorprendente, delata la presencia divina, ineludible (eterna) pero silenciosa, en el estado de naturaleza.

Desde esta perspectiva, el Leviatán estaría contando una antigua historia. Narraría, con el lenguaje más "moderno" de la política, el antiguo mito de la transgresión y del camino que tienen los hombres para superarla: el arrepentimiento, el sacrificio y el respeto a la voluntad soberana.

Dios funda la ley que el hombre transgrede, y a la vez aporta los elementos para que, mediante el sacrificio, el individuo se reconcilie con El, respete la ley, y se pacifique.

Este periplo que la humanidad debe realizar, es contado por Hobbes en dos instancias distintas:

- en el orden civil: los hombres deben sacrificar su libertad natural.

- y en el orden religioso (mítico): el sacrificio es el de Jesucristo que, mediante su propia muerte, borra el pecado que se arrastraba desde Adán.

Se intentará mostrar en estas páginas las dos instancias en que se relata el mito: la política, que abarca el estado de naturaleza y la República; y la religiosa, donde Hobbes señala el camino que transcurre desde el pecado de Adán y la crucifixión de Cristo, hasta la segunda venida con el Juicio Final.

La instancia religiosa, como mostraré oportunamente, se intersecta con la política, haciendo que ambas confluyan en una única dirección: la necesidad imperiosa que tienen los hombres de obedecer al soberano.

La apuesta que aquí se emprende, tiene un precio alto: implica relativizar lo que el pensamiento de Hobbes tiene de más visible, dejar lo más evidente en un segundo plano, o mejor dicho, usarlo como punto de apoyo para resaltar los elementos del mito, que de manera no tan clara, se narra dos veces en el Leviatán.

Seguiré, en una primera etapa, la senda que Hobbes transita: desde la disolución del estado de naturaleza a la formación del orden social. Posteriormente, reconstruiré los puntos principales de la instancia religiosa y sus nexos con la política.

En el camino me alimentaré del componente simbólico y mítico de su pensamiento. Intentaré cazar el "espíritu" del Leviatán.

Se hará, pues, Antropología.

Es éste un intento por recuperar para nuestra disciplina un campo que ha sido privilegio de la filosofía política.

Incursionaré en un terreno nuevo, pidiendo (contando con) la benevolencia de sus tradicionales ocupantes.

Me veo respaldado por un texto en cuya vastedad hay espacio para todos.

La superación del estado de naturaleza, se presenta como el camino del sujeto sin límites al sujeto limitado.

El reconocimiento de la propia finitud, es la única senda alternativa para escapar a la muerte y al temor en que el hombre se encuentra hundido.

La creación de la república se plantea como la superación de la *hybris*, de la arrogancia.

El hombre debe vencer el orgullo y la soberbia que ubica a su propia conciencia como poseyendo la última palabra, capaz de definir lo que es el bien y el mal.

El estado de naturaleza es aquél en el que las conciencias privadas irrumpen como Árbitro de todas las cosas. La racionalidad privada, a merced de las pasiones que la dominan, es incapaz de construir un orden: lo individual para Hobbes tiene una naturaleza entrópica.

Sin la plasmación de una conciencia pública, de un nuevo tipo de racionalidad, el hombre se ve condenado a la

violencia.

La racionalidad "superior" que posee la ley, es el medio para que el individuo supere su condición natural. Este "medio" es por sí insuficiente: la razón debe estar respaldada por la fuerza para ser verdaderamente efectiva.

El orden social se yergue sobre una violencia contra la violencia que caracteriza la inmediatez natural.

El camino de la salvación es para Hobbes el del reconocimiento del límite que imponen las leyes.

La aparente infinitud del estado de naturaleza (el hombre es allí libre y tiene derecho a todas las cosas), conduce a la destrucción.

La verdadera condición humana (la socialidad que se alcanza dejando atrás el estado de naturaleza), es la que se obtiene con la autolimitación: aceptar que existe un poder y una voluntad que ordene.

Sin una aceptación de la finitud, la vida en sociedad no sería posible.

La vida social ordenada, que se articula en la relación entre protección-mandato-obediencia, se construye con esta aceptación del límite, que en última instancia es una aceptación de Dios.

CAPITULO I: LA RELIGION NATURAL, UN DIOS INSUFICIENTE

A la interpretación "teológica", los "laicos" pueden hacerle una objeción que, de ser acertada, la dejaría agonizante.

Aceptarían con entusiasmo, ya que con ello están a un paso de derrumbar este punto de vista, que Dios efectivamente está presente en el estado de naturaleza. Es más, dirían junto a Hobbes, que la creencia en El es allí inevitable.

Pero, si la divinidad está presente, cómo es posible que los individuos se encuentren en esa miserable condición de guerra de todos contra todos, "donde la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve" (*Leviathan*, chap. 13, p. 82; cap.13, pag.103).?

Cómo, si Dios es una fuerza que hace que el individuo cumpla su destino social, permite semejante disolución y penuria?

La paupérrima condición del individuo en el estado de naturaleza, agregarían, es el mejor argumento contra la importancia que aquí se le ha atribuido a Dios.

Estas objeciones tienen un denominador común: suponen que la reconciliación del hombre con la divinidad es inmediata.

Sin embargo, este punto de vista no es el de Hobbes, que considera que la socialidad (la salvación, la paz) no es un elemento natural en el hombre, sino un producto artificial, al que se arriba después de un largo camino.

A diferencia de algunos animales "sociales", "la buena inteligencia... 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" (*Leviathan*, chap.17, p.111-112; cap.17, pag. 140).

Por consiguiente, interpreto que la presencia de Dios en el estado de naturaleza es condición necesaria pero no suficiente para que se implante el orden social. Este se produce una vez que el hombre se auto-limita, pone freno a sus pasiones y, de ese modo, se amolda a los preceptos de las leyes naturales.

No se puede, entonces, predicar de la simple presencia divina, la imposibilidad de la guerra de todos contra todos, ya que ésta sólo es superada cuando el sujeto acomoda su voluntad a las leyes de Dios (leyes naturales), y, como se verá, requiere de la participación divina como garantía del pacto.

A los objetores "laicos", no les puede haber pasado desapercibido que, en la primera parte del Leviatán ("Del Hombre"), el capítulo anterior al que habla "De la condición natural del género humano, en lo que concierne a su felicidad y miseria" (destinado a pintar los tormentos de la guerra), Hobbes se dedique al tema "De la religión".

Allí, intenta mostrar "racionalmente" la inevitabilidad de que los hombres creen en Dios.

"En estas cuatro cosas: idea de los espíritus, ignorancia de las causas segundas, devoción hacia lo que los hombres temen y admisión de cosas causales como pronóstico, consiste la semilla natural de la religión..." (Leviathan, chap.12, p.72; cap.12, pag. 90).

Esta semilla germina tanto en quienes preguntan por las causas de las cosas, y llegan

"necesariamente a pensar que hay alguna causa de la que no puede existir otra causa anterior si no es eterna: lo que los hombres llaman Dios... aún cuando en la mente humana no puede haber ninguna idea de El, que responda a su naturaleza..." (Leviathan, chap. 11, p.68; cap. 11, pag. 85); así como en

"quienes se preocupan poco o nada de las causas naturales de las cosas, temerosos por lo menos de su ignorancia misma, acerca de lo que tiene poder para hacerles mucho bien o mucho mal, propenden a suponer o imaginar por sí mismos diversas clases de poderes invisibles...Este temor de los poderes invisibles es la semilla natural de lo que cada uno en sí mismo llama religión..." (Leviathan, chap. 11, pag.69; cap. 11, pag. 85-86).

Los hombres arriban a creer en Dios de manera natural. Hobbes señala que tanto la política como la religión tienen las mismas semillas, y dan los mismos frutos: se proponen hacer a los hombres más aptos para la obediencia y la vida en sociedad.

"En efecto, estas semillas han sido cultivadas por dos distintas especies de hombres. Una de esas clases está

constituida por quienes han nutrido y ordenado la materia religiosa de acuerdo con su propia invención. La otra lo ha hecho bajo el mando y dirección de Dios.... La religión de la primera especie es una parte de la política humana, y enseña parte de los deberes que los reyes terrenales requieren de sus súbditos. La religión de la última especie es política divina....De la primera especie son todos los fundadores de gobiernos...de la última especie fueron Abraham, Moisés, y Nuestro Señor, de quienes han derivado hasta nosotros las leyes del reino de Dios..." (Leviathan, chap. 12, p.73; cap. 12, pag. 90-91).

Política y religión, poder temporal y espiritual, tienden a confundirse, a fusionarse en una amalgama de idéntico color.

Dios está presente en el estado de naturaleza. Sin embargo, el hombre lleva una vida violenta, asocial, embrutecida.

Esta fractura que Hobbes y nuestros objetores señalan, no corroe la perspectiva "teológica" que esgrimo. Por el contrario, la refuerza.

La situación de guerra de todos contra todos es análoga a la caída del paraíso, al castigo que Dios efectúa por la transgresión del hombre.

La ley de Dios, la ley de naturaleza, por ser racional, no puede ser ignorada por ningún hombre. "La ignorancia de la ley de naturaleza no excusa a nadie, porque en cuanto la persona ha alcanzado el uso de razón, se le supone conciente de que no debe hacer a otro lo que no quieren que le hagan a él. Por tanto, en cualquier lugar a donde vaya un hombre, si hace algo contrario a esa ley, es un delito" (Leviathan, chap.27, p. 191; cap. 27, pag. 240).

En la condición natural, la guerra de todos contra todos se levanta sobre la negación de las leyes de Dios: los hombres desoyen las leyes de naturaleza (las palabras divinas inscriptas en su corazón).

El origen trascendente de las leyes naturales, implica que sean también "inmutables y eternas, porque la injusticia, la ingratitud, la arrogancia, el orgullo... nunca puedan ser cosas legítimas. Porque nunca podrá ocurrir que la guerra conserve la vida y la paz la destruya" (Leviathan, chap. 15, p.103; cap. 15, pag. 130).

La miseria del estado de naturaleza, es, según creo, resultado de la transgresión de estas leyes.

La guerra es consecuencia del pecado. La miseria, un castigo divino.

La presencia de Dios es compatible con la disolución característica del estado de naturaleza, y es un requisito para su superación.

CAPITULO II: LA SEMI-PRESENCIA DE LA LEY

El estado de naturaleza es para Hobbes una inferencia basada en las pasiones de los hombres (Confer, *Leviathan*, chap. 13, p. 82; cap. 13, pag. 103).

A partir del análisis de las inclinaciones actuales (mejor dicho, permanentes, ya que el punto de vista que se adopta es el de una "naturaleza humana"), proyecta la imagen de lo que sería la existencia pre-social, anterior a la instauración de un gobierno civil.

La evidencia fáctica que se aporta (los indios del norte americano y los ingleses de las guerras civiles), no tiene en verdad mucha importancia (Confer, *Leviathan*, chap. 13, p. 83; cap. 13, pag. 104).

El objetivo es presentar un argumento lo suficientemente poderoso para que los hombres acepten los dictados de un poder civil absoluto, y se convenzan de la necesidad del pacto: un argumento disuasivo, amenazante.

Es decir, el estado de naturaleza es una construcción a priori, destinada a mostrar los efectos de la ausencia de un poder común, y el tipo de poder que se precisa para encauzar las pasiones naturales y a evitar dichos efectos.

Para ser más preciso, debería decir que no se trata de una ausencia plena (un mero "no ser") de ese poder común, ya que por tratarse de una construcción a priori, la inferencia -que es el estado de naturaleza- reconstruye en los orígenes las causas de lo que ya conoce y quiere: el orden social estable.

El destino de este viaje atávico nos es conocido desde antes de partir: arribaremos con "certeza" a la civilidad.

Este procedimiento es asimilable al de las matemáticas. Digno hijo de su época, Hobbes sentía una inculcable admiración por el procedimiento explicativo de la geometría, "única ciencia que Dios se complació en comunicar al género humano" (*Leviathan*, chap. 4, p. 21; cap. 4, pag. 26). Y una de sus más fuertes apuestas ha sido la de diseñar una filosofía moral y política, según el modelo matemático.

El estado de naturaleza, entonces, puede ser entendido como una especie de axioma que "demuestra" la necesidad del Estado civil.

Esto sugiere (pues en el desarrollo de un axioma se "descubre" lo que ya estaba presupuesto en él desde un principio) que en la instancia pre-social se encuentra presente

ya, pero de manera embrionaria (no desarrollado), el tipo de poder común que vertebrará lo social propiamente dicho.

Según esta interpretación, dicha presencia se caracteriza por el silencio (la no intervención de la palabra de Dios, el mutismo del Soberano).

El silencio es un modo elocuente de expresión; aquí está significando el abandono del hombre por parte de Dios: una forma de castigo a través de la indiferencia.

El individuo des-oye (conoce pero no escucha) el único mensaje capaz de salvarlo de su auto-destrucción.

Si el poder divino no se hallase presente de algún modo, el hombre no podría resolver la situación de miseria a la que conduce el libre juego de sus pasiones. Y el estado de naturaleza se perpetuaría en una vorágine de violencia sin fin.

La guerra de todos contra todos resulta del desenvolvimiento de la premisa hobbesiana de que los hombres son por naturaleza iguales.

"...Cuando se considera en conjunto, 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. En efecto, por lo que respecta a la fuerza corporal, el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él se encuentra". (*Leviathan*, chap. 13, p. 80; cap.13, pag. 100).

La igualdad, entonces, promueve el enfrentamiento, ya que, según Hobbes, los bienes siempre son escasos en comparación con la ambición humana.

El único camino que tiene el individuo para asegurarse el disfrute de sus posesiones actuales, es el sometimiento de los otros hombres, la conquista de sus bienes y de sus cuerpos.

Adquirir una mayor dosis de poder, es el único modo disponible para preservar la cuota de poder que actualmente se tenga.

"Dada esta situación de desconfianza mutua, 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 o todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle" (*Leviathan*, chap. 13, p.81; cap. 13, pag. 101).

La maquinaria destructiva que pone en funcionamiento la

igualdad, posee una "racionalidad" propia, una inercia producto de la desconfianza. Enfrenta a los hombres en una lucha a muerte, real o virtual (la guerra también es la propensión a la belicosidad -Confer. Leviathan, p.82; pag. 102-), en la que se vuelve beneficioso someter al prójimo.

El "lobo" humano no busca otra cosa que conservar su vida, y en el camino que conduce a este fin, transgrede necesariamente las leyes naturales.

En el estado de naturaleza, "cada uno está gobernado por su propia razón, no existiendo nada, de lo que pueda hacer uso, que no le sirva de instrumento para proteger su vida contra sus enemigos" (Leviathan, chap.14, p.85; cap. 14, pag. 106).

Pero ésta es una "falsa" racionalidad, ya que su consecuencia no es otra que la destrucción de los hombres, en vez de su mejor cuidado.

Es "racional", según las pasiones naturales, erigirnos como únicos jueces del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, de lo mío y de lo tuyo, e intentar imponer este criterio a los otros hombres.

Sin embargo, bajo el nombre de "racional", los individuos no esconden más que sus pasiones y su voluntad de dominación sobre los demás.

Es en función de los valores "trascendentes" de las leyes de Dios, que hablamos de la "racionalidad" individual (que conduce al mutuo aniquilamiento) como de una "falsa" racionalidad, contraria a cualquier indicio de auténtica pacificación.

"Las leyes de naturaleza...son, por sí mismas, cuando no existe el temor a un determinado poder que motive su observancia, contrarias a nuestras pasiones naturales, las cuales nos inducen a la parcialidad, al orgullo, a la venganza y a cosas semejantes..." (Leviathan, chap. 17, p. 109; cap.17, pag. 137-138).

El hombre natural vive inmerso, entonces, en una violencia más sutil que la de la fuerza física: su exteriorización no es más que un correlato de la violencia que se desarrolla hacia el interior de su conciencia, reflejo de la desmesura del "animal humano".

Engranaje de una racionalidad que lo destruye, el individuo desprecia el riesgo, y llama a su propia muerte sin saberlo.

Esta violencia no es materia que sea fácil juzgar. "En esta guerra de todos contra todos, se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegal-

lidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe; donde no hay ley, no hay justicia". (Leviathan, chap.13, p.83; cap.13, pag. 104).

Sin embargo, para Hobbes la ley existe en el estado de naturaleza; son las normas de paz que sugiere la razón, que todo hombre conoce por el mero hecho de ser un "animal racional" (Confer, Leviathan, chap.14, pag. 84; cap.14, pag. 106).

Sin estas leyes, que se combinan con las pasiones que inclinan a la paz —el temor a la muerte, el deseo de ocio, de bienes para una vida comfortable— (Leviathan, chap.13, p.84; cap.13, pag. 105), los hombres no podrían reconocer las ventajas del pacto, instrumento por el cual abandonan la violencia disolutoria del estado de naturaleza.

La conjunción de las leyes y las "pasiones domésticas", persuade a los guerreros a que abandonen sus armas.

Es ineludible, entonces, que las palabras de Dios estén presentes para que el hombre pueda dejar atrás su miserable condición. Sin embargo, es esta misma circunstancia (la guerra de todos contra todos, debido a la ausencia de un poder común), la que hace que ellas sean irremediabilmente violadas, y "racionalmente" desoídas.

Las palabras de Dios se encuentran presentes, pero bajo la forma de la negación; están semi-presentes.

Las leyes naturales obligan, como veremos más adelante, in foro interno, en conciencia. Su obligatoriedad no se refiere a las acciones, sino a las disposiciones de la voluntad.

La paz se alcanza cuando estas normas "interiores" se plasman en lo externo.

El poder "invisible" de Dios, presente en el estado de naturaleza, actúa sobre la conciencia individual, y deviene, gracias a su profunda modificación, un "poder visible".

El poder civil se materializa merced a la plena presencia de las leyes naturales.

La voluntad ("último apetito de la deliberación"), es el resultado del movimiento alternativo de las pasiones en la mente de los hombres. No es necesariamente un "apetito racional", ya que los fines que la voluntad se propone pueden no coincidir con la razón (Confer, Leviathan, chap. 6, p. 38; cap.6, pag. 48).

En la condición pre-social, ella está dominada por las pasiones (el egoísmo y la ambición fundamentalmente). Los deseos naturales, entonces, se oponen a los preceptos de

las leyes de Dios, que pueden resumirse en el "haz a los otros lo que quieras que los otros te hagan a ti".

"...Hallamos en la naturaleza del hombre tres causas principales de discordia. Primera la competencia; segunda, la desconfianza. Tercera, la gloria. La primera impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda, para lograr seguridad; la tercera, para ganar reputación..." (Leviathan, chap.13, p.81-82; cap.13, pag. 102).

Aunque ellas encuentren en el estado de naturaleza, el pretexto de ser en defensa propia, es manifiesto que hunden al hombre en un clima de profunda inseguridad, permanente angustia y temor a la muerte.

"Proponerse robar o matar es un pecado, aunque no se traduzca en palabras o en hechos, porque Dios, que ve los pensamientos del hombre, puede cargárselos en cuenta.." (Leviathan, chap.27, p.190; cap.27, pag. 238-239).

El estado de naturaleza no escapa a la atenta vigilancia de Dios.

"Porque aunque los hombres hacen muchas cosas que Dios no ordena ni es, por consiguiente, el autor de ellas, sin embargo no puede tener pasión ni apetito por ninguna cosa, cuya causa no sea la voluntad de Dios..." (Ibid. Leviatán, chap. 21, p. 137-138; cap.21, pag. 172).

No escapa al control de su voluntad omnipotente, entonces, ni la transgresión originaria a sus mandatos, ni la desesperación y miseria que sobrevienen a ese acto.

El hombre natural vive los efectos de su desobediencia. Debe reconciliarse con Dios, a través del respeto de su ley: someterse a una voluntad "trascendente" que fije límites claros, que ordene.

La noción hobbesiana de pecado es tan abarcativa que, prácticamente, resulta imposible eludirla cuando imperan las pasiones naturales.

Pecado no es sólo el acto contrario a la ley, sino también el deseo de transgredirla. El deseo, en general, no es pecado, sino cuando va acompañado de la disposición para realizarlo, y su concreción está prohibida por la ley.

"Un pecado no es solamente una transgresión de la ley, sino, también, un desprecio al legislador, porque tal desprecio constituye, de una vez, un quebrantamiento de todas sus leyes. Por consiguiente, puede consistir no sólo en la comisión de un hecho, o en la enunciación de palabras prohibidas por las leyes, o en la omisión de lo que la ley ordena, sino también en la intensión o propósito de transgredir. En efecto, el propósito de quebrantar la ley implica

un cierto grado de desprecio a aquél a quien corresponde verla ejecutada" (Leviathan, chap. 27, p.189-190; cap. 27, pag. 238).

Las transgresiones inevitables que se cometen en la guerra primigenia, nunca pueden cesar de ser pecado.

Por lo tanto, en la situación previa a la sociedad civil, Hobbes pinta una condición pecaminosa estructural. Las palabras de Dios, presentes pero silenciadas por el ruido de las escaramuzas humanas, horadan la conciencia del individuo bajo la forma de la angustia.

Sin esta sensación de desesperada miseria, el hombre no se decidiría a abandonar el estado de naturaleza.

La remisión del pecado implica el respeto de la ley y el encauzamiento de las pasiones originales.

El apriori de las leyes naturales muestra una racionalidad immanente al estado pre-social, racionalidad que posibilita su superación.

CAPITULO III: DOS RACIONALIDADES EN FUGNA

En el capítulo anterior, veíamos emerger dos tipos antagónicos de racionalidad:

Por un lado, una lógica individual que llevaba a los hombres al enfrentamiento, ya que en el estado de naturaleza "el apetito personal es la medida de lo bueno y de lo malo" (Leviathan, chap. 15, p.104; cap.15, pag. 131), y todos los individuos, por ser iguales, tienen el mismo derecho de establecer esa medida.

Las consecuencias son previsibles: disolución de los vínculos intersubjetivos, miseria, desconfianza.

Por el otro, la racionalidad "superior" de las leyes naturales: la palabra divina, "trascendente", que conduce a la pacificación.

Reflexionemos por un momento acerca de estas lógicas opuestas.

Para Hobbes, la razón es lo mismo que el cálculo: una operación combinatoria.

"Cuando un hombre razona, no hace sino concebir una suma total, por adición de partes; o concebir un residuo, por sustracción de una suma respecto a otra: lo cual (cuando se hace por medio de palabras) consiste en concebir a base de la conjunción de los nombres de todas las cosas, el nombre del conjunto; o de los nombres de conjunto, de una parte, el nombre de la otra... Los escritores de política suman pactos, uno con otro, para establecer deberes humanos; y los juristas leyes y hechos, para determinar lo que es justo en las acciones de los individuos. En cualquier materia en que exista lugar para la adición y la sustracción existe también lugar para la razón, y dondequiera que aquélla no tenga lugar, la razón no tiene nada que hacer" (Leviathan, chap.5, p.25; cap.5, pag. 32).

La razón, por ser un cálculo basado en la adecuada imposición de nombres, y un método para avanzar progresivamente con ellos, no es innata, ni adquirida por la expe-

riencia tan sólo, sino alcanzada por el esfuerzo. *4

Se podrá objetar, en vistas del concepto hobbesiano de racionalidad que aquí brevemente se ha esbozado, cómo es posible que las leyes naturales sean eternas e inmutables, si es que son normas dictadas por la razón humana, que no es innata sino "adquirida mediante el esfuerzo"?

La razón depende de la adecuada imposición de nombres.

Para Hobbes, la relación entre las palabras y las cosas es arbitraria; deriva de las convenciones humanas, ya que no es natural sino artificial.

Cómo, entonces, las leyes de naturaleza expresan una racionalidad *a priori*, natural y por lo tanto, más allá de toda experiencia?

La razón-cálculo es una de las facultades mentales del hombre. Y las leyes de naturaleza son, sin duda, un cálculo que -aceptando la premisa inicial (la guerra de todos contra todos)- permite, a través de operaciones sucesivas, arribar a la instauración del Estado civil.

"La derivación lógica de cada ley natural, como medio de validez para las que la preceden, hace que estas leyes constituyan una suma total de la cual no se puede restar ninguna sin arruinar la eficacia de las demás, e invalidar el fin deseado. Fin que impone la aceptación de las leyes, en cuanto se calcula que ellas son los únicos medios para su realización" (Julián Prado, *Ibid*, pag. 16).

Se trata, por lo tanto, de un razonamiento teleológico. Sus medios se organizan de tal modo que parece "inevitable" arribar al punto que desde el principio se intentaba llegar: la instauración del orden social.

El rumbo perfecto, sin oscilaciones, que estas leyes plantean, es lo que las vuelve de una racionalidad "inmutable y eterna".

La dirección está pre-determinada. Si se acepta la premisa de un estado pre-social helicoso, las leyes de naturaleza son los componentes indispensables para la creación del Leviatán.

*4- Confer Leviatán, chap. 5, p. 29; cap. 5, pag. 36-37.

Para un análisis más detallado, consultar el artículo: Julián Prado, "Thomas Hobbes: La razón cálculo", Cuadernos de Filosofía, Año XX, Número 32, mayo 1989.

La razón, para Hobbes, es un atributo que los hombres comparten con Dios.

Sin embargo, en el estado de naturaleza, no es ella la fuerza rectora de la conducta humana (si lo fuese, no se pintaría la condición natural como belicosa y miserable).

La razón se impone doblegando las pasiones, que naturalmente inclinan al enfrentamiento.

Se produce una conquista, fruto de una decisión individual, sobre la inmediatez.

Los hombres, por ser también racionales, son capaces de reconocer que las leyes de naturaleza emanan de la razón "superior".

El individuo, al aceptar el pacto, responde a una racionalidad que lo trasciende. Y este gesto no difiere de su propia conveniencia.

El sujeto posee parcialmente, por así decir, una razón "divina"; pero a la vez es poseído por ella, que lo atraviesa y se impone sobre la materia pasional inmediata.

Es lícito, pues, representar al hombre, bajo el prisma hobbesiano, habitando un equilibrio inestable. Se encuentra en un punto de inflexión. Ante él se abre el dominio absoluto de las pasiones (el estado de naturaleza en su momento más brutal), y la racionalidad plena (propia de Dios).

Su deber es elegir, aunque la decisión no anule por completo su propia conformación heterogénea.

La racionalidad de las leyes de naturaleza, apriori, en tanto es el fin puesto de antemano como voluntad de Dios, deviene una elección humana. El individuo reacciona ante la experiencia caótica de sus pasiones, que desbordan frente a la ausencia de un poder que las contenga.

Al aceptar los preceptos "trascendentes" de las leyes de naturaleza, el hombre elige "racionalmente" cumplir con su destino.

Deponer las armas coincide con la voluntad de Dios.

Guiado por su racionalidad, el hombre elige el pacto, y con ello se pliega a Dios, pues respeta la voluntad divina expresada en la ley.

Una y otra se espejan: el cristal reproduce en cada lado la misma imagen.

Esta identificación no es inmediata. Resulta de un largo esfuerzo, de un incesante trabajo para contener las pasiones.

"Los pensamientos son, con respecto a los deseos, como escuchas o espías, que precisa situar para que avizoren el camino hacia las cosas deseadas.." (*Leviathan*, chap.8, p.46;

cap.8, pag. 59). Sin estos espías, el hombre pierde su ruta.

La condición pre-social se desarrolla como efecto de una ausencia (falta un poder común). El hombre, al percibirla e instrumentar los medios para superarla, está ya por encima de su propia naturaleza.

La situación ambivalente de la ley en el estado de naturaleza, muestra el péndulo argumental en el que se balancea Hobbes: si las leyes de naturaleza están presentes, la condición natural del hombre es la de la transgresión y la del pecado (la guerra supone soslayar los preceptos de estas leyes); si están ausentes, y aparecen sólo cuando existe un "poder común" que las haga valer, el estado de guerra no podría ser abandonado (la belicocidad se perpetuaría indefinidamente sin dar lugar al pacto).

La deficiencia "metafísica" de la ley de Dios (su semi-presencia, el estar presente y ausente a la vez), es la que posibilita el estado originario de guerra, pero junto con ello, otorga elementos para que el hombre trascienda su propia inmediatez humana, su violenta animalidad.

La decisión del individuo, dispuesto al pacto, repara la carencia metafísica de su origen.

Plegarse a la racionalidad trascendente, es elegir lo divino que el hombre lleva dentro de sí.

Las leyes naturales imponen un cambio en las conciencias. Esta mutación permite el surgimiento del orden social.

La racionalidad privada, sin las garantías de un poder común que proteja a los hombres, considera inaceptable el pacto.

"Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, de modo alguno. Por consiguiente, a pesar de las leyes de naturaleza (que cada uno observa cuando tiene la voluntad de observarlas, cuando puede hacerlo de modo seguro) si no se ha instituido un poder o no es suficientemente grande para nuestra seguridad, cada uno fiará tan sólo, y podrá hacerlo legalmente, sobre su propia fuerza y maña, para protegerse contra los demás hombres". (*Leviathan*, chap. 17, p.109; cap.17, pag. 137-138).

La racionalidad individual no puede escapar a la siguiente paradoja: las garantías que el hombre exige para abandonar la guerra de todos contra todos (la seguridad de un poder que lo proteja), suponen ya el abandono de esa guerra.

El resultado (la institución del Estado), establecido como condición para el pacto, conduce al hombre a una en-

crucijada de la que por sí mismo no puede salir.

Del círculo no hay escapatoria, sin que al mismo tiempo quede superada la lógica que lo produjo.

"La condición del hombre...es una condición de guerra de todos contra todos, en la cual cada uno está gobernado por su propia razón, no existiendo nada, de lo que pueda hacer uso, que no le sirva de instrumento para proteger su vida contra sus enemigos..." (Leviathan, chap.14, p.85; cap.14, pag. 106).

Las leyes naturales, en tanto expresión de la voluntad de Dios, poseen una fuerza que permite resolver esta aporía en la que el hombre está inmerso, cuando su razón individual se erige como norma de todas las cosas.

Representan, por sí solas, una socialidad amordazada, pero que actúa ya en la inmediatez de la violencia primordial.

El hombre, eligiendo su racionalidad "trascendente", rompe el círculo al que lo empuja su racionalidad privada.

Las leyes naturales son la palabra de un dios retirado de la escena, que mira las batallas y miserias humanas con una mueca de satisfacción, pero dispuesto a perdonar y a actuar en el momento oportuno.

CAPITULO IV: DERECHO Y LEY

La tirantez en que se desenvuelve la ley en el estado de naturaleza (a la vez presente y ausente), es equiparable a la que Hobbes señala entre el derecho y las leyes naturales.

A primera vista, son presentados como conceptos antagónicos: "el derecho de naturaleza...es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin". (*Leviathan*, chap.14, p.84; cap.14, pag. 106).

En cambio, "la ley de naturaleza... es un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios para conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor preservada". (Ibid).

El derecho natural, pues, es la libertad para realizar la conveniencia individual. Esto es para Hobbes asimilable a la capacidad. "Cuando el impedimento de la moción radica en la constitución de la cosa misma, no solemos decir que carece de libertad, sino de fuerza para moverse" (*Leviathan*, chap.21, p.137; cap. 21, pag. 171).

No se trata de la libertad de la voluntad —siempre, según su perspectiva materialista, ella está determinada por los estímulos externos, es decir, por la acción de unos cuerpos sobre otros—, sino de la libertad de la acción.

El primer eslabón de esta cadena de determinaciones, está, como ya sabemos, en la mano de Dios ("la primera de todas las causas").

La libertad, entonces, debe ser entendida como la ausencia de impedimentos externos al movimiento, obstáculos que impiden hacer lo que se quiere según la capacidad de cada cuerpo.

No tiene sentido hablar de libertad de las conciencias: ellas siempre son libres, no se les puede imponer los mandatos de una voluntad ajena (salvo que voluntariamente los acepte como propios), ya que en el ámbito de la creencia y del espacio psicológico, los obstáculos externos no tienen influencia alguna.

La "interioridad" de la conciencia, al ocultarse de los cuerpos y fuerzas exteriores, resulta una potencia subversiva de enormes efectos.

El "poder común" sólo tiene injerencia en el ámbito de la acción, de la exterioridad. El espacio detrás de la máscara del rostro no es asequible al gobierno de los hombres.

La construcción del Leviatán es, entonces, una transmutación en los objetos del deseo, pero no en la esencia de las pasiones (componentes de una "naturaleza humana" cuyos rasgos fundamentales no cambian).

El "animal interior" subsiste. Las pasiones no se modifican una vez constituido el orden social, pero los individuos se resignan a lamer la mano que los alimenta, pues el sometimiento a la voluntad soberana (producto de la renuncia a los derechos naturales), es el modo de conservar la vida de la manera menos gravosa. (Confer. Leviathan, chap.14, p.87; cap.14, pag. 109).

Por su parte, Hobbes señala que la ley se mueve en el ámbito de la obligación. Ordena un tipo de acción determinada, obturando la posibilidad de hacer u omitir, en la que se desarrolla el derecho (Confer. Leviathan, chap.14, p. 84; cap.14, pag. 106).

Sin embargo, apenas se reflexiona sobre este antagonismo, los términos "derecho" y "ley" adquieren un nuevo sentido.

El derecho -la libertad para realizar la conveniencia individual- se superpone, en realidad, con lo que la ley ordena: ella prohíbe la autodestrucción o la omisión del propio beneficio, elementos que no deberían formar parte de la ley, ya que, según Hobbes, la persecución del interés individual es un rasgo constitutivo de la naturaleza humana. La ley ordena algo a lo que naturalmente nos vemos inclinados.

En la condición pre-social, los hombres tienen derecho a todas las cosas, pues cada uno está gobernado según su propia razón.

Esta libertad, dijimos, resulta inmanentemente destructiva; conduce a una explosión de violencia entre los hombres y a la amenaza permanente de la angustia y el temor. "En efecto, mientras uno mantenga su derecho de hacer cuanto le agrade, los hombres se encuentran en situación de guerra.

Y si los demás no quieren renunciar a ese derecho como él, no existe razón para que nadie se despoje de dicha atribución, porque ello más bien que disponerse a la paz significaría ofrecerse a sí mismo como presa (a lo que no está obligado ningún hombre)" (Leviathan, chap.14, p.85; cap.14, pag. 107).

En la naturaleza humana hay algo que debe ser corregido, encauzado, en la dirección de una racionalidad trascendente, sin la cual el individuo se autodestruye.

El hombre anterior al Estado posee una especie de "falta" consigo mismo, que lo lleva a la encrucijada de su muerte.

Ella consiste en la negación de las leyes "trascendentes" que, por ser un individuo racional, conoce, y sin embargo desobedece, porque con ello cree encontrar un mayor provecho para sí mismo.

Su conciencia individual puede, aparentemente, fijar la medida del bien y del mal, pero al hacerlo se descarga irremediabilmente el castigo de Dios.

Como un epigono eterno, el hombre en el estado de naturaleza, repite al elevar su razón privada por sobre las palabras divinas, la transgresión de Adán en el paraíso.

"Allí existía, en efecto, el árbol de la vida, del cual le estaba permitido comer, mientras se abstuviera de comer del árbol de la ciencia del bien y del mal, lo cual no le estaba permitido. Por eso, tan pronto como comió de él, Dios le expulsó del Paraíso porque no alargue su mano, y tome también del árbol de la vida y coma y viva para siempre... Si Adán no hubiese pecado, hubiera gozado de vida eterna sobre la tierra, y...la mortalidad cayó sobre él y su eternidad a consecuencia de su primer pecado..." (Leviathan, chap.38, p.292; cap.38, pag. 370-371).

"Bien" y "mal" son nombres que sólo el Soberano puede imponer. Actúan como límites a las pretensiones del hombre: representan una barrera infranqueable.

El Adán "primitivo", que violentó el límite, desató sobre sí mismo y su posteridad, el sufrimiento de la muerte y la finitud: penas con que Dios castigó la transgresión originaria.

Según esta interpretación, la ley natural se intaura en el espacio abierto de esa falta, y transforma la "materia humana" inmediata, con vistas a su plena realización: el hombre supera, mediante el acatamiento de la ley divina, la inmediatez de su naturaleza, y se realiza así como hombre total (pacífico, respetuoso de Dios, civilizado).

Este acatamiento es resultado a la vez de su propia voluntad, y de una decisión que se encuentra, por decirlo así, "decidida" de antemano.

"En efecto, en el acto de nuestra sumisión van implicadas dos cosas: nuestra obligación y nuestra libertad... (Leviathan, chap. 21, p. 141; cap. 21, pag. 177).

Todo acto voluntario es para Hobbes egoísta (Confer. Leviathan, chap. 14, p. 87; cap. 14, pag. 109), pues en la acción se espera un beneficio personal.

En ello hay libertad.

Sin embargo, la voluntad se encuentra siempre e ineludiblemente determinada.

Y en cada acto voluntario hay, por lo tanto, también una obligación previa, una necesidad subyacente.

Se podrá acusar a esta interpretación de determinismo: el sometimiento al soberano que voluntariamente el sujeto implica en el pacto, responde en última instancia a la voluntad de Dios. El individuo elige libremente un camino pre-fijado. Voluntad divina y humana coinciden en esa elección.

Para los objetores "laicos", el estado de naturaleza se produce tan sólo porque no rige un poder común que contenga y encamine (por el temor al castigo), las acciones humanas. Los hombres se enfrentan en una guerra de todos contra todos, en la que el mejor modo de preservar la propia vida es atacar la del prójimo.

La renuncia al derecho natural a todas las cosas, afirman, es racionalmente el único modo de solucionar las miserias a las que esta guerra conduce.

El interés egoísta ("la racionalidad privada"), así lo impone.

Dios, concluyen, no tiene ningún papel en esta historia.

En parte, estas observaciones deben ser aceptadas: es cierto que el interés egoísta acompaña el proceso de institución del Estado. Hobbes no podría imaginar el abandono de la belicosidad primitiva, si en ello no se viera comprometido también el beneficio individual.

Los hombres renuncian a sus derechos (se someten a la voluntad del soberano) porque ello les conviene.

Sin embargo, en el estado de naturaleza no existen garantías para que el individuo abandone las armas, ya que si lo hace, se convierte en presa fácil para sus compañeros.

"Quien cumple primero no tiene seguridad de que el otro cumplirá después, ya que los lazos de las palabras son demasiado débiles para refrenar la ambición humana, la avaricia, la cólera y otras pasiones de los hombres, si éstos no sienten el temor de un poder coercitivo; poder que no cabe suponer existente en la condición de mera naturaleza, en la que todos los hombres son iguales y jueces de la rectitud de sus propios temores. Por ello quien cumple primero se confía a su amigo, contrariamente al derecho, que nunca debió abandonar, de defender su vida y sus medios de subsistencia" (*Leviathan*, chap. 14, p.89-90; cap. 14, pag. 112).

Renunciar al derecho no es un acto "racional": implica la elección voluntaria de la vulnerabilidad. El hombre se "confía a su amigo", a otro individuo que hasta hace un momento era su fatal contrincante.

¿Qué responde esta inversión de las categorías de amistad y enemistad?

Cómo es posible, si el hombre escucha la voz de su conciencia privada, que abandone la batalla?

Las leyes de naturaleza transportan una racionalidad "superior". Sin una confianza "ciega" (absoluta) en ella, el individuo no podría dejar atrás el enfrentamiento.

Su semejante se transforma en "amigo", porque la confianza que se deposita en él está avalada por la divinidad.

Las leyes naturales son como un impulso primordial (de naturaleza) que conduce a abandonar ese origen, y retornar, después de la mediación que implica la constitución del orden social, al universo de Dios (el autor de las leyes), del que el hombre fue expulsado.

El destino es la reconciliación con la voluntad trascendente, aunque el peregrinaje se produzca por la inicial desobediencia, por el pecado.

En el camino que lleva a la emergencia del soberano, gracias al acatamiento de los mandatos de las leyes naturales, el hombre recorre a la vez, sin saberlo, sin deseárselo siquiera (pues hay en ello una suerte de determinación), la antigua senda del mito, al final de la cual termina por reconciliarse con la divinidad.

Este periplo circular e ineludible, es el de su realización como hombre social, respetuoso de la voluntad absoluta de su soberano civil, el representante de Dios sobre la

Tierra (Confer, Leviathan, chap. 40, p.310-311; cap. 40, pag. 393).

La racionalidad "trascendente" de las leyes naturales, junto con el temor que los individuos naturales sienten por el "irresistible" poder divino, permiten comprender la "inexplicable" actitud de que depongan las armas, y elijan su mutua indefensión.

Renunciar a todos los derechos es asumir la finitud.

He comparado la condición natural del hombre con la de un Adán castigado.

El derecho originario a todas las cosas, destruye y enfrenta a los individuos pre-sociales en una lucha interminable por preservar la vida: esta es la pena "por alargar la mano" (la transgresión adánica introduce la muerte y la miseria en el mundo), por desobedecer la voluntad de Dios expresada en sus leyes.

El criterio de lo que es bueno o malo, escapa necesariamente al parecer individual de cada hombre.

La razón privada hace que se llame "bueno" a lo que sólo es placentero, y "malo" a lo displacentero (Leviatán, chap. 6, p.39; cap.6, pag. 42).

La racionalidad privada es incapaz de ofrecer criterios universalizables, ya que la aversión la inclinación hacia los objetos es distinta en cada persona. La "verdad" sobre "lo bueno y lo malo" se dirime en el campo de batalla: "bueno" es la opinión del más fuerte.

Las consecuencias del derecho natural a todas las cosas son contrarias a su objeto (el beneficio individual): el libre juego de las racionalidades instrumentales -cada hombre es juez privado del bien y del mal-, engendra tan sólo violencia y conduce a la autodestrucción.

Sin embargo, ponderar estas consecuencias supone la participación de otro tipo de racionalidad. Sólo la ley fija valores "trascendentes" compatibles con la convivencia entre los hombres.

Las leyes tienen un carácter vinculante, cohesionador de las relaciones humanas disueltas en el estado pre-social. Son cadenas (en las naturales, el primer eslabón está en las manos de Dios; en las civiles, en los labios del soberano), lazos que unen a los individuos.

"Estos vínculos, débiles por naturaleza, pueden, sin embargo, ser mantenidos, por el peligro aunque no por la dificultad de romperlos" (Leviathan, chap.21, p. 138; cap.21, pag. 173).

La convivencia se consolida sólo cuando la libertad de los individuos, se mueve dentro de los límites pre-establecidos por la ley (Ibid).

La pacificación implica el respeto de un límite previo, de una restricción que desde antes estaba allí, pero que el hombre ignoraba.

La paz es el reconocimiento de esa frontera: la libertad en la órbita de la necesidad.

Por lo tanto, el espacio del derecho y de la ley se intersectan, en el sentido de que la segunda trasciende al primero: es un "algo más" que el derecho.

Ese "plus" de significación que posee la ley, es el que le permite reforzar el derecho, encauzarlo, neutralizar su potencia destructiva.

La ley ordena hacer u omitir lo que en el ámbito del derecho permanece abierto como mera posibilidad. Es una facultad activa que corrige las desviaciones del derecho, que frente a ella, aparece como facultad pasiva (mera posibilidad, indeterminación).

La fuerza ordenadora del límite supone una jerarquía inmanente, que transforma en órdenes lo que de otro modo sería apenas una sugerencia.

Es ley porque expresa la voluntad de quien previamente tiene derecho al mando. (Confer, Leviathan, chap.26, 172-173; cap. 26, pag.217).

La restricción transmite una palabra que expresa una racionalidad superior, capaz de disolver los efectos perturbadores del derecho, cuya lógica instrumental es destructiva, pues conduce al enfrentamiento de los hombres que se valoran a sí mismos como sus propios jueces.

La ley "ordena" pues conduce a la determinación. Pone fin a la posibilidad de hacer u omitir, es decir, al sueño de la falsa infinitud de la razón privada, que, al pretender fijar criterios de justicia trascendentes, se hunde en la violencia y la muerte.

El primer hombre que soñó con la infinitud humana fue

Adán.

El derecho natural (que él creía tener) a todas las cosas, representa la imposibilidad de hacer efectivo ese derecho.

Lo mismo es válido, en el estado de naturaleza, para los individuos que lo tienen todo, pues esa libertad es incapaz de volverse efectiva.

Se trata de una posesión "ilegítima", basada en el uso de la fuerza (no de un verdadero derecho), y que convoca al resurgimiento de esa misma violencia en que se basa la adquisición.

Al hombre, por naturaleza, no le pertenecen "legítimamente" (como a Dios) todas las cosas. Sus tesoros siempre tienen un límite.

La ley, entonces, no es, como a primera vista parecía, antagónica al derecho, sino que viene a reforzarlo, a suplir sus falencias, pues transforma a la libertad en necesidad, y con ello detiene la desintegración a la que se encamina aquél que se cree "infinito".

La ley ayuda a cumplir con el destino humano: superar la naturaleza, marcar con las grillas de una razón "trascendente" la constitución inmediata, para de esta manera realizarse como "hombre político" (ser civilizado).

La necesidad y la libertad cohesionadas, reflejan la armonía del cosmos. El individuo debe restringir sus derechos originarios, poner un límite al torrente de las pasiones.

Debe respetar una voluntad racional que lo trasciende. Pero los caracteres de la ley pueden a veces parecer borrosos a la luz de las pasiones naturales.

"La ley no escrita de naturaleza, aunque sea fácil de reconocer para aquellos que, sin parcialidad ni pasión, hacen uso de la razón natural, y, por tanto, priva de toda excusa a quienes la violan, si se tiene en cuenta que son pocos, acaso ninguno, quienes en tales ocasiones no están cegados por su egoísmo o por otra pasión, la ley de naturaleza se convierte en la más oscura de todas las leyes, y es, por consiguiente, la más necesitada de intérpretes capaces..." (Leviathan, chap. 26, p.186; cap.26, pag. 226).

Las leyes naturales imponen límites al derecho, los que proceden del reconocimiento de la finitud humana, frontera que no puede fijar la racionalidad instrumental (atenta sólo a los medios y fines inmediatos).

Sólo si se reduce el derecho a su mínima expresión (para Hobbes -Confer Leviathan, chap.28, p.202-203; cap.28,

pag. 254- el único derecho irrenunciable es el de la defensa de la propia vida, es decir, la respuesta violenta a una fuerza que atente contra la autoconservación), la nebulosidad de las pasiones que cubre los caracteres de la ley, se retirará y hará visible una verdad que siempre estuvo allí: la verdad de las leyes naturales, el signo de un destino para el hombre.

Las restricciones que ellas representan, transportan un elemento de obligatoriedad que permite abandonar la indeterminación propia del estado de naturaleza, del derecho a todas las cosas.

El límite inaugura un nuevo espacio de plenitud: la plenitud finita.

La racionalidad de las leyes naturales permite domar la lógica propia del derecho, y ofrece la posibilidad a las conciencias de armonizarse consigo mismas.

La obligación, columna del orden social a partir del pacto, surge para Hobbes entonces, de una instancia prepolítica (natural), a la que la política retornará posteriormente.

Sin embargo, como analizaré en detalle más adelante, la obligatoriedad de la ley natural tiene un status complejo, contradictorio: no obliga a una acción, sino a un deseo. Implica la transformación de los objetos de la voluntad; no el surgimiento de una voluntad diferente, sino la emergencia de una voluntad "domesticada" (Confer, Leviathan, chap. 15, p. 103; cap. 15, pag. 130).

El absoluto control de esa voluntad "salvaje", se identifica con la reducción del derecho omnimodo a un mínimo derecho.

De allí surge el Leviatán: de la violenta pérdida de todos los derechos, con la esperanza de disfrutar de algunos.

Ley y derecho no se oponen como inicialmente planteaba Hobbes, sino que se complementan, superando la escisión en que se haya el hombre natural.

CAPITULO V: SOLILOQUIO Y DIALOGO

La primera ley de naturaleza que enuncia Hobbes, conduce a una aporía: no es capaz de iniciar el movimiento de pacificación, ya que reúne en sí tanto el derecho como la ley. Ambos elementos están en equilibrio, se neutralizan, impidiendo su complementación. Son como dos platillos que se contrapesan, inmóviles.

Esta ley híbrida sostiene que: "cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra" (*Leviathan*, chap.14, p.85; cap.14, pag. 107).

La ley (buscar la paz) está supeditada al derecho (utilizar la guerra como autodefensa). La obligatoriedad que plantea es condicional, no absoluta.

Cada hombre, que en la condición pre-social es su propio juez, recibe de la primera ley mensajes contradictorios, que anulan y paralizan su capacidad de decisión.

La encrucijada en la que se encuentra, reclama a gritos una dosis de obligatoriedad que impulse al individuo en una dirección determinada.

Este factor lo brinda la segunda ley de naturaleza, que no es más que una reformulación de la ley del Evangelio que "ordena hacer a los otros lo que pretendemos que ellos nos hagan". (Ibid).

La insuficiencia de la primera ley queda remediada así: "que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar este derecho a todas las cosas y satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo" (Ibid).

Aquí se enuncia la génesis de un elemento de obligación, que conduce a que los hombres se autolimiten y renuncien a su derecho originario a todas las cosas.

Las restricciones que cada individuo se impone, suponen la existencia de una medida "objetiva", válida para todos los hombres, que no puede provenir de la conciencia "privada", regida por las pasiones naturales (pues tienden a la parcialidad y el egoísmo).

El orgullo y la soberbia con el que cada individuo se valora, proveen tan sólo una medida "subjetiva", fuente

permanente de disturbios.

Así, el hombre que se autolimita, es receptor de una medida que le es ajena, que escapa en parte a los parámetros de su individualidad. La obligación surge por la aceptación de ese criterio "exterior", que reparte en "dosis" iguales una libertad en principio infinita, y por ello inusufructuable.

De este modo, puede "satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo".(Ibid).

La medida "exterior" inicia el camino hacia un nuevo tipo de reciprocidad, "pacífica" (la guerra también puede ser interpretada como un fenómeno de reciprocidad "negativa", en donde lo que se intercambian son agresiones y perjuicios mutuos), que disuelve la cadena natural de furor.

Como sostiene Yves-Charles Zarka (* 5), la segunda ley de naturaleza permite escapar, en el estado de guerra de todos contra todos, al soliloquio de las conciencias individuales.

Dice Zarka: "Si cada uno hace de sí mismo la única instancia interpretativa de su propio discurso, si el discurso no tiene más que el sentido privado que el locutor le imprime, el ejercicio de la palabra contradice la intención de comunicación que transporta y preside. Para que la palabra escape a la contradicción del soliloquio, es necesario que se haga del otro una instancia constitutiva de mi propio discurso, del mismo modo, para salir del estado de guerra, es preciso que yo me contente con tanta libertad como se le conceda a los otros hombres. Tanto de un lado como del otro, es necesario que exista reciprocidad...Es así como en un mismo movimiento, el hombre descubre la ley natural como norma moral de coexistencia y como principio ético regulador de la interlocución. En el conflicto existencial y lingüístico, la reciprocidad moral es reconocida como una exigencia universal e inmutable para el establecimiento de un consenso y un sentido compartido" (pag. 65. Traducción propia).

La guerra de todos contra todos, desde la perspectiva lingüística-semiótica que Zarka propone, produce una im

*5- Yves-Charles Zarka, "Loi Naturelle et Loi Civile: de la parole a l'écriture", *Philosophie*, N.23, été 1989.

plosión o reflujo del lenguaje común, del código. Las conciencias individuales se "enquistan" en lo que él llama un "soliloquio", un monólogo solitario, sin poder comunicarse (intercambiar sentidos pacíficamente).

A través de la reciprocidad que transporta la segunda ley de naturaleza, los hombres son capaces de construir (o reconstruir) el código "común".

El "otro" participa en la comunicación como instancia constitutiva del sentido; deja de ser "enemigo" (alguien al que se quiere eliminar) y es incorporado como un elemento ineludible del acto comunicativo.

Esto representa el paso del "soliloquio" al "diálogo".

Según mi punto de vista, la opinión de Zarka permite visualizar un contenido fundamental de la segunda ley de naturaleza: el de la "exterioridad" de la medida para la restricción de las libertades.

Un lenguaje que permite el intercambio de mensajes y en el que se construye recíprocamente el sentido, supone un código común. Este código, irreductible a los intercambios comunicativos a los que da lugar, posee para los individuos un carácter de exterioridad: se impone sobre ellos con la fuerza de una gramática que no pueden transgredir, se instala como un orden (un conjunto de reglas) en la conciencia de los individuos. Estas normas son previas al acto comunicativo, y lo trascienden. Poseen, entonces, también un carácter de objetividad.

La medida de la restricción de la libertad debe poseer las mismas características del código (exterioridad/objetividad), para ser aceptada en el momento previo al pacto. Y al mismo tiempo, son esos requisitos los que permiten ver que la medida se tenía que encontrar desde antes, para que en el momento oportuno pudiese irrumpir y expresarse.

Una "medida" implica un acto de valoración y un sujeto que valorice, pues para Hobbes el valor no proviene nunca de la naturaleza de la cosa valorada, sino que deriva de una esfera diferente: es una asignación, un juicio.

"El valor o estimación del hombre, es, como el de todas las demás cosas, su precio; es decir, tanto como sería dado por el uso de su poder. Por consiguiente, no es absoluto, sino una consecuencia de la necesidad y del juicio de otro precio..." (*Leviathan*, chap.10, p.57; cap. 10, pag. 70-71).

Ahora bien, hemos dicho que en el estado de naturaleza las conciencias individuales son las únicas fuentes valorativas.

Su capacidad de juicio no puede otorgar una "medida" objetiva exterior (requisitos indispensables para la pacificación).

El "lenguaje común", el código, por lo tanto, se encuentra replegado, acallado por las voces "autistas" de la babel humana.

La medida "subjetiva" de las conciencias conduce al enfrentamiento, a esa suerte de "intercambio negativo" que es la guerra.

Es indispensable que los hombres transformen el signo de esa reciprocidad.

Deben invertir el sentido de la "medida", abandonar el soliloquio de la conciencia "privada", y aceptar el parámetro racional (objetivo y exterior) que aportan las leyes naturales.

Deben comenzar el diálogo.

Sin embargo, esta racionalidad del "lenguaje común" (paso ineludible en el camino a la construcción de un "poder común"), no puede ser totalmente exterior a las conciencias individuales, porque si es por completo ajena, la "medida objetiva" que propone, sería para los hombres irreconocible como propia.

Como he dicho previamente, una medida supone un alguien que valore.

Quién es, entonces, en el estado de naturaleza, el sujeto capaz de aportar esa medida "universalizable", susceptible de ser aceptada por todos los hombres?

En este momento del razonamiento de Hobbes (la condición pre-social), no cabe imaginar que el sujeto sea el soberano civil, ya que el pacto está en ciernes pero todavía los hombres no han renunciado a sus derechos.

Y si algún individuo natural tuviese el poder absoluto de un monarca, el problema tampoco se resolvería.

Cualquier tipo de gobierno civil supone un pacto (Coffer. *Leviathan*, chap. 20, p. 129-130; cap. 20, pag. 162): la soberanía por institución, así como la soberanía por adquisición, se fundan en una instancia contractual.

Si existiese ahora un poder soberano, el momento del pacto ya se hubiera producido, y por lo tanto, no nos encontraríamos en el estado de naturaleza.

Entonces, la hipótesis de un monarca "valorizador" debe ser abandonada.

En la situación previa a la República, no puede ser otro sino Dios (como figura trascendente, racional y de irresistible poder), el autor de la medida ecuánime que

expresa la segunda ley de naturaleza.

Sólo su palabra provee la racionalidad indispensable para la restricción "igualitaria" de la libertad.

Los hombres la aceptan, pues se combinan dos factores esenciales: por un lado, el temor al poder divino; por el otro, la ventaja personal que esperan obtener de su aceptación (escapar a la guerra de todos contra todos).

La racionalidad humana reconoce el provecho que deriva de la obediencia; y el poder de Dios disuade de perseverar en el intento de que sea la conciencia privada el parámetro para definir el bien y el mal.

El carácter de exterioridad que hemos asignado a esta "medida", es sin dudas complejo.

Resulta difícil de pensar, pues se trata, en mi opinión, de una "exterioridad que es a la vez inmanente": la racionalidad divina, que otorga el elemento de objetividad necesario, penetra en la conciencia individual, se enraiza y se funde con ella.

Es como si la razón humana, por sí misma, eligiese criterios "trascendentes" al propio hombre.

Para Hobbes, la autolimitación que impone la segunda ley de naturaleza, implica una redistribución en el plano de los derechos, es decir, en el orden de la libertad.

"Renunciar un derecho a cierta cosa es despojarse a sí mismo de la libertad de impedir a otro el beneficio del propio derecho a la cosa en cuestión. En efecto, quien renuncia o abandona su derecho, no da a otro hombre un derecho que este último no tuviera antes. No hay nada a que un hombre no tenga derecho por naturaleza; solamente se aparta del camino de otro para que éste pueda gozar de su propio derecho original sin obstáculo suyo, y sin impedimento ajeno. Así que el efecto causado a otro hombre por la renuncia al derecho de alguien, es, en cierto modo, disminución de los impedimentos para el uso de su propio derecho" (Leviathan, chap.14, p.85-86; cap.14, pag. 107-108).

El derecho natural (omnimodo) no se altera en su conformación esencial, sino que se reordena, concentrándose en un único lugar. El quantum de libertad permanece idéntico; lo que cambia es el modo en que cada conciencia individual percibe el propio derecho.

La ley impone una modificación en el "interior" del

sujeto que la acata, no en la disposición del "mundo" al que éste pertenece.

Autolimitarse es no perturbar el "camino de otro para que éste pueda gozar de su propio derecho original sin obstáculo suyo, y sin impedimento ajeno..." (Ibid).

La conciencia individual, transformada según el criterio trascendente que aporta la "medida" de la autolimitación, introduce dentro de sí una dosis de sociabilidad. El hombre abandona el resquebrajadizo podio en que lo ubicaba su racionalidad privada, para aceptar la validez de un criterio "externo", a la vez trascendente e inmanente.

La aceptación de este criterio es unánime: los individuos renuncian simultáneamente a sus derechos naturales. La unanimidad del sacrificio garantiza una auténtica pacificación.

Todos sacrifican su libertad. Todos menos uno.

Áquél que, luego de la renuncia colectiva, conserva su derecho natural a todas las cosas, es el SOBERANO: el "Dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa" (Ibid.).

El gobernante civil conserva en sus manos toda la fuerza destructiva que caracterizaba la situación pre-social. Concentra en un único punto la ferocidad y el poder del estado de naturaleza (Confer. Leviathan, chap.17, p.112; cap. 17, pag. 141). Es la continuación de la violencia originaria, pero acantonada, no dispersa.

Los hombres naturales abandonan el soliloquio de su conciencia, y adoptan, mediante la renuncia a su libertad originaria, un lenguaje común. Gracias al sacrificio de sus derechos, se reconcilian con Dios (Confer. Capítulo XII de este trabajo, donde es retomado este tema)

Los valores trascendentes que simboliza la divinidad, ligan a los hombres unos con otros.

Hobbes sostiene que la renuncia al derecho a todas las cosas, obliga a los individuos a no hacer nulo, por su voluntad, el pacto (Confer. Leviatan, chap. 14, p. 86; cap.14, pag. 108).

Este último consiste en la transferencia del derecho a un beneficiario (singular o colectivo); por lo tanto, el que transfiere se ve obligado a no impedir el beneficio del derecho, ya que si lo hiciese, cometería el absurdo de negar la voluntad inicial que lo condujo a deponer las armas.

Los hombres así ligados esperan obtener una vida "más armónica" (Confer. Leviathan, chap.17, p.109; cap. 17, pag. 137).

El diálogo retorna mediante el sacrificio, que es la aceptación del límite y el reconocimiento de la finitud humana.

CAPITULO VI: EL GARANTE DEL PACTO

El carácter mercantil del pacto (la mutua transferencia de derechos entre una multitud de hombres por naturaleza iguales, con objeto de instituir un poder soberano -Confer, Leviathan, chap.17, p.112; cap.17, pag. 141-), no alcanza por sí sólo para que éste se produzca.

Hobbes sostiene que los signos (acciones o palabras) que emiten los pactantes, no son garantía de que su voluntad se vaya a cumplir, de que efectivamente, si un hombre depone las armas, el resto no se aprovechará de su indefensión y depondrá las armas a su vez.

"Quien cumple primero no tiene seguridad de que el otro cumplirá después, ya que los lazos de las palabras son demasiado débiles para refrenar la ambición humana, la avaricia, la cólera y otras pasiones de los hombres, si éstos no sienten el temor de un poder coercitivo; poder que no cabe suponer existente en la condición de mera naturaleza...." (Ibid. Leviathan, chap.14, p.89; cap.14, pag. 112).

Por ello, cualquier sospecha de incumplimiento de la otra parte, es motivo razonable para anular el pacto.

La mutua transferencia de derechos pende sobre el hilo débil de la confianza en los signos huecos de la voluntad de otro hombre, del que hasta hace un momento no se esperaba más que traición y violencia.

Cabe suponer que el nominalismo de Hobbes ha influido en esta caracterización. Para él, la sustancialidad de las palabras -cuya fuerza es sólo convencional- siempre resulta dudosa. El valor de los nombres no es intrínseco al lenguaje, sino que proviene de la dimensión arbitraria de lo social.

Dico en De Corpore: "un nombre es una palabra tomada a voluntad (táken áú treasure) para ser óu como marca, que puede traer en nuestra mente un pensamiento similar al que hemos tenido antes, y que al ser pronunciado a los otros, puede ser para ellos un signo del pensamiento que el emisor (speaker) tuvo, o no tuvo antes en su mente. Y es por una cuestión de brevedad que supongo que el origen de los nombres es arbitrario, juzgando esto como una cosa que puede asumirse como incuestionable" (Concerning Body, chapter II, of names, pag. 16. Traducción propia).

En concordancia con este punto de vista, en el Leviatán

sostiene que los signos de los pactantes "son los lazos por medio de los cuales los hombres se sujetan y obligan: lazos cuya fuerza no estriba en su propia naturaleza (porque nada se rompe tan fácilmente como la palabra de un ser humano), sino en el temor de alguna mala consecuencia resultante de la ruptura". (Leviathan, chap. 14, p.86; cap. 14, pag.108).

Los signos exteriores son débiles, huecos, para mover la voluntad. Su eficacia radica en una dimensión distinta, de naturaleza no lingüística, o mejor dicho, descansa en algo más allá del lenguaje.

Es la remisión hacia una instancia exterior al pacto la que hace que la transferencia de derechos se vuelva obligatoria.

Sin un fundamento "meta-físico" (en su sentido más pleno (una dimensión "otra", más allá, pero que transita la naturaleza que funda), el intercambio que se produce en el contrato sería vacío, fantasmático, resquebradizo.

El fundamento aporta un horizonte de obligatoriedad: sin un garante "metafísico", las pasiones de los hombres no podrían ser conducidas al espacio de la pacificación.

Hada hay más frágil que las palabras cuando no las sustenta una espada pública. Pero en el estado de naturaleza, esa espada no es más que una imagen anticipatoria de lo que algunos hombres esperan que acontezca.

La necesidad apriori de un poder común, condición de posibilidad de su surgimiento, empantana el razonamiento de Hobbes: el pacto es condición para la espada pública y la espada pública es condición para el pacto.

Ámbos elementos se convocan simultáneamente, y conducen a una aporía, como si se tratase de los extremos de un círculo que sólo se unen en nuestra imaginación, pero sin ninguna posibilidad de hacerlo en la realidad.

La paradoja, según mi punto de vista, puede ser resuelta gracias a la presencia en la condición pre-civil (aunque para ser más exactos, debería decir la semi-presencia, o sea, la emergencia que se vislumbra frente a un horizonte de ausencia), del poder que va a vertebrar lo social.

Este poder nunca estuvo del todo ausente: el estado de guerra no es propiamente el "caos", sino un modo que tiene el hombre de relacionarse con aquello que lo trasciende.

Se encuentra allí, como una sombra que anuncia el cuerpo gigantesco del Leviatán oculto: una imagen que tranquiliza por su eminente poder (capaz de pacificar a los hombres), pero que a la vez desvela, congela la sangre de temor: la mano que protege puede también asfixiarnos.

Reflexionemos una vez más sobre algunos elementos que ya nos son familiares.

En en la reiteración de lo que hasta ahora estuvo disperso, existe un principio de unidad, un mensaje que nos exige su desciframiento.

"El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad. Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad...Esto es algo más que sometimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: autorizo transferir a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarne a mí mismo, con la condición de vosotros transferireis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera...Esta es la generación de aquel gran Leviathan... 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... (Leviathan, chap. 17, p.112; cap.17, pag. 140-141).

De esta larga cita, quisiera resaltar por ahora sólo dos aspectos que considero centrales para esta interpretación:

I-Cuál es el significado de "mortal" que tiene este Dios particular (el soberano)?

II- Qué significa "bajo" el Dios inmortal?

En lo que respecta al primer punto, el soberano civil es un "Dios mortal" en un doble sentido: por un lado, es un hombre que, por el enorme poder que posee, recibe el atributo de Dios, sin perder por ello su condición humana. Por el otro, es "mortal" porque es producto de los individuos; su poder reside en la autorización otorgada por aquellos que, voluntariamente, le transfieren el derecho de gobernarse a sí mismos.

En cuanto al segundo punto ("el Dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa"), creemos que el significado de "bajo" puede ser comprendido también en dos sentidos principales.

En primer lugar, "bajo" supone una jerarquía a la que Hobbes adhiere.

El Dios inmortal es el monarca absoluto, vértice de una pirámide en la cual el soberano civil ocupa un segundo puesto, ya que es su representante. "Dios es el rey, aunque las naciones estén trastornadas y el que está sentado entre los querubines, aunque la tierra se conmueva. Quiéranlo o no los hombres, deben estar siempre sujetos al poder de Dios. Cuando niegan la existencia o providencia de Dios, los hombres pierden su reposo, pero no su yugo" (Leviathan, chap. 31, p.233; cap. 31, pag. 292).

En segundo lugar —y este es el sentido más importante— "bajo" estaría reflejando la participación de Dios (como garante del pacto), en el momento de instauración del Estado.

Este sentido, en realidad, se relaciona con el primero: Dios siempre fue el soberano por su fuerza natural. En el momento del pacto interviene (los individuos respetuosos de las leyes naturales juran por el Dios que temen —Confer, Leviathan, chap. 14, p. 92-93; cap.14, p. 116—), porque ésa es su voluntad.

La intervención divina sutura el abismo de mutua desconfianza entre los hombres naturales.

La fuerza irresistible del soberano surge de la asimilación de las múltiples voluntades humanas en su persona.

Los individuos, al seguir los mandatos de las leyes de Dios (leyes de naturaleza), eligen racionalmente perder la libertad originaria, y transfieren al monarca el derecho de gobernarse a sí mismos.

En este acto de sumisión, las voluntades "finitas" eligen la voluntad "infinita" de Dios (expresada en sus leyes).

Ahora bien, el gobernante civil fusiona los elementos antagónicos de la "divinidad" y la "mortalidad".

Para Hobbes, el atributo fundamental de Dios es su irresistible poder; es decir, se trata de un Dios "medido" según una característica netamente humana, un Dios humanizado.

Pero, entonces, se trata realmente de Dios?

El poder soberano se alcanza por dos caminos diferentes: por institución o por adquisición (Leviathan, Chap. 17, p.112-113; cap. 17, pag. 141).

"Un Estado por adquisición es aquel en que el poder soberano se adquiere por la fuerza. Y por la fuerza se adquiere cuando los hombres..., por temor a la muerte o a la servidumbre autorizan todas las acciones de aquel hombre o asamblea que tiene en su poder sus vidas y su libertad... Este género de dominio o soberanía difiere de la soberanía por institución solamente en que los hombres que escogen su soberano lo hacen por temor mutuo, y no por temor a aquel a quien instituyen. Pero en este caso se sujetan a aquél a quien temen. En ambos casos lo hacen por miedo, lo cual ha de ser advertido por quienes consideran nulos aquellos pactos que tienen su origen en el temor a la muerte: si esto fuera cierto, ningún género de Estado, podría ser reducido a la obediencia..." (Leviathan, chap. 20, p.150; cap.20, pag. 162).

Por lo tanto, si en el estado de naturaleza existiese un individuo con poder irresistible, podría lograr la soberanía legítimamente, pactando con los hombres cuya vida y fortuna estuviesen en sus manos.

Y exactamente ése es el argumento utilizado para demostrar la existencia de un reino natural de Dios: "aquellos cuyo poder es irresistible, asumen naturalmente el dominio de todos los hombres, por la excelencia de su poder; e igualmente es por este poder que el reino sobre los hombres, y el derecho de afligir a los seres humanos a su antojo, corresponde naturalmente a la omnipotencia de Dios, no como creador y distribuidor de gracias, sino como ser omnipotente..." (Leviathan, chap. 31, p.234; cap. 31, pag. 294).

Entonces, cabe imaginar que a Hobbes le importa poco si se trata de un hombre o de un Dios, ya que lo esencial es el poder que este sujeto (humano o divino) posea. El nombre que se le otorgue al origen de esa fuerza, es secundario.

Sin embargo, si esto fuese cierto, el poder necesario para que un sujeto se erija como soberano por adquisición en el estado de naturaleza, donde rige la premisa de la igualdad de todos los hombres, plantea un grave problema en el razonamiento.

Si alguien tuviese una fuerza irresistible, sería soberano de hecho y obligaría al resto de los hombres al pacto. Pero este poder previo que él detenta, contradice la premisa de la igualdad natural: "por lo que respecta a la fuerza corporal, el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones, o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él se encuentra" (*Leviathan*, chap. 13, p.80; cap.13, pag. 100).

El poder de este individuo, que sólo pudo provenir de la batalla, sería a la vez el mayor impedimento para que la guerra de todos contra todos se produjese.

Esta suerte de "equilibrio democrático" de la belicosidad, convierte a los hombres en "recíprocamente" temibles, e impide que alguno de ellos concentre el poder necesario para someter a la multitud. Sus semejantes, aunque fuesen en comparación más débiles, mediante la astucia y la mafia, podrían confederarse para destruir la amenaza del más poderoso.

La soberanía por adquisición no sirve entonces para justificar la génesis teórica del poder legítimo, sino más bien para explicar situaciones históricas de hecho, una vez que el hombre ya hubiese atravesado las fronteras entre lo social y lo natural.

Los acontecimientos históricos concretos (p.e., la conquista de un reino), adquieren legitimidad teórica mediante esta alternativa argumental: los hombres aceptan el poder de facto como válido, y se involucran con él a través de un contrato con el soberano triunfante.

Pero este pacto lo efectuarían hombres ya "socializados", que luchan contra un "enemigo común"; no una caterva de individuos violentos, que se desangran entre sí, sino un ejército que, al confrontar con otro, resulta vencido.

Por lo tanto, en el estado de naturaleza, el "irresistible poder" que permite superar la aporía, sólo puede ser atribuido a Dios, y no a algún hombre "de carne y hueso".

O mejor sería decir que Dios es el que cumple la "función" de detentar ese poder.

Me refiero a una "función divina", porque lo que me

interesa resaltar es su papel insustituible en el pasaje del hombre "salvaje" al hombre social (del individuo sin límite al individuo respetuoso de la ley), y no los aspectos que prioriza la ortodoxia religiosa.

Dios es el puente que une dos situaciones opuestas (la guerra y la paz, el caos y el orden, etc). Como nexo, está a ambos lados del abismo: en tanto poder, y no sólo como simple racionalidad, permite suplir la falta de una espada pública que asegure a los hombres el cumplimiento del pacto.

"Así, en el tiempo anterior a la sociedad civil, o en la interrupción que ésta sufre por causa de guerra, nada puede robustecer un convenio de paz, estipulado contra las tentaciones de la avaricia, de la ambición, de las pasiones o de otros poderosos deseos, sino el temor de este poder invisible al que todos veneran como a un Dios, y al que todos temen como vengador de su perfidia. Por consiguiente, todo cuanto puede hacerse entre dos hombres que no están sujetos al poder civil, es inducirse uno a otro a jurar por el Dios que temen. Este JURAMENTO es una forma de expresión, agregada a una promesa por medio de la cual quien promete significa que, en el caso de no cumplir, renuncia a la gracia de su Dios, y pide que sobre él recaiga su venganza..." (Ibid, Leviathan, chap. 14, p.92-93; cap.14, pag. 116).

Es el "poder invisible" al que los hombres veneran como a un Dios, el que funda la obligatoriedad del pacto. No hay ningún otro elemento en el estado de naturaleza, que pueda dar garantías al que cumple primero, de que el otro cumplirá después.

Sin embargo, el juramento tiene más que nada un efecto "psicológico". Permite que los hombres se confíen a sus semejantes, pero este gesto no tiene ningún elemento "visible" que lo sustente: Dios es "un poder invisible", y no ejerce la evidente coersión de una espada pública; su influencia es más sutil.

El juramento resulta efectivo, pues los individuos ya están dispuestos a la paz (se han plegado a los dictados de las leyes naturales). Sin embargo, se necesita también un elemento auxiliar que actúe como garantía, que respalde la verdad de las palabras, **"débiles para mantener a los hombres en el cumplimiento de sus pactos"** (Ibid, Leviathan, chap.14, p.92; cap. 14, pag. 115).

Dios aporta una "seguridad interior": despeja el miedo de ser atacado a quien depone las armas.

Por ello, **"de aquí se infiere que el juramento nada**

añade a la obligación. En efecto, cuando un pacto es legal, obliga ante los ojos de Dios, lo mismo sin juramento que con él; cuando es ilegal, no obliga en absoluto, aunque esté confirmado por un juramento" (Leviathan, chap. 14, p. 93; cap.14, pag. 117).

La figura de Dios nada añade al vínculo que los individuos traban entre sí; su poder "invisible" se disimula tras la apariencia "visible", autónoma, que adoptan los movimientos humanos.

El juramento no altera la obligación, pero es la condición de posibilidad de que ella acontezca.

Dios, en sus funciones de "poder irresistible" (causa del "temor metafísico") y de "racionalidad trascendente" (autor de las leyes naturales), actúa como garante incondicional del pacto.

"Por ello quien cumple primero se confía a su amigo, contrariamente al derecho, que nunca debió abandonar, de defender su vida y sus medios de subsistencia". (Ibid., Leviathan, chap. 14, p.89; cap.14, pag. 112).

Pero, no es ésta repentina "amistad" una actitud "irracional"?

La caracterización de "irracional" proviene de la conciencia privada, y señala las limitaciones de una lógica que conduce al enfrentamiento auto-destructivo.

La necesidad y "ventaja" de deponer las armas, derivan de un criterio trascendente a la razón instrumental: la palabra de un Dios que se impone al ruido del choque de las pasiones individuales.

Pero, cómo es que el otro, "lobo de mí", deviene mi "amigo"?

En qué reside el temor a las funestas consecuencias de la ruptura del pacto?

Si es verdad que el miedo (la pasión "pacificadora" por excelencia) socializa, si es el punto de partida para la autolimitación, lo es en tanto exista una espada pública que castigue al injusto (al transgresor del pacto). Antes, no.

El mutuo temor entre los hombres, según dicta la racionalidad privada, ordena no pactar. Sugiere encaramarse de trás de las armas para continuar la lucha.

Por qué entonces el individuo se confiará a su amigo, "contrariamente al derecho que nunca debió abandonar, de defender su vida y medios de subsistencia"?

Lo que transforma al adversario en amigo, lo que ordena que pacte más allá de lo que otro sujeto haga, es un temor más profundo que el que inspira un semejante.

Es el temor metafísico: la conciencia interior que produce escuchar la palabra eterna de Dios. Es la obediencia, por una apreensión oscura e incondicional, a su irresistible poder, para los ojos "invisible", y para la razón "inobjetable".

La combinación del temor a la muerte en la guerra primigenia, junto con pavor distinto, no menos atávico, a Dios, instigan (convencen) al hombre a abandonar el estado de naturaleza.

La vida social se construye sobre la base del temor (Ibid, Leviathan, chap. 20, p.130; cap.20, pag. 162).

La civilidad se funda en el miedo y en el egoísmo -la conveniencia individual-, ya que el pacto es un acto voluntario, y "el objeto de los actos voluntarios de cualquier hombre es algún bien para sí mismo" (Ibid, Leviathan, chap. 14, p. 86; cap.14, pag. 108-109).

La intervención de Dios relativiza la importancia de las acciones que eventualmente pueda realizar cualquier otro hombre.

El individuo decide autolimitarse, deponer las armas, y confiar en las palabras de su semejante, "más allá" de lo que otros hombres hagan.

Su entrega debe ser incondicional para ser válida.

"Todas aquellas leyes que obligan in foro interno, pueden ser quebrantadas no sólo por un hecho contrario a la ley, sino también por un hecho de acuerdo con ella, si alguien lo imagina contrario. Porque aunque su acción, en este caso, esté de acuerdo con la ley, su propósito era contrario a él, lo cual constituye una infracción cuando la obligación era in foro interno" (Leviathan, chap. 15, p.103; cap. 15, pag. 130).

Los motivos y la acción tienen que ser idénticos, porque de otro modo el individuo peca ante los ojos vigilantes de Dios, a los que nada se les escapa.

Pecado no es sólo el acto, "sino también la intención o propósito de transgredir" (Ibid, Leviathan, chap.27, p.189; cap.27, pag. 238).

La incondicional obediencia a la ley de naturaleza, hace que en el "interior" del individuo el límite se imponga absolutamente sobre el derecho, sin que el hombre pueda levantar la vista y juzgar lo que sucede en la conciencia de sus semejantes.

Y lo que sucede a uno, les sucede a todos, aunque no lo sepan: el acto de deponer las armas es unánime.

Sin embargo, Hobbes nos ha mostrado que el corazón

humano (su egoísmo y soberbia) es lo más pavoroso. Aquél que mira dentro de sí, no puede estar tranquilo con el alma de los otros. Su corazón dice que el de sus semejantes no es confiable.

Por ello, es un "más allá" de las pasiones lo que las encauza.

Aquello que tomen los individuos en el estado de guerra es un "más allá" de los hombres.

Lo temible, para ser efectivo, debe incidir dentro de las fronteras humanas, pues si es por completo ajeno, su efecto no sería percibido.

El sujeto siente una amenaza: romper las palabras del pacto perpetúa la transgresión a la ley de Dios, no redime del "pecado", sino que prolonga indefinidamente sus consecuencias: "la muerte y la miseria" (Confer. Cap. XII de este trabajo).

Lo amenazador está preparado a descargarse sobre los hombres. El miedo que ellos tienen entre sí, es un pobre reflejo de lo verdaderamente temible (el castigo divino).

Lo pavoroso es a la vez inmediato y lejano: si estuviese del todo presente, la desobediencia no tendría lugar; pero si estuviese por completo exiliado, la belicoidad original tampoco podría ser superada.

El hombre teme algo que está más allá de sí mismo, pero que proyecta una sombra de amenaza en las fibras de su corazón.

El pavor es el sentimiento que mejor caracteriza la precariedad e inseguridad de la vida humana.

"Considérese que la condición del hombre nunca puede verse libre de una u otra incomodidad, y que lo más grande que en cualquier forma de gobierno puede suceder..., apenas es sensible si se compara con las miserias y horribles calamidades que acompañan una guerra civil, o a esa disoluta condición de los hombres desenfrenados, sin sujeción a las leyes y a un poder coercitivo que trabe sus manos, apartándolos de la rapiña y la venganza..." (Leviathan, chap. 18, p.120; cap.18, pag. 150).

El hombre elige el mal menor, que es el sometimiento a un poder soberano absoluto (resultado del acatamiento de la ley de Dios), para escapar a la disolución en que lo arroja la guerra de todos contra todos (castigo por su desobediencia).

cia originaria).

La condición humana no puede verse libre de incomodidades, ya que el individuo, aunque elija racionalmente cumplir con su destino "social", seguirá sintiendo el resquemor de su "incompletud".

El individuo después del pacto, preserva mejor su vida, pero pierde la libertad casi por completo.

Dios rescata a costa de grandes sacrificios.

"...La felicidad en esta vida no consiste en la serenidad de una mente satisfecha; porque no existe finis ultimus (propósitos finales) ni el summum bonum (bien supremo), de que hablaban los libros de los viejos filósofos moralistas. Para un hombre, cuando su deseo ha alcanzado el fin, resulta la vida tan imposible como para otro cuyas sensaciones y fantasías estén paralizadas. La felicidad es un continuo progreso de los deseos, de un objeto a otro, ya que la consecución del primero no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior. La causa de ello es que el objeto de los deseos humanos no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre la vía del deseo futuro..." (Leviathan, chap. 11, p.63; cap.11, pag. 79).

La satisfacción plena es equivalente a la quietud, y ésta a la muerte.

La felicidad humana gira en torno a lo perecedero. Su ley es el movimiento, el ir y venir de un objeto deseado a otro. Es un transitar constante, proporcional a la insatisfacción que lo anima.

El tamaño de la distancia recorrida, muestra lo que el hombre no posee, y se esmera por conseguir, aumentando con este inevitable anhelo, la certeza de su finitud (la conciencia de no ser un Dios).

CAPITULO VII: LOS TRES ELEMENTOS DEL PACTO

Si para Hobbes "la mutua transferencia de derechos es lo que los hombres llaman contrato" (Ibid., *Leviathan*, chap.14, p.87; cap.14, pag. 109), por qué, entonces, se invoca aquí la necesidad de un garante? Por qué se cuestiona lo que he llamado el "carácter mercantil" del intercambio?

El contrato aparece como una relación "diádica", en la que dos individuos se transfieren derechos, necesariamente en condiciones de igualdad.

"Si la naturaleza ha hecho iguales a los hombres, esta igualdad debe ser reconocida, y del mismo modo debe ser admitida dicha igualdad si la naturaleza ha hecho a los hombres desiguales, puesto que los hombres que se consideran a sí mismos iguales no entran en condiciones de paz sino cuando se les trata como tales..." (*Leviathan*, chap. 15, p.100; cap. 15, pag. 126-127).

No hay en el pacto, según esta perspectiva, ningún elemento "externo" que opaque la transparencia de esta "relación comercial". El interés privado por resolver las penurias de la naturaleza, guía a los hombres hacia la institución de un soberano. Los individuos que intercambian derechos en el orden político, reproducen los parámetros económicos del mercado.

Sin dudas, la racionalidad instrumental que este punto de vista entrafía, está presente en el texto de Hobbes.

Sin embargo, he tratado de mostrar en las páginas anteriores la insuficiencia y limitaciones de esta concepción para resolver la aporía que se planteaba (la necesidad de un poder público que es a la vez condición y consecuencia del pacto).

La racionalidad instrumental "ordena" al sujeto no pactar, no correr el riesgo de que otro hombre se aproveche de su eventual vulnerabilidad.

Por este camino no escaparíamos del laberinto: la mutua cesión de derechos no alcanza a explicar la efectiva emergencia del Leviatán.

La pacificación resulta de la irrupción de un tercer término. El triángulo del pacto estaría compuesto por las dos voluntades humanas implícitas en el momento mercantil, y un tercer elemento: la figura de Dios.

La justicia de los intercambios (la justicia conmutativa, eje del argumento mercantil, que supone "la igualdad de

valor de las cosas contratadas" -Leviathan, chap.15, p. 98; cap.15, pag. 123-), es incapaz de generar un principio inmanente de orden en el estado de naturaleza. Por el contrario, inclina a continuar con la belicocidad.

La igualdad de valor descansa sobre una medida común, inimaginable en un contexto donde cada hombre es su propio juez. El derecho cedido a otro resulta inconmensurable con respecto al recibido.

Sin embargo, Hobbes no renuncia por completo a una instancia original de justicia conmutativa en el pacto. Pero debe recurrir a un principio diferente que conviva con el primero, de manera igualmente originaria, y que sirva de gozne entre dos situaciones antitéticas: la guerra y la socialidad.

La justicia distributiva ("la distribución de iguales beneficios a hombres de igual mérito" -Leviathan, chap.15, p.98; cap.15, pag. 123-), que emana de un árbitro que da a cada hombre lo suyo, tiene en el momento del pacto, una importancia tan grande como la conmutativa.

El vértice del triángulo que ocupa Dios, incorpora un elemento de racionalidad no mercantil (intercambio entre iguales), sino jerárquica (superior, trascendente), que supone una pauta apriori de obediencia y mandato, mediante la cual se acepta que el árbitro defina lo que es justo (Confer, Leviathan, chap.15, p. 98; cap.15, pag. 124).

La "medida común" que no deriva de las conciencias individuales en el estado de guerra, la aporta aquel sujeto imparcial, que funciona como un juez perfecto, pues encarna la racionalidad: Dios.

Su razón trascendente actúa como un foco luminoso desde donde se ordenan las voluntades privadas.

Sólo el respeto incondicional por la palabra de Dios (por sus leyes), permite superar la desconfianza en las palabras humanas (en las vacuas declaraciones de que se respetará el pacto).

Las raíces del pensamiento contractual de Hobbes, se nutren, así, de dos materias diferentes que confluyen en su tronco: dos tipos distintos de justicia, presentes por igual en el origen del pacto, y que delantan, en realidad, dos concepciones distintas del mundo. Una, en la que existe una jerarquía ontológica y ética apriori; la otra, en la que el orden humano surge del intercambio mercantil entre iguales, y por lo tanto, se auto-regula.

El pacto es imposible sin la mediación de la justicia distributiva; pero sin la intervención de la justicia con-

mutativa, tampoco tendría lugar.

Si la justicia distributiva dominase plenamente la vida pre-social, la guerra de todos contra todos no podría producirse, ya que regiría un orden anterior al pacto, que convertiría el pasaje a la socialidad en una mera transcripción de las reglas que gobiernan en la naturaleza.

"Si pudiéramos imaginar una gran multitud de individuos, concordes en la observancia de la justicia y de otras leyes de naturaleza, pero sin un poder común para mantenerlos a raya, podríamos suponer igualmente que todo el género humano hiciera lo mismo, y entonces no existiría ni sería preciso que existiera gobierno civil o Estado, en absoluto, porque la paz existiría sin sujeción alguna" (Leviathan, chap. 17, p.110; cap.17, pag. 139).

El poder coercitivo del Estado, producto de la sumisión voluntaria de los súbditos, es el único instrumento eficaz para alcanzar la pacificación. Sin embargo, por sí sólo, no garantiza que esa conquista sea duradera.

Sin un real abandono del interés egoísta, la amenaza del conflicto no desaparece. El hombre salvaje debe transformarse internamente para que la civilidad se consolide.

Pues, "aunque haya una gran multitud, si sus acuerdos están dirigidos según sus particulares juicios y particulares apetitos, no puede esperarse de ello defensa ni protección contra un enemigo común ni contra las mutuas ofensas. Porque discrepando las opiniones concernientes al mejor uso y aplicación de su fuerza, los individuos componentes de esa multitud no se ayudan, sino que se obstaculizan mutuamente, y por esa oposición mutua reducen su fuerza a la nada..." (Leviathan, chap. 17, p.110; cap.17, pag. 138).

El individuo que accede al pacto e instituye el Leviatán con el despojamiento de sus derechos (según el modelo mercantil), antes debe haber abandonado su voluntad egoísta, respetando los preceptos de las leyes naturales (palabra racional, equitativa, de un árbitro).

La igualdad humana inclina al enfrentamiento. Es por ello que se debe recurrir a un elemento de "verticalidad" (de justicia distributiva) para encauzar la corriente caótica de la "horizontalidad" (justicia conmutativa).

El triángulo es la figura geométrica más elemental que cobija en su forma estos dos elementos: une la trascendencia y la immanencia, lo vertical y lo horizontal.

Hobbes, para explicar la efectividad del pacto, se inclina por la justicia distributiva (expresada en las leyes

naturales), única capaz de aquietar el movimiento entrópico de la horizontalidad.

La deferencia por los preceptos divinos, hace que las pasiones y la racionalidad privada que habían invadido el estado de naturaleza (Ibid, Leviathan, chap.15, p 104; cap.15, pag. 131), refluyan y ocupen su antiguo cauce.

Con ello, el lodasal de la guerra se transforma en un campo de cultivo.

Sin embargo, lo trascendente se emboza en el momento del pacto. Y ésta, su naturaleza escurridiza, es lo que vuelve tan difícil su captación.

El convenio de paz se consolida por el temor "por este poder invisible al que todos veneran como un Dios" (Ibid, Leviathan, chap.14, p. 93; cap. 14, pag.116).

La condición de posibilidad del pacto, un poder infinito a la vez que racional, no es ostensible. Está presente pero se oculta; se tienen noticias de ella por los signos que emite desde el fondo más oscuro de la conciencia, no por sus signos exteriores.

"La obediencia de sus leyes (es decir...de las leyes de naturaleza) es la máxima veneración de todas...y dejar de observar sus mandamientos, es la máxima contumelia" (Leviathan, chap. 31, p.239-240; cap. 31, pag. 301).

Esta observancia, por tratarse de leyes que obligan in foro interno, debe armonizar perfectamente la acción (que es un signo para los hombres, exterior, visible) y el propósito (signo para Dios, interior, invisible).

Lo que se escatima al pacto es su fundamento. El "poder invisible" de Dios tiene injerencia en algo que no es escrutable para los hombres: la conciencia individual.

"La fe viene de escuchar; y el escuchar, de aquellos accidentes que nos guían a la presencia de quien nos habla; tales accidentes son todos arbitrados por la Omnipotencia divina; sin embargo, no son sobrenaturales, sino solamente inobservables para la gran mayoría de quienes concurren a cada efecto..." (Leviathan, chap. 29, p.212; cap. 29, pag. 266).

Aquello que hace posible el pacto (la perfecta acomodación de la racionalidad privada a los criterios trascendentes de las leyes naturales), permanece oculto, mientras sólo se ilumina la mutua transferencia de derechos. No es

naturales), única capaz de aquietar el movimiento entrópico de la horizontalidad.

La deferencia por los preceptos divinos, hace que las pasiones y la racionalidad privada que habían invadido el estado de naturaleza (Ibid, Leviathan, chap.15, p 104; cap.15, pag. 131), refluyan y ocupen su antiguo cauce.

Con ello, el lodasal de la guerra se transforma en un campo de cultivo.

Sin embargo, lo trascendente se emboza en el momento del pacto. Y ésta, su naturaleza escurridiza, es lo que vuelve tan difícil su captación.

El convenio de paz se consolida por el temor "por este poder invisible al que todos veneran como un Dios" (Ibid, Leviathan, chap.14, p. 93; cap. 14, pag.116).

La condición de posibilidad del pacto, un poder infinito a la vez que racional, no es ostensible. Está presente pero se oculta; se tienen noticias de ella por los signos que emite desde el fondo más oscuro de la conciencia, no por sus signos exteriores.

"La obediencia de sus leyes (es decir...de las leyes de naturaleza) es la máxima veneración de todas...y dejar de observar sus mandamientos, es la máxima contumelia" (Leviathan, chap. 31, p.239-240; cap. 31, pag. 301).

Esta observancia, por tratarse de leyes que obligan in foro interno, debe armonizar perfectamente la acción (que es un signo para los hombres, exterior, visible) y el propósito (signo para Dios, interior, invisible).

Lo que se escatima al pacto es su fundamento. El "poder invisible" de Dios tiene injerencia en algo que no es escrutable para los hombres: la conciencia individual.

"La fe viene de escuchar; y el escuchar, de aquellos accidentes que nos guían a la presencia de quien nos habla; tales accidentes son todos arbitrados por la Omnipotencia divina; sin embargo, no son sobrenaturales, sino solamente inobservables para la gran mayoría de quienes concurren a cada efecto..." (Leviathan, chap. 29, p.212; cap. 29, pag. 266).

Aquello que hace posible el pacto (la perfecta acomodación de la racionalidad privada a los criterios trascendentes de las leyes naturales), permanece oculto, mientras sólo se ilumina la mutua transferencia de derechos. No es

este un fenómeno sobrenatural, sino más bien inobservable.

Por ello, "visible" sólo es la justicia conmutativa. El triángulo se "aplana", porque su vértice superior escapa a la mirada ingenua.

El acontecimiento manifiesto es el de dos voluntades, libres e iguales, que intercambian derechos, en busca de su propio beneficio (una vida dichosa, segura, satisfecha de bienes).

En la oscuridad acontece el "poder invisible" que todo lo rige.

El momento transicional del pacto esconde una riqueza de sentidos que es importante explotar.

En el gesto crucial de esta voluntad (hasta hace un instante "salvaje", y a partir de ahora, "socilizada"), intuyo una pista para interpretar parte del significado del título de la obra de Hobbes: "LEVIATAN, o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil".

La decisión de abandonar la guerra primigenia, que supone confiar en nuestro semejante como en un "amigo", sintetiza el recorrido del hombre, desde el estado de naturaleza a la socialidad.

Como en todo momento de transición, se abre y cierra en el lapso de un instante el abanico entero del destino.

Podemos rastrear en este gesto, todo el pasado y todo el porvenir del individuo. Su voluntad "pacificada", posee todavía las huellas frescas de la naturaleza —del despliegue de las pasiones que conducen a la guerra: la parcialidad, el orgullo, la venganza, la ambición (Ibid. Leviathan, chap. 17, p.109; cap. 17, pag. 137)—; y al mismo tiempo, ya es civilidad pura, orden pleno que inaugura la ley.

"Materia y forma", se conjugan en el instante del pacto.

Estas palabras, de clara ascendencia aristotélica, son utilizadas por Hobbes con un nuevo sentido: "materia", según mi punto de vista, es lo que de animal tiene el hombre; "forma", lo que tiene de social.

La voluntad del sujeto que ahora se decide por la pacificación, reúne al mismo tiempo la fuerza ciega de la guerra, junto con el vigor de la ley y de lo social.

Materia y forma se acoplan en la voluntad "pacificada".

Se fusionan en ella gracias a la intervención de Dios como garante de la veracidad de las palabras humanas.

El temor metafísico que los hombres tienen hacia Dios, produce la "fusión" de las dos corrientes vertiginosas que recorren al individuo: las pasiones destructivas, y la razón constructiva.

El hombre "socializado" es el hombre "pleno en su incompletud", pues acomoda su "materia" (lo natural) a las líneas de su "forma" (lo social), sin que ninguna desaparezca ni se realice definitivamente.

Este acomodamiento hace surgir una situación radicalmente nueva (la civilidad), que no impide una eventual recaída en la anterior (la belicosidad), cuando fracasa la actividad pacificadora del soberano.

El acontecimiento del contrato puede ser homologable al pasaje de la indeterminación a la determinación, de la naturaleza a la cultura, de la materia a la forma, del pasado al futuro del hombre.

El carácter de transmutación que él posee, se logra porque el pacto resulta de una decisión voluntaria que da unidad a lo disímil. Reconcilia, en un acto sintético, la "animalidad" con lo "trascendente" que indica la ley, y fusiona, mediante la acción de abandonar la naturaleza, la materia (lo inmediato) con su forma (lo mediato).

Es la sustancia maleable de esta voluntad la que nos indica que se trata del mismo hombre, antes y después del contrato.

Es el mismo sujeto, pero con la voluntad transformada: antes, desea todas las cosas, pues tiene derecho a ellas; después, desea la ley. El apetito de la plena "forma" humana eleva al sujeto de su naturaleza primordial.

En el estado de naturaleza, la voluntad desea el deseo (es, de algún modo, un deseo de sí) y no la ley: como ya se ha dicho, "la felicidad es un continuo progreso de los deseos, de un objeto a otro, ya que la consecución del primero no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior...." (Ibid, Leviathan, chap.11, p. 63; cap.11, pag. 79).

Este camino - al estar retirado el poder coercitivo que controla (y protege) al hombre (de sí mismo)- se desvía, necesariamente en transgresiones a la ley natural.

El objeto de la voluntad "pacificada" (el deseo de la ley), implica el abandono (mejor dicho, la suspensión) de su anterior objeto (el deseo del deseo).

La forma acomoda la materia, pero no anula nunca por

completo el elemento de indeterminación que ella comporta.

Sin embargo, desear la ley es también una forma de desear el deseo. La conciencia que depona las armas permanece dentro del ámbito de la voluntad, aunque se redefine. Su nuevo objeto ya no es el propio apetito, sino la voluntad de otro, el deseo de otros: de aquel de donde emana la ley.

La ley natural proviene de la voluntad divina, y la ley civil de la del soberano. El sujeto debe sacrificar el deseo de su propia voluntad, para adoptar como propia la palabra privilegiada de otro.

El paso del estado de naturaleza al orden social implica el cambio de la conciencia privada a la conciencia pública.

"La ley es la conciencia pública mediante la cual el individuo se ha propuesto ser guiado. De lo contrario, y dada la diversidad que existe de pareceres privados, que se traduce en otras tantas opiniones particulares, forzosamente se producirá confusión en el Estado, y nadie se preocupará de obedecer al poder soberano, más allá de lo que le parezca conveniente a sus propios ojos" (*Leviathan*, chap.29, p.211-212; cap.29, pag. 265).

Por lo tanto, en el momento previo al pacto, debe producirse una necesaria inflexión dentro de la voluntad que depona incondicionalmente las armas y se pliega a la racionalidad de las leyes naturales (gestoras de la conciencia pública).

La voluntad sin Dios (que no escucha sus preceptos, que transgrede los límites), se ve condenada a su propia muerte, ya que conduce a la guerra disolutiva. Sólo el deseo de la ley recupera a la conciencia de su autodestrucción, pues impone una frontera al derecho omnimodo a todas las cosas.

La voluntad "pacificada" acomoda sus deseos a las palabras racionales de la divinidad. Representa el punto medio entre el hombre "salvaje" que desconoce los límites, y el "súbdito" que ha transferido al soberano su derecho a gobernarse a sí mismo.

La libertad "civil", antípoda perfecta del derecho primigenio, transcurre dentro de los límites pre-determinados por el monarca (*Ibid*, *Leviathan*, chap. 21, p.139; cap. 21, pag. 173-174); no difiere entonces de la completa sumisión.

Por lo tanto, podría sintetizarse el devenir de la voluntad humana en la sucesión de tres momentos:

I- el momento inicial del derecho omnimodo a todas las cosas.

II- el momento transicional de la acomodación a la ley natural (obligación in foro interno).

III- y finalmente, la sumisión a la ley civil (obligación in foro externo).

Cada uno de ellos prepara al subsiguiente.

El último, como en una caja china, lleva en su interior a los que lo preceden.

El segundo, a diferencia de los otros dos, se caracteriza por su transitoriedad. Tiene la duración del gesto, del instante que separa el abismo de la naturaleza y la cultura.

Su naturaleza esquiva y transitoria, ayuda a comprender la diferencia que separa a los términos "**materia y forma**" (asimilables al primero y último momento de la mutación): con él se fusionan.

CAPITULO VIII: LA AMENAZA DEL NECIO

He analizado, en las páginas anteriores, las implicancias de la primera y de la segunda ley de naturaleza. La primera cobija la suma del derecho natural a la autodefensa y de la ley que ordena buscar la paz; por lo tanto, conduce a una parálisis de la voluntad, tironeada por dos fuerzas (derecho y ley) que se equilibran. La segunda ordena que el hombre se autolimite.

Este dispositivo argumental se complementa con una tercera ley. Si bien Hobbes enuncia diecinueve en total, en las primeras tres se define la partida por la pacificación. El resto puede encuadrarse dentro de las normas tradicionales de la buena convivencia: la gratitud, el perdonar las ofensas, el arrepentimiento, la complacencia, el evitar las venganzas y la arrogancia, la equidad, etc.

La importancia secundaria que a ellas se les asigna, avala el hecho de que no nos detengamos en su análisis. Basta, para nuestros fines, la escueta enunciación aquí efectuada.

Ahora bien, la tercera ley de naturaleza afirma "que los hombres cumplan los pactos que han celebrado. Sin ello, los pactos son vanos, y no contienen sino palabras vacías, y subsistiendo el derecho de todos los hombres a todas las cosas, seguimos hallándonos en situación de guerra" (Leviathan, chap. 15, p. 93; cap. 15, pag. 118).

Mientras que la segunda ley da origen a la idea de "obligación, la tercera es la fuente de la justicia y de la propiedad.

Justo o injusto, mío o tuyo, son nombres que se definen en relación al pacto, única línea válida de demarcación entre ellos.

Hobbes subordina la justicia y la propiedad a la constitución de la soberanía (que para ser eficaz debe ser absoluta): "La naturaleza de la justicia consiste en la observancia de pactos válidos; ahora bien, la validez de los pactos no comienza sino con la constitución de un poder civil suficiente para compeler a los hombres a observarlos. Es entonces, también, cuando comienza la propiedad" (Leviathan, chap. 15, p. 94; cap. 15, pag. 119).

Propiedad y justicia no son elementos presentes en la naturaleza, sino que poseen una objetividad "artificial".

Son el producto de una voluntad soberana.

La naturaleza es el dominio de la igualdad (la única asimetría admisible es la que existe con Dios). El reconocimiento de un orden jerárquico resulta de la instauración de un poder coercitivo. La justicia, por su parte, se define en base a la interdicción que el soberano puede hacer cumplir.

La diferencia entre los individuos supone la pacificación. La jerarquía estabiliza las relaciones sociales, ya que aporta un margen de "seguridad" ausente en la naturaleza.

"La desigualdad que ahora exista ha sido introducida por las leyes civiles" (*Leviathan*, chap.15, p.100; cap.15, pag. 126). La condición de dueño y de criado no depende del talento natural, sino que resulta del consentimiento.

La propiedad y la justicia tienen su fuente última de legitimación en la violencia. Pero ya no se trata de una violencia que se ejerza entre iguales, sino de aquella que procede de un foco superior, único, que concentra el monopolio de la fuerza y puede fijar criterios unívocos.

El cumplimiento del contrato se convierte en generador de desigualdades legítimas. La introducción de la diferencia preserva al hombre del temor a la muerte (característico de la igualdad natural).

La vida y las posesiones se vuelven estables y seguras, por la eficacia del poder coercitivo en la transformación de lo que los hombres consideran "justo": ya no lo conveniente para cada individuo, sino la determinación de la voluntad unánime del monarca.

Entre estos dos "tipos" de voluntad (la individual y la soberana), Hobbes se empeña en demostrar que no existe, en verdad, antagonismo: el propio bienestar se alcanza "racionalmente" a través del respeto al pacto, pues la contundencia del poder común aleja el peligro de un resurgimiento de la guerra primitiva.

Sin embargo, toda esta edificación se derrumbaría si esto no fuera cierto: si, como resultado del empeño hobbesiano, se descubriese que la total sumisión al poder civil (precio que el hombre paga por preservar mejor su vida), fuese en verdad más onerosa que la irrestricta libertad en el estado de naturaleza.

Si la voluntad individual (el beneficio privado) y la voluntad pública (el poder común que redundaría en el bienestar colectivo), en última instancia, no coincidiesen, seríamos espectadores de los espasmos agónicos del Leviatán, pues no

existiría ningún motivo convincente para el sometimiento.

La tercera ley de naturaleza, "fuente y origen de la justicia" (Ibid, *Leviathan*, chap. 15, p.94, cap.15, pag. 118), abre un dilema fundamental para Hobbes: le es imprescindible demostrar que es conveniente (racional) para el individuo, seguir los dictados de las leyes de naturaleza, y que la actitud contraria equivale a la auto-destrucción.

La pugna entre dos posiciones opuestas, representadas por las figuras "arquetípicas" del necio y del justo, mide la capacidad persuasiva del dispositivo "pacificador". Estos personajes encarnan y reavivan la tensión entre las racionalidades antitéticas de las que se ha hablado (Capítulo III), y actualizan un conflicto que en verdad es eterno.

"Los necios tienen la convicción íntima de que no existe esa cosa llamada justicia, y, a veces, lo expresan también paladinamente, alegando con toda seriedad que estando encomendada la conservación y el bienestar de todos los hombres a su propio cuidado, no puede existir razón alguna en virtud de la cual un hombre cualquiera deje de hacer aquello que él imagina conducente a tal fin. En consecuencia, hacer o no hacer, observar o no observar los pactos, no implica proceder contra la razón, cuando conduce al beneficio propio." (*Leviathan*, chap.15, p.94; cap. 15, pag. 119).

La observancia del contrato queda supeditada a los dictados del beneficio personal. Si conviene, se observa; si no conviene, se quebranta: la racionalidad instrumental sólo registra las contingencias del interés particular.

"Los necios íntimamente creen que Dios no existe" (*Leviathan*, chap. 15, p. 95; cap. 15, pag. 119). Son hombres sin Dios: no sienten, por lo tanto, ningún signo del estreñecimiento provocado por aquel temor metafísico, que vuelve incondicional el abandono de la belicosidad.

Si pactan, su palabra no es confiable, pues están dispuestos a romperla en la primera oportunidad ventajosa. Ellos levantan su propio apetito y razón por encima de los valores trascendentes de las leyes naturales.

Si un acto injusto, piensan, vuelve a un hombre invulnerable a los reproches o al poder de otro, no existe razón alguna para que no lo cometa. El éxito de la acción justifica los medios empleados. El poder obtenido, creen, ubica al individuo más allá del castigo de su semejante.

Aunque sean ateos, están dispuestos a ganar por cualquier medio la felicidad del cielo (Confer. *Leviathan*, chap. 15, p. 94; cap. 15, pag. 119). No creen en Dios, pero

tampoco renuncian a los beneficios de los creyentes. Especulan con ganar el Paraíso, no mediante la fe (que no disponen), sino a través de la violencia, ya que si obtuviesen el reino de Dios, ningún daño para sí mismos podría derivarse de ello (Ibid., Leviathan, cap. 15, p. 95; cap. 15, pag. 119). Desconocen, por su desmesurada ambición, que "no hay sino un camino imaginable para ello, y éste no consiste en quebrantar, sino en cumplir lo pactado" (Leviathan, chap. 15, p. 96; cap. 15, pag. 121).

El necio (el ateo) es incapaz de abandonar la psicología del hombre natural. Se desliza perpetuamente en la inmediatez de las causas y efectos. Ignora que su obstinado egoísmo lo encadena a la violencia.

"Si un hombre hace una cosa que, en cuanto puede preverse o calcularse, tiende a su propia destrucción, aunque un accidente cualquiera, inesperado para él, pueda cambiarlo, al acaecer, en un acto para él beneficioso, tales acontecimientos no hacen razonable o juicioso el acto" (Leviathan, chap. 15, p. 95; cap. 15, pag. 120).

La racionalidad privada, que ignora los preceptos trascendentes de las leyes naturales, aunque por un golpe de azar logre sus fines, no borra con el éxito el contenido "irracional" de la acción.

El necio, al desconocer los verdaderos límites, es semejante a un suicida (se auto-destruye). Su acción, aunque eficaz, no es razonable.

El que quebranta el pacto y la fe que otros pusieron en él, enardece los deseos de venganza de los que se han visto traicionados.

El disfrute de la conquista injusta se ve constantemente amenazado. La violencia que acarrea, vuelve efímera la recompensa que eventualmente se consiga (Confer. Leviathan, chap. 15, p. 95; cap. 15, pag. 120).

El necio navega sobre la corriente que destruye el fundamento de la sociedad.

Su actitud corroe los vínculos pacíficos.

Su egoísmo es lo "salvaje" que no se "domestica", la materia que rechaza su forma.

"Quien quebranta un pacto y declara, a la vez, que puede hacer tal cosa con razón, no puede ser tolerado en ninguna sociedad que una a los hombres para la paz y la defensa, a no ser por el error de quienes lo admiten; ni, habiendo sido admitido, puede continuarse admitiéndole, cuando se advierte el peligro del error.... Si se deja fuera o es expulsado de la sociedad, el hombre perece, y si vive

en sociedad es por el error de los demás hombres, error que él no puede prever, ni hacer cálculos en base del mismo. Van, en consecuencia, esos errores contra la razón de su conservación..." (Leviathan, chap. 15, p. 96; cap. 15, pag. 121).

El necio, sin saberlo, camina ineludiblemente hacia su fenecimiento. La racionalidad privada/instrumental que lo guía, debe ser sacrificada en virtud de los valores trascendentes que sostienen la socialidad.

El fuego del sacrificio refuerza la certeza del justo, lo convence de las "ventajas" de su actitud.

El respetuoso de las leyes de Dios se eleva por encima de las consecuencias inmediatas de su acción. Por ello, depones las armas más allá de lo que los otros hagan, más allá de la apariencia de irracionalidad de este acto que lo transforma en vulnerable.

Hobbes distingue entre la justicia de la conducta y la justicia de la acción.

Según creo, ello es así porque cada una apunta a un tipo diferente de racionalidad.

"Los nombres de justo e injusto, cuando se atribuyen a los hombres, significan una cosa, y otra distinta cuando se atribuyen a las acciones. Cuando se atribuyen a los hombres implican conformidad o disconformidad de conducta, con respecto a la razón. En cambio, cuando se atribuyen a las acciones, significan la conformidad o disconformidad con respecto a la razón, no ya de la conducta o género de vida, sino de los actos particulares" (Leviathan, chap. 15, p. 97; cap. 15, pag. 122).

Es evidente que la palabra "razón" es usada en ambos casos con distintos sentidos.

La justicia de la acción es su eficacia; el horizonte del acto es el de la racionalidad instrumental.

La justicia de la conducta, en cambio, se mide con la vara de la racionalidad "trascendente", no inmediata, "escrita por Dios en el corazón de los hombres".

El justo, por lo tanto, puede efectuar acciones injustas -en el sentido de la razón instrumental (ineficaces)-, sin por ello peligrar la justicia de su conducta (Confer. Leviathan, chap. 15, p.97; cap.15, pag.122). Esta consiste

en la persecución de las leyes naturales (que llevan a la autolimitación, al respeto por lo pactado, a la equidad, etc).

Por ello, la "injusticia de la conducta es la disposición o aptitud para hacer injurias; es injusticia antes de que se proceda a la acción, y sin esperar a que un individuo cualquiera sea injuriado" (Leviathan, chap. 15, p. 97; cap. 15, pag. 123).

Lo injusto, entonces, es la actitud: las intenciones que la guían. Ya se ha dicho que proponerse transgredir "es un pecado, aunque no se traduzca en palabras o en hechos, porque Dios, que ve los pensamientos del hombre, puede cargárselos en cuenta..." (Ibid, Leviathan, chap.27, p.190; cap.27, pag. 238-239).

La injuria, por lo tanto, se produce más allá del acto. Es recibida por la persona con la que se efectuó el contrato (aquél o aquellos a los que he transferido el derecho de gobernarme a mí mismo), según el dictado de las leyes naturales (Confer. Leviathan, chap. 15, p.97; cap.15, pag. 123).

Ello se debe a que el individuo está "ligado" con el que ocupa el lugar de soberano, no sólo en lo que a sus acciones -exteriores- respecta (según los dictados de las leyes civiles y su propio compromiso asumido en la transferencia de derechos), sino también en conciencia -interiormente-, debido a la modificación de su voluntad que han operado las leyes de naturaleza.

Este ligamen "invisible" (en conciencia), no escapa, por supuesto, al estricto control de Dios.

"El no nos ha sujetado a otras leyes sino a las del Estado; es decir, los judíos a la de Moisés..., otras naciones a las leyes de sus diversos soberanos, y todos los hombres a las leyes de naturaleza..." (Leviathan, chap.42, p.342; cap. 42, pag. 433).

La diferencia que existe entre acción y propósito, una vez instaurado el gobierno civil, permiten distinguir entre delito y pecado.

"Delito es un pecado que consiste en la comisión (por acto o por palabra) de lo que la ley prohíbe, o en la omisión de lo que ordena. Así pues, todo delito es un pecado; en cambio, no todo pecado es un delito" (Leviathan, chap. 27, p. 190; cap. 27, pag. 238-239). Porque para pecar, basta con la intención de transgredir, aunque el acto no se produzca.

Esta distinción posibilita a su vez diferenciar entre

daño e injuria. El primero se le hace a un semejante; la segunda se practica contra la voluntad pública (Confer. *Leviathan*, chap. 15, p. 98; cap. 15, pag. 123).

Cualquier injusticia en las acciones supone, entonces, la participación de tres tipos de personas: el que infringe el pacto, el damnificado por la acción de aquél, y la persona del soberano que es injuriada por el infractor.

La injuria siempre es un pecado, porque implica el quebrantamiento de las leyes de naturaleza. Esta infracción constituye una ofensa al Estado, a toda la multitud social (obediente de las leyes de Dios), y a la divinidad misma, autor de dichos preceptos.

Es por ello que el perjuicio entre particulares puede ser perdonado, pero no así la injuria: ella constituye un desprecio por lo que fundamenta el edificio social.

Si este desplante fuese aceptado, el edificio se desmoronaría, arrastrando en su destrucción a los cuerpos de los hombres que lo han construido.

Lo que el transgresor desprecia es la lógica que cohesiona la civilidad.

El necio pone en riesgo su propia conservación y ofende a la multitud humana, ya que sus acciones reavivan el mecanismo disolutorio de la naturaleza.

El injusto (a-teo, pues sus acciones niegan lo "trascendente" que palpita en su interior, como en el resto de los individuos) se mueve en la permanente transgresión de las leyes divinas.

La condena a esta actitud consiste en la destrucción a la que se ve conducido. Está dominado sólo por un interés egoísta que, huérfano de los valores "superiores", dilapida su existencia.

Por lo tanto, la justicia que resulta de respetar lo pactado fusiona, aunque de manera mediata (no instantáneamente), los dos tipos de racionalidad que venimos tratando: la superior de las leyes naturales, junto con la eficacia de la razón instrumental.

Esta convergencia es el punto "final" de una larga serie de transformaciones.

La pérdida del derecho (el sacrificio) precede naturalmente a la obtención de la recompensa. Para abandonar la lucha, los hombres ya deben estar dispuestos a soportar la espera del beneficio venidero.

Según mi punto de vista, la vida social se construye en base a esta diferencia en los momentos de la satisfacción (representados por los dos tipos de racionalidad a las que

me he referido).

En un punto antagónicas y en otro concordantes, el hombre social confía en la armonía última de estas voces. Por ello, amordaza su impaciencia.

La civilidad emerge gracias a la priorización de los valores trascendentes de las leyes naturales, que implican postergar la satisfacción inmediata del apetito "natural".

El necio posee una fuerza que la sociedad debe conjurar: su apresuramiento y ambición perturban los tiempos imprescindibles para que la recompensa advenga.

"Es contrario a la razón alcanzar la soberanía por la rebelión: porque a pesar de que se alcanzara, es manifiesto que, conforme a la razón, no puede esperarse que así sea, sino antes al contrario...Por consiguiente, la justicia, es decir, la observancia del pacto, es una regla de razón en virtud de la cual se nos prohíbe hacer cualquier cosa susceptible de destruir nuestra vida: es por lo tanto, una ley de naturaleza" (Leviathan, chap.15, p.96; cap. 15, pag. 121).

Sólo el justo, el respetuoso de la ley, será salvado de la auto-destrucción (castigo al que se encamina el necio).

La sociedad implica el triunfo del obediente sobre el necio.

Se trata de una lucha arquetípica entre el individuo que sacrifica su derecho por un beneficio futuro, contra el hombre que rige su conducta por la inmediatez natural del deseo.

El "justo" difiere la satisfacción, y se armoniza con los valores "divinos" que lleva dentro de sí. El "necio", en cambio, por su precipitación, pierde la posibilidad de trascenderse.

Sin embargo, nunca la victoria es irrefutable. La carga "anti-social" del hombre no es desactivada del todo. Se mantiene como un eterno fantasma.

La inclinación pacífica y la inclinación belicosa realizan una perpetua danza.

No se debe ver en ella una imposibilidad para la vida social. Por el contrario, la amenaza de un retorno a la animalidad, convence de la fortuna de haberla abandonado.

El justo se yerque sobre el cuerpo caído del necio, agonizante pero indestructible. La identidad de uno se reafuerza en la diferencia con el otro.

El obediente hace que la conducta visible de su vida coincida con la voluntad "invisible". Encarna, pues, las leyes naturales: abre para sí las puertas del "cielo".

CAPITULO IX: LA OBLIGACION EN CONCIENCIA

He analizado el dispositivo pacificador que aportan las principales leyes de naturaleza. Queda por reflexionar sobre un punto importante: cuál es el tipo de obligación que ellas poseen? o lo que es lo mismo, qué significado tiene la obligación en conciencia?

Para Hobbes, "la ley en general no es consejo, sino orden; y no orden de un hombre a otro, sino solamente de aquel cuya orden se dirige a quien anteriormente está obligado a obedecerle..." (*Leviathan*, chap. 26, p.172; cap. 26, pag. 217).

La ley supone un derecho de mando, y una voluntad que lo ejerza, pues "orden es cuando un hombre dice: haz esto o no hagas esto, sin esperar otra razón que la voluntad de quien formula el mandato. De esto se sigue por modo manifiesto que quien manda pretende con ello su propio beneficio, ya que su mandato obedece solamente a su propia voluntad, y el objeto genuino de la voluntad de cada hombre es algún bien para sí mismo" (*Leviathan*, chap.25, p.166; cap.25, pag. 209).

Sin embargo, la obediencia (por su capacidad para poner fin a la belicosidad original) conjuga en el beneficio del que manda, la ventaja del que obedece.

"El uso de las leyes... no se hace para obligar al pueblo, limitando sus acciones voluntarias, sino para dirigirlas y llevarlo a ciertos movimientos que no les hagan chocar con los demás, por razón de sus propios deseos impetuosos, su precipitación o su indiscreción...Una ley puede concebirse como buena cuando es para el beneficio del soberano, aunque no sea necesaria para el pueblo. Pero esto último nunca puede ocurrir, porque el bien del soberano y el del pueblo nunca discrepan..." (*Leviathan*, chap. 30, p.227; cap.30, pag. 285-286).

La legitimidad del mandato reside en su eficacia para preservar la paz. Los fines y propósitos del monarca deben suponerse racionales y equitativos. Su voluntad está conformada por "valores trascendentes". Es inconcebible que se exprese en el idioma privado del necio. Si lo hiciese, perdería su reino y retornaría la guerra primordial.

Sin embargo, no es el carácter razonable quien convierte a la voluntad "pública" en ley, sino el poder coercitivo

en el que se sustenta (Confer. Leviathan, chap. 26, p.179-180; cap. 26, pag. 226).

Razón y fuerza son dos cuerpos imantados que ejercen mutua atracción; no existe la paz sin el sometimiento.

Hobbes resalta en las leyes de naturaleza, intermitentemente, uno y otro elemento. A veces, sostiene que son teoremas -racionales- para la mejor preservación de la vida (Confer. Leviathan, chap. 14, p.84; cap.14, p.106); y a veces, que son la palabra obligatoria de Dios, con derecho al mando sobre todas las cosas (Confer. Leviathan, chap. 15, p. 104-105; cap. 15, pag.131).

En mi opinión, este movimiento pendular se produce porque las leyes naturales son el gozne entre dos tipos distintos de palabras: conjugan la razón humana con la divina.

La primera, autónomamente, fomenta el bienestar individual. En ese sentido, ellas representan teoremas de la razón.

La segunda, por su complejidad, me obliga a hacer algunas precisiones.

"Para gobernar por medio de palabras, es preciso que estas palabras se den a conocer de modo manifiesto, pues de lo contrario no son leyes...Dios declara sus leyes por tres conductos. Por los dictados de la razón natural, por revelación, y por la voz de algún hombre que, por hacer milagros, adquiere crédito entre los demás..." (Leviathan, chap.31, p.233; cap.31, pag. 293).

La diferencia entre la palabra racional y profética, permite que se le atribuya a la divinidad un doble reino. Uno natural, en el que gobierna a los que reconocen su providencia, según los dictados de la razón (humana). Y otro profético, en el que reina sobre un determinado pueblo (los judíos), "no sólo por la razón natural, sino por las leyes positivas que les fue comunicando por boca de sus santos profetas" (Leviathan, chap. 31, p.234; cap.31, pag. 294).

Esta distinción, como se verá oportunamente, es difusa y tiende a desaparecer. Ambos reinos comparten un mismo modelo de soberanía, y resultan indiscernibles en sus lógicas de funcionamiento.

Por ahora, me interesa señalar simplemente que las leyes naturales aprehenden la "palabra racional" de Dios. Mediante ellas, reina sobre sus súbditos "...con la promesa de recompensas a quienes le obedecen, y con la imposición de castigos a quienes dejen de obedecerle..." (Leviathan, chap. 31, p.233; cap. 31, pag. 292-293).

Sin embargo, dentro de las leyes naturales, es imposible trazar una frontera entre la palabra humana y la divina.

"Aunque en la palabra de Dios existan cosas que están por encima de la razón, es decir, que no pueden ser demostradas ni refutadas por ella, nada existe contrario a la razón, y cuando lo parece, el defecto radica o bien en nuestra torpeza de interpretación o en un erróneo raciocinio" (Leviathan, chap. 32, p.242; cap. 32, pag. 305).

La razón humana y la divina confluyen en una corriente única de sentido: en tanto palabra "trascendente", ella expresa una ley que exige la paz, y por lo tanto la prosperidad del hombre; y como palabra "inmanente", entraña las mismas consecuencias.

"La ignorancia de la ley de naturaleza no excusa a nadie, porque en cuanto un hombre ha alcanzado el uso de razón, se le supone conciente de que no debe hacer a otro lo que no quiere que le hagan a él" (Ibid. Leviathan, chap. 27, p.191; cap. 27, pag. 240).

Por ello, la transgresión merece un castigo, una pena.

"Una pena es un daño infligido por la autoridad ... sobre alguien que ha hecho u omitido lo que se juzga por la misma autoridad como una transgresión a la ley, con el fin de que la voluntad de los hombres pueda quedar, de este modo, mejor dispuesta a la obediencia" (Leviathan, chap.28, p.202; cap.28, pag. 254).

La pena que Dios inflige, implica una valoración de los actos individuales (transgresiones a su voluntad), y una actitud pedagógica, para que con la experiencia del castigo, la conducta quede "mejor dispuesta a la obediencia".

"No hay ningún hombre que no haya transgredido la ley de Dios" (Leviathan, chap.43, p.394; cap. 43, pag. 496).

Por lo tanto, es válido interpretar el estado de naturaleza como la pena por esta transgresión.

Los objetores "laicos" podrán decir que esta perspectiva es unilateral, pues resalta tan sólo uno de los aspectos constitutivos de la ley de naturaleza, ocultando el otro.

Es cierto: se ha priorizado el componente divino de la ley natural por encima del meramento humano (teorema de la razón).

Si hubiese tomado este último, en vez de hablar de transgresión y pecado, debería haber dicho que respetar o no la ley natural es tan sólo un problema de conciencia (librado a la razón de cada individuo), sin mayores efectos: la ley ordena realizar el propio beneficio; la desobediencia,

por lo tanto, sólo perjudica al infractor.

En tanto teorema de la razón, "las leyes de naturaleza obligan in foro interno, es decir, van ligadas a un deseo de verlas realizadas, en cambio, no siempre obligan en foro externo, es decir, en cuanto a su aplicación" (Ibid, Leviathan, chap.15, p.103; cap.15, pag. 139).

Obligan a desear que se realicen sus preceptos; pero nada sucedería si, debido a determinadas circunstancias que vuelven más ventajoso no respetarlos, se los ignorase.

Es evidente la semejanza de estas disquisiciones con las del necio.

La razón, cuando desarrolla sus pensamientos en forma aislada, pierde el rumbo; la solidez de estas opiniones (que llevan finalmente a la auto-destrucción), oculta un abismo de incongruencia fundamental.

Al considerar las leyes naturales como simples teoremas de la razón (verdades "anónimas" que comparten todas las conciencias), se anulan los rasgos "trascendentes" de su autor.

La huella "divina" acompaña el concepto de ley natural, y otorga su fuerza disuasiva para encarrilar las pasiones humanas.

No existe mandato alguno que no hospede las marcas de la voluntad que lo emite.

En tanto mero teorema de la razón, la ley natural pierde su carácter jerárquico (de obligatoriedad previa), y se disuelve en la horizontalidad anónima de todas las conciencias.

Concebirla de este modo, implica desconocer los rasgos altivos de su origen.

Sólo el eco divino que ellas recogen, promueve la superación de la inmediatez natural.

La convivencia de dos tipos distintos de palabra (humana y divina), destina a las leyes naturales a un permanente cambio; a una incesante metamorfosis que acompaña el devenir del hombre.

Para Hobbes, como ya se ha dicho, las leyes civiles contienen a las naturales (las "expresan y son de igual extensión").

"La ley de naturaleza es una parte de la ley civil en todos los Estados del mundo. Recíprocamente también, la ley civil es una parte de los dictados de la naturaleza... La

ley civil y la ley natural no son especies diferentes, sino partes distintas de la ley; de ellos, una parte es escrita, y se llama civil; la otra no escrita, y se denomina natural..." (Leviathan, chap. 26, p.174; cap.26, pag. 219-220).

El pasaje de la norma no escrita (presente en la razón de todos los hombres) a la ley escrita, supone el pasaje de la obligación in foro interno a la obligación in foro externo.

La "obligatoriedad" de la palabra de Dios culmina en la ley civil. El es la fuente de todo el poder, y su influjo se esparce por los intersticios políticos: "Todo poder legítimo es de Dios, inmediatamente en el gobernante supremo, mediatamente en aquellos que, bajo él, tienen autoridad..." (Leviathan, chap.42, p. 373; cap.42, pag. 470).

Las leyes de naturaleza obligan a desear que se constituyan en "lo externo". La realización de los dictados de Dios consiste, por lo tanto, en que el individuo satisfaga su deseo de vivir en una República.

Poseen, entonces, una característica transicional: en el estado de pre-civil son el deseo de la civilidad; y en la república son las leyes no escritas que se expresan en las escritas (y representan una racionalidad subterránea fundamental e ineludible- para un poder soberano dispuesto a perpetuarse).

Las leyes naturales constituyen la fuerza que anuncia el porvenir del hombre: en la naturaleza pregonan la sociedad; y en la República cimentan la reconciliación con Dios (Confer. Capítulo XII de este trabajo).

Sólo aquél que, con lucidez, comprende la conveniencia de cumplirlas, siente en su corazón la fuerza obligatoria.

El lúcido evita el pecado, pues sus actos coinciden con los propósitos que animan su conciencia.

Su conducta anticipa valores que todavía no se han constituido en el exterior. Actúa, en la situación pre-social, como un componente básico de socialidad (neutralizado por la violencia que lo circunda).

La existencia humana asciende a través del espiral de una carencia ineludible: en el estado de naturaleza, siente la falta de un poder común; y en la sociedad, la negación del derecho originario a todas las cosas.

El justo convive con ella.

CAPITULO XI LA TEORIA DE LA REPRESENTACION *6

La teoría de la representación tiene consecuencias incalculables en el pesamiento político hobbesiano.

Desempeña, en mi opinión, dos funciones esenciales:

1- borra las diferencias entre la voluntad del soberano y la de los súbditos.

2- produce la asimilación de la voluntad del soberano civil con la voluntad de Dios.

Me ocuparé en esta capítulo del primer punto, pues despeja el camino para una mejor comprensión del segundo.

"Una persona es aquel cuyas palabras o acciones son consideradas o como suyas propias, o como representando las palabras o acciones de otro hombre, o de alguna otra cosa a la cual son atribuidas, ya sea con verdad o por ficción" (Leviathan, chap.16, p. 105; cap. 16, pág. 132).

En el concepto de persona existe un componente ficcional, propio de su etimología. "Persona, en latín, significa el disfraz o apariencia externa de un hombre, imitado en la escena, y a veces, más particularmente, aquella parte de él que disfraza el rostro, como la máscara o antifaz" (Leviathan, chap.16, p.105; cap.16, p.132).

Qué hay detrás de esta máscara?

Para Hobbes, la persona puede ser natural o artificial. La primera se representa a sí misma; la segunda representa las palabras y acciones de otro (Confer.Leviathan, chap.16, p. 105; cap. 16, pag. 132).

*6- En este capítulo tomo algunas de las ideas de Martin Heidegger, Sendas Perdidas, La época de la imagen del mundo, pag.67 y ss., Buenos Aires, Editorial Losada.

En ambos casos existe un componente de simulación, pero que actúa de diferente manera.

Al representar, la persona natural se vuelve objeto de sí misma: una imagen propia que proyecta para mostrar a los demás. Se escinde en dos: es sí misma e imagen de sí, una indistinguible de la otra.

La persona natural re-presenta, presenta de nuevo (dos veces). A ello atribuyo la escisión que surge, sorpresivamente, en lo que era unitario, ya que al representarse el individuo está siendo dos en uno.

Pero esta fractura no es visible: la persona natural la lleva dentro de sí. La imagen que produce coincide perfectamente con su persona: la diferencia no puede ser percibida.

En cambio, en la persona artificial la escisión ya no es interior, sino que se corporiza en dos sujetos distintos: el autor y el actor.

Este desdoblamiento es posible porque ya se presenta de algún modo en la persona natural. Lo que era una fractura oculta, se plasma ahora en dos individuos claramente diferenciados.

En las personas artificiales se establece una separación "real" entre un representante (el actor) y un representado (el autor), que las personas naturales transportaban ya en sí mismas.

"Una persona es lo mismo que un actor, tanto en el teatro como en la conversación corriente; y personificar es actuar o representar a sí mismo o a otro; y quien actúa por otro, se dice que responde de esa otra persona, o que actúa en nombre suyo" (Leviathan, chap.16, p. 105; cap.16, pag. 132).

El mundo hobbesiano (más bien, el mundo barroco de su época) es una especie de enorme teatro, de representación a gran escala.

Nada hay detrás de la máscara, pues máscara es la persona: sólo existe el espejismo.

"De las personas artificiales, algunas tienen sus palabras y acciones apropiadas por quienes las representan. Entonces, la persona es el actor, y quien es dueño de las palabras y acciones es el autor. En este caso, el actor actúa por autoridad...pues el derecho de realizar una acción

se llama autoridad. En consecuencia, se comprende siempre por autorización un derecho a hacer algún acto..." (Leviathan, chap.16, p. 105-106; cap.16 pag. 132-133).

Las acciones son "apropiadas" por las personas artificiales en un doble sentido: son "correctas", en tanto respetan la voluntad de "quien es dueño de sus palabras y acciones"; y son "apropiadas" también porque el actor hace suya la voluntad del autor.

La "autoridad" es el derecho que tiene el actor de realizar una acción; está autorizado en tanto se apropia (con el doble significado que le atribuyo) de la voluntad del autor.

El buen actor se autoriza, pues repite el libreto que le viene dado, como si él lo hubiese escrito.

"De aquí se sigue que cuando el actor hace un pacto por autorización, obliga con él al autor, no menos que si lo hiciera este mismo, y no le sujeta menos, tampoco a sus posibles consecuencias" (Leviathan, chap.16, p. 106; cap.16, pág. 133).

La autoridad del actor depende de los límites de su comisión: está obligado a representar un papel, siguiendo las indicaciones prescriptas en la obra.

Sin dudas, las restricciones para las acciones del actor (el representante soberano), son uno de los nudos fundamentales que Hobbes busca desatar con esta teoría de la representación.

Su objetivo es que el monarca concentre la mayor libertad de movimientos, y esté encadenado lo menos posible a los requisitos de un libreto previo.

Para lograrlo, es imprescindible que se produzca en la persona artificial, un corrimiento desde un vínculo de dependencia entre el actor y el autor, a una relación de casi completa autonomía por parte del representante.

Para Hobbes, "una multitud de hombres se convierte en una persona cuando está representada por un hombre o una persona, de tal modo que ésta puede actuar con el consentimiento de cada uno de los que integran esta multitud en particular. Es, en efecto, la unidad del representante, no la unidad de los representados lo que hace la persona una, y es el representante quien sustenta la persona, pero una sola persona; y la unidad no puede comprenderse de otro modo en la multitud" (Leviathan, chap.16, p.107; cap.16, pág. 135).

El representante es dueño de las acciones de cada uno de los que integra la muchedumbre. Ellos brindan un consentimiento absoluto a sus actos. El actor posee, entonces, la

máxima libertad, ya que cuenta con la todas las acciones disponibles.

"Y como la unidad naturalmente no es uno sino muchos, no puede ser considerada como uno, sino como varios autores de cada cosa que su representante dice o hace en su nombre. Todos los hombres dan, a su representante común, autorización de cada uno de ellos en particular, y el representante es dueño de todas las acciones, en caso de que le den autorización ilimitada..." (Leviathan, chap.16, p.107-108; cap.16, pag. 135).

Se ha producido, al llegar a este punto, un movimiento tenue, quizás imperceptible, pero que es bueno visualizar por las consecuencias que conlleva.

En el comienzo se afirmaba que había una escisión entre el actor y el autor. La persona artificial (que a su vez es una persona natural, pues se representa a sí misma), actuaba un papel que le venía dado.

Sin embargo, al final del recorrido, el actor terminaba siendo dueño de todas las acciones. El representante común con autorización ilimitada- contaba con el consentimiento para cada uno de sus actos.

El libreto, entonces, ha desaparecido. La unidad del actor y la multitud (que toma los actos del representante como propios), borró cualquier escisión previa; el soberano no tiene ningún límite, es "libre" de hacer lo que quiera.

Se puede ver aquí, por lo tanto, una sutil operación ideológica, cuya meta es hacer desaparecer la diferencia entre el interés particular y el general. Hobbes fusiona la voluntad del soberano con la de sus súbditos.

La unidad en la persona artificial disuelve las diferencias que existen entre las personas naturales. Hay una perfecta continuidad entre los que participan en la representación. El gesto de uno (del representante) es el gesto de todos.

La muchedumbre y el monarca componen una masa de voluntades homogéneas, amalgamadas todas en el movimiento anímico de quien las gobierna.

El Estado surge cuando los hombres reducen sus múltiples voluntades a una única voluntad, y todas las opiniones a la del soberano: "esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona" (Leviathan, chap.17, p.112; cap.17, pag.141).

El monarca, en la tapa de la primera edición inglesa de 1651, está representado por un hombre gigante, cuyo cuerpo se compone de individuos pequeños; porta en la mano derecha una enorme espada, y en la izquierda el báculo episcopal.

La portada del libro expresa, con la contundencia que sólo una imagen posee, todo lo que se ha dicho sobre la teoría de la representación.

Este figura enorme acapara "tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de los hombres para la paz..." (Ibid. Leviathan, chap.17, p.112; cap.17, pag. 141). Su poder es artificial, surge del contrato.

Como afirma Carl Schmitt, al referirse a esta creación humana: "se le puede considerar como el primer producto de la época técnica, el primer mecanismo político de gran estilo, la "machina machinarum". En este tipo de Estado no sólo se da ya el supuesto sociológico e histórico de la época técnica industrial siguiente, sino que él mismo es obra típica y aún prototípica de la nueva técnica" (Carl Schmitt, El Leviathan, en la teoría del Estado de Thomas Hobbes, cap. 3, pag.33, traducción Javier Conde, Argentina, Editorial Struhart & Cia, 1990).

Concuerdo parcialmente con esta opinión.

Es innegable que el Dios mortal es "hijo" de los hombres, resultado del acuerdo por deponer las armas. El Leviatán puede ser entendido -como lo hace Hobbes en la Introducción a su obra-, a la manera de una enorme máquina.

Sin embargo, su generación como hombre artificial, no queda reducida a este aspecto.

Es imposible anular el elemento "mágico", recogido por la teoría de la representación, que excede el carácter (de efectividad, racionalidad y neutralidad) que poseen los productos técnicos.

Hobbes registra en la mencionada Introducción (inmediatamente después de comparar la república con un enorme mecanismo), ese hálito divino y misterioso: "...los convenios mediante los cuales las partes de este cuerpo político se crean, combinan y unen entre sí, asemejanse a aquel fiat, o hagamos al hombre, pronunciado por Dios en la Creación" (Ibid. Leviathan, Introduction, p.5; Introducción, pag. 3).

Entonces, en la emergencia del monarca, hay algo más que un simple artificio humano. Los individuos no forjan un mero autómatas; crean un Dios mortal.

La divinidad de este producto surge de su poder descomunal, que concentra la suma de los derechos y fuerzas dispersas en el estado de naturaleza. Con ellos crea la paz, y el orden despunta del desorden.

La teoría de la representación es el instrumento conceptual con que Hobbes elabora esta "mágica" unidad de lo que en el mundo es múltiple y discontinuo.

La diferencia irreductible que separa un hombre de otro, una voluntad de otra, se supera en la persona artificial del gobernante.

La divinidad que él posee, es el efecto "mágico" de un re-ordenamiento.

Debe extrañarnos que los autores del Leviatán, vivan su obra como algo ajeno?

Los individuos han perdido, al transferirle el derecho de gobernarse a sí mismos, todo control sobre el monarca.

Más que autores son ahora simples espectadores de su representante.

El actor (dueño de todas los movimientos), tiene un libreto idéntico a su voluntad. Es el "autor" de sí mismo.

"Como cada súbdito es, en virtud de esta institución, autor de todos los actos y juicios del soberano instituido, resulta que cualquier cosa que el soberano haga no puede constituir injuria para ninguno de ellos. En efecto, quien hace una cosa por autorización de otro, no comete injuria alguna contra aquel por cuya autorización actúa. Pero en virtud de la institución de un Estado, cada particular es autor de todo cuanto hace el soberano, y por consiguiente, quien se queja de injuria por parte del gobernante, protesta contra algo de lo que él mismo es autor, y de lo que en definitiva no debe acusar a nadie sino a sí mismo; ni a sí mismo tampoco, porque hacerse injuria a uno mismo es imposible..." (Leviathan, chap.18, p.115-116; cap.18, pag. 145).

El soberano es la única persona auténticamente libre. No existe obstáculo externo a sus acciones, ya que tiene derecho a todo. De su voluntad emanan las leyes civiles, que son las "normas sobre lo justo y lo injusto, no pudiendo ser reputado injusto lo que no es contrario a la ley" (Levia-

than, chap. 26, p.173; cap. 26, pag. 218).

El monarca es semejante a un Dios: define lo bueno y lo malo.

"El soberano de un Estado... no está sujeto a las leyes civiles, ya que teniendo poder para hacer y revocar las leyes, puede, cuando guste, librarse de su ejecución, abrogando las leyes que le estorban y haciendo otras nuevas; por consiguiente, era libre desde antes. En efecto, es libre aquel que puede ser libre cuando quiera. Por otro lado, tampoco es posible para nadie estar obligado a sí mismo; porque quien puede ligar, puede liberar, y por tanto, quien está ligado a sí mismo, no está ligado" (*Leviathan*, chap. 26, p.173; cap. 26, pag. 218).

Hobbes considera imposible el quebrantamiento del contrato por parte del gobernante: él representa la persona de todos —merced al pacto de uno con otro—, pero no ha pactado con ningún hombre en particular.

Por lo tanto, los súbditos no pueden liberarse nunca de su sumisión (Confer. *Leviathan*, chap.18, p.114; cap. 18, pag. 143).

Sin embargo, "la obligación de los súbditos con respecto al soberano se comprende que no ha de durar ni más ni menos que lo que dure el poder mediante el cual tiene capacidad para protegerlos. En efecto, el derecho que los hombres tienen, por naturaleza, a protegerse a sí mismos, cuando ninguno puede protegerlos, no puede ser renunciado por ningún pacto.... El fin de la soberanía es la protección, y cuando un hombre la ve, sea en su propia espada o en la de otro, por naturaleza sitúa allí su obediencia y su propósito de conservarla..." (*Leviathan*, chap. 21, p.144-145; cap. 21, pag. 180-181).

El poder absoluto se justifica y legitima por la función que viene a cumplir. El Estado es una gigantesca máquina que asegura la pacificación.

Pero, acaso, pierde con ésto el Leviatán aquello que desbordaba su faz tecnológica?

"Los principes se suceden uno a otro, y un juez pasa y otro viene, pero ni el cielo ni la tierra se van, ni un solo título de la ley de naturaleza desaparece, tampoco, porque es la eterna ley de Dios" (*Leviathan*, chap. 26; 181; cap.26, pag. 227).

Sólo el soberano puede materializar los preceptos divinos.

Es el operador visible de la voluntad invisible; plasma las leyes no escritas de naturaleza.

No está sujeto a los hombres: "es en el cielo (aunque no sobre la tierra) donde se encuentra el motivo de su temor, y las leyes que debe obedecer..." (Leviathan, chap.28, p.209; cap. 28, pag. 262).

Por ello, para Hobbes, la autoridad de la Escritura demuestra los mismos principios que la razón con respecto a la soberanía (Confer. Leviathan, chap.30, p.221; cap. 30, pag. 277).

El monarca de cualquier estado (no sólo el de uno cristiano), tiene como misión enseñar a sus súbditos los Diez Mandamientos de la Escritura.

La primera tabla especifica los deberes de los hombres con respecto a Dios, y es al mismo tiempo un modelo de soberanía civil. La segunda, regula la relación del hombre con el prójimo y reproduce los preceptos de las leyes naturales (Confer. Leviathan, chap.30, p.221 y ss.; cap. 30, pag.279 y ss)

Sin embargo, Hobbes afirma que los 10 mandamientos son leyes positivas de Dios: normas que entregó a los judíos (sus súbditos merced a un pacto de obediencia) para que rigiesen su conducta.

"Las leyes positivas divinas (puesto que las leyes naturales, siendo eternas y universales, son todas divinas) son aquellas que siendo mandamientos de Dios (no por toda la eternidad, ni universalmente dirigidas a todos los hombres, sino sólo a ciertas gentes o a determinadas personas) son declaradas como tales por aquellos a quienes Dios ha autorizado para hacer dicha declaración" (Leviathan, chap.26, p. 186-187; cap. 26, pag. 234).

Sólo el soberano civil, único legislador del Estado, es capaz de transformar las palabras de Dios en leyes. Nadie, sino él, puede dirigir la conducta de la multitud.

Por lo tanto, quedan disueltas las diferencias que podrían establecerse entre el soberano de un reino profético (como el que tenían los judíos), y el que gobierna una nación cualquiera.

Ámbos, en definitiva, promulgan los Diez Mandamientos (expresión de una ética y de un modelo universal de soberanía).

Comparten la misma materia religiosa los fundadores de gobiernos y los profetas. Juntos se proponen hacer a los hombres "más aptos para la obediencia, las leyes, la paz, la caridad, y la sociedad civil. Así que la religión de la primera especie es una parte de la política humana, y enseña parte de los deberes que los reyes terrenales requieren de

sus súbditos. La religión de la última especie es política divina, y contiene los preceptos para quienes se han erigido a sí mismos en súbditos de Dios..." (Ibid. Leviathan, chap.12, p.73; cap. 12, pag. 91).

CAPITULO XI: EL REPRESENTANTE DIVINO

Por qué Hobbes elimina las diferencias entre el soberano de un reino civil y el soberano del reino de Dios?

Por qué les asigna las mismas funciones?

La indistinción se produce, según creo, porque ambos ejercen un dominio civil (terrenal).

"Bajo la designación de reino de Dios se comprende propiamente un Estado instituido (por consentimiento de los que están sujetos a él) para su gobernación civil y para la regulación de su conducta, no sólo con respecto a Dios su rey, sino a cualquier otro punto de justicia, y hacia otras naciones, tanto en guerra como en paz..." (Leviathan, chap.35, p.268; cap.35, pag. 340).

El poder divino en este reino, no es el que por naturaleza ejerce sobre todos los seres; fue adquirido por el consentimiento de un grupo de hombres en particular.

Abraham fue el primero que celebró el contrato, "en virtud del cual se obligó a sí mismo, y, además, a su descendencia, a reconocer y obedecer los mandatos de Dios; no sólo aquellos de los cuales (como las leyes naturales) pudiera tener noticia por la luz de la naturaleza sino, también, aquellos que Dios, de una manera especial, le transmitiera mediante sueños y visiones..." (Leviathan, chap. 40, p.307; cap. 40, pag. 389).

Hobbes destaca tres factores esenciales en este acontecimiento:

a- El contrato con Dios supone la representatividad de Abraham (legítimo gobernante de su pueblo).

Dios le habló solamente a él, pero pactó con todos los judíos, ya que "sus voluntades (que constituyen la esencia de todos los pactos) estaban, antes del contrato, involucradas en la voluntad de Abraham, al cual, por consiguiente, se le suponía en posesión de un legítimo poder para hacerles cumplir cuanto pactara por ellos" (Ibid. Leviathan, chap. 40, p.307; cap. 40, pag. 389).

b- Es válido que Abraham (así como quien actualmente ocupe su cargo) castigue a los súbditos que pretendan tener una revelación divina, contraria a la que él estipulase como verdadera (Confer. Leviathan, chap. 40, p. 308; cap. 40, pag. 390).

c- Sólo el soberano puede saber lo que es la palabra de Dios.

" En efecto, Dios habló solamente a Abraham, y sólo él fue capaz de saber lo que Dios dijo, e interpretarlo para su familia; y, por consiguiente, también, los que ocupan el el lugar de Abraham en un Estado son los únicos intérpretes de lo que Dios ha manifestado" (Leviathan, chap.40, p. 308; cap.40, pag. 390).

En la persona artificial del monarca circulan, entonces, dos corrientes distintas de representación. Por un lado, representa ante Dios la voluntad de los súbditos; por el otro, representa ante el pueblo la voluntad de Dios.

La representación de la divinidad, depende de su previa institución como gobernante.

Su dominio político le asegura el control y la administración de la palabra de Dios: es el pastor supremo y el profeta soberano.

El pueblo no tiene injerencia alguna en esa relación inescrutable. Recibe la palabra divina indirectamente -a través del monarca-, exceptuando los casos de revelación personal.

Si esta última se produjese, el que la recibe debe cumplir un doble requisito: por un lado, sus palabras no podrán contradecir las Escrituras; por el otro, deberá efectuar milagros que lo acrediten como "profeta verdadero". Por lo tanto, para no ser acusado de "falso" profeta, será un obediente ciudadano.

Los súbditos no tienen derecho a cuestionar la doctrina oficial (pública), cuyos preceptos promueven la absoluta sumisión al representante divino (Confer. Leviathan, chap.36, p.284-285; cap.36, pag. 360-361).

Intermediario de lo sobrenatural, el soberano le deja siempre su impronta imborrable.

Hobbes reúne distintos pasajes bíblicos (Confer. Leviathan, chap. 38 y chap. 40, p. 291 y ss.— p. 307 y ss.; cap. 38 y cap. 40, p.370 y ss.— p.389 y ss), con los que argumenta que el reino de Dios es una monarquía civil.

Sostiene que el pacto de Abraham fue renovado posteriormente por Isaac y Jacob, continuadores de una línea que se prolonga hasta llegar a Moisés.

Después vinieron Eleazar y los Sumos Sacerdotes, que mantuvieron el compromiso de guiar al pueblo según los mandamientos divinos.

Sin embargo, en ese momento, los judíos se rebelaron con Samuel y exigieron tener un rey como las demás naciones, en vez de un Profeta elegido por Dios.

La desobediencia significó un desprecio hacia la divinidad: los hombres rompieron el pacto establecido con ella.

Finalmente, Cristo, a través de su propio sacrificio y la predicación de su doctrina, persuadió a los hombres para que regresasen al reino del cielo (perdido en la época de Saúl).

Los gobernantes de Israel (reyes y sacerdotes según las distintas circunstancias), eran representantes de Dios, y bajo su poder detentaban la soberanía.

Como legisladores de su pueblo, mantenían un contacto privilegiado con la divinidad.

"Podemos concluir que quien en un Estado cristiano ocupa el lugar de Moisés, es el único mensajero de Dios e intérprete de sus mandatos. Y de acuerdo con ello, en la interpretación de la Escritura, nadie debe avanzar más allá de los límites establecidos por su respectivo soberano...In-querir lo que Dios dijo a aquel a quien encargó gobernar, bajo su mandato, y enjuiciar, respecto a si gobierna o no como Dios le ha ordenado, es traspasar los límites que Dios nos ha fijado, y mirar a Dios irreverentemente" (Leviathan, chap.40, p. 310-311; cap. 40, pag. 393).

El soberano monopoliza la hermenéutica religiosa y política. Si cada hombre tomase sus sueños y visiones privados como una revelación, se recaería inmediatamente en la violencia primordial (Confer. Leviathan, chap. 36, p.285; cap. 36, p. 361).

Entre el monarca y Dios existe una perfecta ventriloquia.

Es imposible distinguir el origen de la voz que el gentío recibe como divina.

"La canonización de la Escritura en ley correspondió al soberano civil" (Leviathan, chap.42, p.340; cap.42, pag. 430).

Sin la sumisión debida al gobernante, la palabra de Dios no tendría potestad para compeler a su observancia.

¿Acaso, se ha perdido la divinidad nuevamente, bajo los pliegues de las relaciones humanas?

Si lo único que cuenta son las leyes civiles, será Dios, entonces, un mero artificio decorativo de la arquitectura política?

Estas preguntas muestran un nudo problemático en el pensamiento de Hobbes; intentaré dilucidarlo.

Las leyes civiles son las únicas órdenes que los sujetos se han obligado a obedecer; la transgresión supone un castigo "visible".

Sin embargo, allí se esconde una subordinación primera, decisiva: el respeto a la voluntad del soberano implica una más fundamental obediencia a Dios.

"Aunque Dios sea el soberano de todo el mundo, no estamos obligados a considerar como ley suya cualquier cosa que sea propuesta por alguien en su nombre, ni nada contrario a la ley civil, que Dios expresamente nos ha obligado a obedecer" (Leviathan, chap.42, p.345; cap.42, pag. 436).

La soberanía política que los hombres instituyen en el pacto, expresa la voluntad todopoderosa.

El monarca ocupa un punto intermedio en la brecha abierta entre el individuo y Dios.

Se le debe absoluto respeto; pero en ello va el cumplimiento de lo trascendente.

"Las leyes de Dios... no son sino las leyes de naturaleza, la principal de las cuales es que no debemos violar nuestra fe; es decir, un mandato de obedecer a nuestros soberanos civiles, que hemos instituido sobre nosotros por pacto mutuo, de uno con otro..." (Leviathan, chap. 43, p.386; cap.43, pag. 486).

El monarca posee un doble respaldo: en el pueblo, que acepta sus actos como propios; y en la divinidad, que entabla un contacto directo y excluyente con él.

La voluntad de Dios inclina a la obediencia civil. El poder temporal domina ubicuamente lo humano.

No tiene sentido distinguirlo del espiritual, ni separar Iglesia de Estado (Confer. Leviathan, chap.39, p. 305; cap. 39, pag. 387).

Paradójicamente, esta hipertrofia del poder civil es un designio divino.

Hobbes sostiene que Jesucristo cumple con tres misiones principales (Confer. Leviathan, chap. 41, p. 316; cap. 41, pág.400):

-es redentor o salvador: paga con su sacrificio el rescate del pecado.

es pastor o maestro: profeta enviado por Dios para la conversión de los fieles.

y es rey eterno, bajo su padre, después de su segunda venida.

De su primera misión me ocuparé en el próximo capítulo de este trabajo.

Ahora me interesa mostrar cuál es el tipo de soberanía civil involucrado en las otras dos funciones que se le asignan a Jesús.

El Salvador no fue rey de este mundo. Su gobierno comenzará recién a partir del juicio final. Hasta entonces, se adscribe poder real no a sí mismo, sino a quienes ocupen el sitio de Moisés (Confer. Leviathan, chap. 41, p.317-318; cap. 41, pag. 402).

La finalidad de su primera venida "era restaurar bajo Dios, mediante un nuevo pacto, el reino que, siendo suyo por el pacto antiguo, había sido aniquilado por la rebelión de los israelitas en la elección de Saúl. Para hacer ésto había de predicar entre ellos que él era el Mesías, es decir, el rey que les había sido prometido por los profetas..." (Leviathan, chap.41, p.318; cap.41, pag. 403).

Quienes creyesen en él, serían salvados; el resto, en cambio, permanecería sin borrar sus transgresiones.

La predicación de Jesús no contradecía ninguna de las leyes civiles de su época. Los judíos esperaban el Mesías y el advenimiento del reino de Dios. Jesús, por su parte, no sujetó a los hombres sino a las leyes de sus propios gobernantes.

Es manifiesto, entonces, que en su misión de pastor o maestro, Jesucristo no minó en absoluto la autoridad de los monarcas civiles.

El cristianismo pregona la obediencia al poder tempo-

ral.

Cristo abrió la senda para la salvación humana; pero su gobierno efectivo no habría de ser en este mundo.

Ahora bien, la Escritura sólo menciona dos mundos: el que ahora existe y existirá hasta el día del juicio, y el mundo venidero, a partir de la resurrección general (Confer. Leviathan, chap.41, p.317; cap.41, pag. 402).

Jesús no introduce, en su misión de redentor, modificación alguna al modelo de soberanía que hemos visto.

Pero qué sucederá cuando gobierne en el mundo venidero?

Implicará esto un nuevo modelo político, que eche por tierra las concepciones anteriores?

Nada de eso.

Hobbes sostiene que Jesús ejercerá su reino en su humana naturaleza.

"El no ha de ser entonces otra cosa sino subordinado o representante de Dios padre, como Moisés lo fue en el desierto, y como lo fueron los Sumos Sacerdotes antes de Saúl, y los Reyes después de él..." (Leviathan, chap. 41, p.320; cap.41, pag. 405).

Como rey eterno, Cristo ha de gobernar "no sólo como Dios, sentido en el cual El ya es rey de toda la tierra y lo será siempre, en virtud de su omnipotencia, sino también pecuialiarmente de sus propios elegidos, en virtud del pacto que hicieron con él en su bautismo" (Leviathan, chap. 41, p.319; cap. 41, pag. 404).

Jesús, como hombre, representante de Dios, reinará sobre aquellos que lo hubiesen instituido como rey, merced a un pacto.

No se apartará, entonces, ni un palmo del estilo que ejercieron sus antecesores, los soberanos civiles.

El mundo presente y el venidero proyectan, sin solución de continuidad, la misma (única) imagen política: una pirámide en cuya cúpula domine un poderoso Leviatán, bajo la sombra del Dios inmortal.

"Nuestro Salvador, tanto en la enseñanza como en el reinado, representa (como lo hizo Moisés) la persona de Dios; Dios que, de este tiempo en adelante, y no antes, se denominó el Padre; y siendo aún una y la misma sustancia, es una persona en cuanto está representado por Moisés, y otra en cuanto está representado por su Hijo, en Cristo..." (Leviathan, chap. 41, p. 322; cap. 41, pag. 407).

Los Apóstoles (el Espíritu Santo) representan la tercera persona de Dios. Su misión consistía en predicar la doctrina cristiana, e inducir a los hombres a que se incor-

porasen al reino venidero.

La divina trinidad (donde el Padre, el Hijo, y el Espiritu Santo son uno), constituye un epifenómeno -en el plano religioso- de la teoría de la representación en el orden político.

"En efecto, Dios Padre, representado por Moisés, es una persona; y representado por su hijo, otra persona; y representado por los Apóstoles y por los doctores que enseñan con la autoridad derivada de El, una tercera persona; y, sin embargo, cada persona, en este caso, es la persona de un mismo Dios" (Leviathan, chap. 42, p. 323; cap. 42, pag. 409).

Dios, uno y el mismo, se encarnó en tres personas distintas, en tres momentos históricos diferentes.

Sus representantes eran Dios, aunque adoptaron formas humanas, máscaras no divinas que daban testimonio de la omnipotencia de su autor.

Cuál es el límite a la proliferación de los disfraces (personas en su acepción latina) de Dios?

Dios puede metamorfosearse (gracias al aporte de la teoría de la representación) bajo la apariencia de infinitos hombres.

Todos los soberanos (en los reinos civiles y en el reino de Dios) son sus representantes.

Taumaturgos de la pacificación, deben fijar los límites entre lo posible y lo imposible.

El Dios de Hobbes se encuentra allí donde convergen fuerza y razón: única alquimia capaz de transmutar el barro que el hombre es en su origen.

CAPITULO XII: LA RECONCILIACION CON DIOS

En la introducción, había propuesto dividir este trabajo en dos instancias distintas: la política (en ella reflexionaría sobre el surgimiento y caracterización del poder civil), y la religiosa (en la que agruparía los temas bíblicos, los referidos al reino de Dios y al Estado cristiano).

Es evidente que esta división es arbitraria. Responde más a necesidades expositivas que a la lógica real del pensamiento de Hobbes, donde ambas instancias se entrecruzan y tienden a confundirse.

En esta recíproca penetración, no se mantiene la integridad de cada una de ellas. Por el contrario, hemos asistido a un proceso paulatino de "des-sacralización", compensado por el crecimiento irrefrenable de la instancia política.

El reino de Dios es un reino civil. Su monarca, representante divino, es, antes de cualquier monopolio de lo sobrenatural, un hombre que recibió el poder de su pueblo.

El poder político se desnuda de sus ropajes religiosos, y muestra sus enormes dimensiones.

Conclusiones como éstas deben haber escandalizado a los contemporáneos de Hobbes. No es para menos: la línea de este razonamiento conduce inevitablemente a la anulación del poder religioso, pero es al mismo tiempo un golpe mortal a las bases ideológicas del absolutismo monárquico (el poder del soberano se mantiene a costa de perder su filiación divina).

La interpretación "teológica" que aquí intenté llevar a cabo, invierte el orden de la exposición hobbesiana. Temas tales como el del pecado y la salvación -planteados por mí desde el principio-, son abordados recién al promediar el Leviatán (en especial en la tercera parte del libro, "De un Estado Cristiano").

Se justifica haber hecho este trastocamiento?

O para ser más severo, cuál es el objeto de una interpretación "teológica" sobre un pensamiento al que, en definitiva, sólo le importa el poder político?

La respuesta es que la hipertrofia del orden civil, se asienta en una estructura fundamental que es de orden religioso. Ella sustenta e inspira las características que a aquél se le atribuyen.

El "poder temporal" se erige sobre bases teológicas, a las que luego desplaza. Absorbe una matriz religiosa de

pensamiento, para diseñar y legitimar un determinado estilo de dominación política.

El tema del pecado y la salvación aporta, según mi punto de vista, un arquetipo dúctil para justificarlo.

La alternancia de la transgresión y su posterior remisión (mediante la obediencia al poder civil y la fe en Cristo), aporta un modelo único de comportamiento para la salvación humana, verosímil y válido tanto en el campo religioso como en el político (Confer. Leviathan, chap.43, p.384 y ss.; cap.43, pag. 484 y ss)

Hobbes re-interpreta en la clave de sus intereses "mundanos", las nociones bíblicas de "pecado", "muerte", "infierno", "salvación", etc.

Es válido entonces realizar la operación inversa: "des-proyectar" la soberanía civil hacia su horizonte teológico "originario".

En el centro de esta maraña se ubica un mensaje fundamental: la obediencia civil y la fe en Dios promueven la salvación del hombre.

De ello trata este capítulo.

Hobbes sostiene (Confer. Leviathan, chap.38, p. 291 y ss; cap. 38, pag.370 y ss) que tanto el reino de Dios como la vida eterna, no se desenvuelven en el "más allá", sino que tienen su existencia en la tierra.

La inmortalidad primigenia que gozaba Adán, fue arrebatada como consecuencia del pecado.

Cristo canceló el delito originario, y así volvió a ganar la vida eterna. Pagó "por los pecados de cuantos creen en él, y por consiguiente, ha recobrado para todos los creyentes esta vida eterna que había sido perdida por el pecado de Adán" (Leviathan, chap.38, p. 292; Cap. 38, pag. 371).

Esto significaba el triunfo de Jesús sobre la "mortalidad". (Es manifiesto que el sentido de este término, escapa a su denotación meramente física).

Adán, después de haber transgredido, siguió viviendo y dejó tras de sí numerosos descendientes. Su muerte se produjo luego de una larga existencia. El pecado le significó, más bien, la certidumbre de que perecería: con él supo de su finitud.

Análogamente, el cristiano recobrará la inmortalidad,

aunque su existencia se trunque por una muerte natural, y deba transcurrir un cierto tiempo hasta la resurrección general de los fieles (Confer. Leviathan, chap.38, p.293; Cap. 38, pag.372).

"La muerte se estima por la condenación de Adán, y no por la muerte misma, así la vida se estima por la absolución, y no por la resurrección de quienes han sido elegidos en Cristo" (Leviathan, chap.38, p.293-294; Cap. 38, pag.373).

Entre la "calda" y la "salvación", palpita ineludiblemente el tiempo. Ni una ni otra son instantáneas.

La vida eterna se desarrolla en el reino de Dios; resulta de su gracia, pues no es consustancial de la naturaleza humana (finita). Es un don que otorga a sus fieles, ya que "El no es un Dios de muertos, sino de vivos; porque todos viven en El" (Leviathan, chap.38, p.294; Cap. 38, pag.374).

Así como la inmortalidad y el reino divino transcurren sobre la tierra, allí también los enemigos de Dios y los tormentos del "Infierno" tendrán su lugar.

Hobbes cree que en la Escritura, lo que se dice respecto al "fuego del infierno", los "tormentos" y "los atormentadores infernales", no son más que metáforas necesitadas de interpretación (Confer. Leviathan, chap. 38, p. 298; cap. 38, pag. 378).

La imaginería infernal pierde, entonces, las connotaciones del trasmundo. Su verdadero sentido tiene sólo implicancias políticas.

Así, el "fuego del infierno" aparece como una metáfora de la "destrucción" y la muerte "reales", que sufren en la tierra algunos hombres por su inconducta (Confer. Leviathan, chap. 38, p. 297; Cap. 38, pag. 377).

Los distintos "atormentadores infernales" (el enemigo o Satán, el acusador o Diabolus, y el destructor o Abaddon), no representan una persona individual, sino un oficio o cualidad opuesta al reino de Dios (Confer. Leviathan, chap.38, p.299; cap.38, pag. 379). Por ejemplo, Satán, no es ningún demonio, sino que con ese nombre se señala a cualquier enemigo terrenal del Estado.

Los tormentos del infierno (expresados por frases como "el llanto y el crujir de los dientes" o "el gusano de la conciencia"), también poseen un sentido figurado.

"Designan metafóricamente un agravio o descontento de la mente, por la visión, en otros, de la felicidad eterna que ellos mismos han perdido por su propia incredulidad y

desobediencia. Y como tal felicidad en los demás no es sensible sino por comparación con sus propias miserias actuales, resulta que han de sufrir aquellas penas y calamidades corporales que recaen sobre quienes no sólo viven bajo gobernantes crueles y malvados, sino que tienen, también, por enemigo, al rey eterno de los santos, la Omnipotencia de Dios" (Ibid. Leviathan, chap. 38, p.299; cap. 38, pag. 379).

El descontento de los incrédulos (de los necios), es sufrida en la tierra, en un Estado Civil regido por un gobernante "cruel y malvado".

Una república miserable es el "infierno".

La desgracia y la indigencia en el orden político equivalen a un castigo divino.

Los necios no sólo sentirán el abandono de Dios durante sus vidas, sino que también sufrirán una "segunda muerte" (en el juicio final). La sentencia divina -la denegación de la inmortalidad- equivale a morir por segunda vez (Confer. Leviathan, chap. 38, p. 299; cap. 38, pag. 380).

"Los goces de la vida eterna están comprendidos en la Escritura bajo el nombre de salvación, o de ser salvado. Ser salvado es estar protegido, ya sea relativamente....., o absolutamente contra todo género de mal, comprendiendo la necesidad, la enfermedad y la muerte misma. Y como el hombre fue creado en una condición inmortal, no sujeto a corrupción ni, por consiguiente a nada que tendiese a la disolución de su naturaleza, y perdió esa felicidad por el pecado de Adán, se deduce que quedar protegido del pecado es quedar protegido contra todo lo malo y contra las calamidades que el pecado ha traído sobre nosotros..." (Leviathan, chap.38, p. 300; Cap. 38, pag. 380-381).

La inmortalidad y abundancia originarias se desvanecieron por la desobediencia.

Como una mancha inocultable, la infelicidad acompañó la vida humana a partir de aquel momento.

Ya se ha visto que el abandono del estado de naturaleza se produce en busca protección. Los hombres huyen de la miseria y la muerte. Desean que todo lo malo que trajo el pecado ("comprendiendo la necesidad, la enfermedad y la muerte misma"), desaparezca.

Los síntomas bíblicos que acarreó la transgresión, tienen su idéntica contrapartida en la vida pre-civil.

Debe extrañarnos, entonces, que los de la salvación puedan compararse a los de la sociedad?

La salvación ha de producirse en el reino de Dios. "En

cuanto reino (que es un Estado ordenado por los hombres para su seguridad perpetua contra los enemigos y contra la escasez) parece que esta salvación debe tener lugar sobre la tierra. En efecto, mediante la salvación se instituye en nosotros un glorioso reino de nuestro rey, por conquista, no una protección por vía de fuga; y en consecuencia, donde quiera que deseamos la salvación, anhelamos también el triunfo; y antes del triunfo, la victoria; y antes de la victoria, la batalla..." (Leviathan, chap.38, p. 301; Cap. 38, pag. 381-382).

Qué significa esta batalla?

Se trata, según creo, de una guerra "simbólica" contra el pecado, contra la desobediencia y la incredulidad.

Se diferencia de la lucha indiscriminada de todos contra todos, porque los guerreros son ahora hombres conscientes de los beneficios de la salvación. Dejaron atrás la tosquedad primitiva de sus pasiones; persiguen su inmortalidad.

La victoria se materializa con la institución de "un glorioso reino de nuestro rey": el dominio del límite sobre la libertad, de la ley sobre el derecho.

En el capítulo anterior prometí ocuparme de la primera misión de Jesucristo (la de salvador o redentor).

He insistido bastante (como para reiterarlo ahora) sobre la estructura sacrificial implícita en el tránsito del estado de naturaleza al orden social: la pérdida de la libertad y del derecho omnimodo a todas las cosas, es la vía de acceso a la paz y a la protección.

En el campo religioso se puede detectar una estructura similar: sacrificio, arrepentimiento, aceptación de una justicia distributiva (de una jerarquía), obediencia, etc.

"La salvación de un pecador supone una REDENCION precedente, porque quien una vez es culpable de pecado, queda expuesto a la expiación del mismo, y ha de pagar, o algún otro en lugar suyo, aquel rescate exigido por quien padeció la ofensa y tiene al ofensor en su poder" (Leviathan, chap.38, p. 303; cap. 38, pag. 385).

Entre el pecado y el rescate no existe una equivalencia material. El daño no se elimina mediante el pago de una recompensa, ya que ningún rescate borra la falta abierta por la transgresión.

No hay entre ellas un principio de justicia conmutativa, "pues esta equivaldría a hacer de la libertad de pecar una cosa vendible" (Ibid, Leviathan, chap.38, p. 303; cap. 38, pag. 385), sino más bien un tipo de equivalencia simbólica. O sea, un principio distributivo de justicia.

La medida satisfactoria depende de la voluntad de Dios (del Arbitro), y es fijada según su parecer, sin tomar en cuenta el valor material (intrínseco) de los objetos considerados como equivalentes.

"Los pecados pueden ser perdonados a quien se arrepiente, ya sea de modo gratuito o a cambio de una pena que a Dios le plazca aceptar" (Ibid, Leviathan, chap.38, p. 303; cap. 38, pag. 385).

Dios aceptaba en el Antiguo Testamento como "precio" por el pecado de todo Israel, el sacrificio de un buey joven y de dos machos cabrios (Confer. Leviathan, chap.41, p.316-317; cap. 41, pag. 400-401). El buey y uno de los machos era sacrificado, mientras que al otro ("el macho cabrío huído") se lo dejaba en libertad en el desierto, después de que el sacerdote hubiese colocado sus manos sobre la cabeza del animal y, mediante la confesión de las iniquidades del pueblo, depositado allí todos los pecados colectivos.

El sacrificio que Jesús hizo de sí mismo, fue el precio que Dios requirió para la salvación, en su segunda venida, de todos los hombres que se arrepintiesen entre tanto (Confer. Leviathan, chap. 41, p.316-317; cap. 41, pag.401).

Cristo, que cargó sobre su cabeza y apartó el pecado, fue a un tiempo los dos machos cabrios. La oblación de sí mismo significó, a la vez, el sacrificio y la liberación de las iniquidades humanas.

"No es que la muerte de un hombre, aún sin pecado, pueda ser satisfacción bastante por todas las ofensas de todos los hombres, en el rigor de la justicia, sino en virtud de la clemencia de Dios, quien ordenó por el pecado aquellos sacrificios que le agradaba aceptar" (Ibid, Leviathan, chap.41, p.316; Cap. 41, pag. 400).

Hobbes cree que la incredulidad con respecto a la doctrina cristiana, no implica cometer un nuevo pecado. Los infieles "mueren en pecado, es decir, ... no les son perdonados los pecados cometidos contra las leyes a las cuales debían obediencia. Estas leyes fueron las leyes de naturaleza y las leyes civiles del Estado..." (Leviathan, chap.42, p.344; cap. 42, pag. 435).

Los incrédulos están condenados porque, al no creer en Cristo, no acceden a la salvación. Sobre ellos no caerá

nuevamente, sino que "permanecerá la ira de Dios".

No se puede concebir "que el beneficio de la fe sea la remisión de los pecados, a menos que concibamos, igualmente, que el peligro de la infidelidad es la retención de los mismos pecados" (Ibid., Leviathan, chap.42, p.345; cap.42, pag. 435).

Es por ello que la salvación se alcanza sólo mediante la reunión de dos virtudes: "la fe en Cristo y la obediencia a las leyes. La última, si fuera perfecta, resultaría suficiente para nosotros. Pero como todos somos culpables de desobediencia a la ley de Dios, no sólo originariamente en Adán, sino actualmente, también, por nuestras propias transgresiones, se requiere ahora de nosotros no sólo obediencia por el resto de nuestra vida, sino también la remisión de los pecados por el tiempo pasado; esta remisión es la recompensa de nuestra fe en Jesucristo..." (Leviathan, chap.43, p.385; cap. 43, pag. 485).

El respeto a la ley de Dios, como ya se ha dicho, implica necesariamente la obediencia a la ley civil (Confer. Leviathan, chap.43, p.386; cap. 43, pag. 486).

Pero como esta rectitud es casi siempre imperfecta, resulta imprescindible que los individuos cumplan con el otro requisito: creer que "Jesús es el Cristo" (junto con todos los artículos de fe que puedan ser deducidos y estén contenidos en él).

Esto permite que los hombres queden justificados ante Dios. La fe es condición para ello (Confer. Leviathan, chap.43, p.394; cap. 43, pag. 496).

Obediencia de la ley divina y fe en Cristo (justicia y bautismo) deben concurrir para la salvación.

Sólo el "buen cristiano" doblegará la muerte y ganará la inmortalidad.

El resto (paganos incluso), si fuese perfectamente obediente -respetuoso de la ley civil-, también podría aspirar a reconciliarse con Dios.

Hobbes, experto conocedor de la naturaleza humana, barrunta escasas posibilidades de esa obediencia absoluta.

CONCLUSIONES

He defendido aquí una interpretación "teológica", pues considero que las "laicas" quedan subsumidas en ella: son válidas pero insuficientes.

El Leviatán recrearía en el orden político, según esta perspectiva, el mito de la transgresión y la reconciliación con la divinidad.

El Dios hobbesiano (armonía entre razón y fuerza irresistible) es inseparable del problema de la ley. De Él emanan las leyes naturales, y a Él tienden las leyes civiles.

La presencia divina es condición necesaria pero no suficiente para la superación del estado de naturaleza. Para que ésta se produzca, es imprescindible que los hombres abracen la racionalidad trascendente de las leyes naturales, en desmedro de su racionalidad instrumental (privada).

Antes del pacto, las leyes naturales están semi-presentes (a la vez presentes y ausentes). Son preceptos inmutables y eternos que los hombres transgreden en el auge de su belicosidad.

Por lo tanto, la vida se desarrolla en una situación estructural de pecado.

La conciencia individual es juez de sus propios actos: se cree capaz de definir el bien y el mal.

La aparente infinitud del hombre "primitivo" conduce a su auto-destrucción.

El individuo asiste al antagonismo de las dos racionalidades (trascendente e instrumental) que posee en su interior.

No puede resolver la paradoja a la que conduce su conciencia "privada": la necesidad de un poder común que actúe a la vez como condición y como consecuencia del pacto.

La aporía se resuelve sólo si los hombres invocan la racionalidad "superior" de las leyes naturales.

La contradicción aparente entre derecho natural (libertad) y ley (restricción), se disuelve cuando comprenden su complementariedad inevitable.

El sujeto inaugura con ello su "plenitud finita".

Sólo la racionalidad trascendente puede aportar la medida para la restricción de la libertad (prescripta por la segunda ley de naturaleza).

La aceptación de ese parámetro es comparable al paso

del soliloquio al diálogo, de la guerra (reciprocidad negativa) a la paz (reciprocidad positiva).

La justicia conmutativa y la distributiva son igualmente originarias en el momento de la pacificación.

Dios (el temor que los hombres sienten por su omnipotencia) garantiza que se cumplirá la promesa de deponer las armas. Sin su respaldo a los signos huecos que emiten los pactantes, no cesaría la guerra de todos contra todos.

Esa garantía no puede provenir de un hombre: la premisa de la igualdad natural impide que alguien detente, antes del pacto, el poder necesario para hacerlo.

En el contrato participan, entonces, tres elementos: las dos voluntades humanas y la divinidad.

Sin embargo, el vértice superior del triángulo (el "poder invisible" de Dios) se oculta tras la apariencia autónoma del intercambio de derechos.

La necedad humana se presenta como una eterna amenaza disolutoria de los vínculos. Los arquetipos del "necio" y del "justo" se entrelazan en una lucha infinita.

En las leyes naturales conviven dos tipos distintos de palabra: la humana y la divina. La segunda es la que les aporta el elemento de obligatoriedad.

La obligación en conciencia sólo es definitiva para el justo.

A partir del pacto, una vez constituido el Leviatán, la teoría hobbesiana de la representación cumple dos funciones principales: asimila la voluntad del soberano con la de los súbditos, y fusiona la persona de Dios con la del gobernante.

Esto conduce a una hipertrofia del poder político.

Sin embargo, el proceso se asienta sobre una estructura "religiosa" fundamental.

Hobbes absorbe una matriz teológica de pensamiento, y legitima con ella un determinado tipo de soberanía (el absolutismo).

El irresistible poder del monarca conjura el peligro de un retorno al estado de naturaleza.

Pero su poder absoluto es un designio de Dios.

La salvación de los hombres se alcanza mediante la obediencia civil y la fe en Cristo.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Ferdinand Tonnies, Hobbes, Vida y Doctrina, versión española de Eugenio Imaz, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

Carl Schmitt, El Leviathan, en la teoría del Estado de Tomás Hobbes, traducido por Javier Conde, Editorial Struhart & Cia, Argentina, 1990.

Alasdair MacIntyre, Historia de la Ética, Editorial Paidós, Barcelona, 1988.

Leo Strauss, The Political Philosophy of Hobbes, Its Basis and Genesis, translated from German Manuscript by Elsa M. Sinclair, Univ. of Chicago Press, 1984.

Richard Peters, Hobbes, Penguin Books, 1967.

Michel Foucault, Las palabras y las cosas, Editorial Planeta-De Agostini, Barcelona, 1984.

René Girard, La ruta antigua de los hombres perversos, Anagrama, Barcelona, 1989.

Soren Kierkegaard, Temor y temblor, traducción Jaime Grinberg, Editorial Losada, Buenos Aires, 1990.

Martin Heidegger, Sendas Perdidas, traducción Rovira Armengol, Editorial Losada, Buenos Aires.

- E. Woodward, Historia de Inglaterra, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

Thomas Hobbes, LEVIATHAN or the matter, forme and power of a Commonwealth Ecclesiasticall an civil, edited with an Introduction by Michael Oakeshott, Oxford, Basil Blackwell, 1960.

- Thomas Hobbes, LEVIATHAN o la materia, forma y poder de una República Eclesiástica y Civil, traducción y prefacio de Manuel Sanchez Sarto, México, Fondo de Cultura Económica, 1940.

Thomas Hobbes, Concerning Body, "Chapter II: Of Names", p.13 y ss.

Rudolf Otto, Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios, Alianza Editorial, Madrid, 1985.

Biblia de Jerusalem, Libro de Job, Editorial Española Desclé de Brower, Bilbao, 1975.

ARTICULOS

- Leiser Madanes, "La paradoja de la libertad de expresión", Cuadernos de Filosofía, Año XX, N.32, mayo 1989, p.25.

- Margarita Costa, "La deliberación en Hobbes", Ibid, p.47.

Jorge E. Dotti, "El Hobbes de Schmitt", Ibid, p. 57.

Julián Prado, "La razón-cálculo", Ibid, p. 9.

- Yves Charles Zarka, "Loi Naturelle et Loi Civile: de la Parole a l'Écriture", Philosophie, N.23, été 1989.

María L. Lukac de Stier, "Hombre y sociedad en el sistema hobbesiano", Revista de Filosofía Práctica, Vol.14-15, Buenos Aires, 1988.

María L. Lukac de Stier, "Diversas Corrientes Interpretativas del Pensamiento de Hobbes", Revista de Filosofía Práctica, Vol.12-13, Buenos Aires, 1984-1985.

Martin A. Bertman, "El Ciudadano de Hobbes como "minima naturalis" ", Ibid.