

ANUARIO DE FILOSOFÍA JURÍDICA Y SOCIAL

Director
MARTÍN LACLAU

Secretarios de Redacción
DANTE CRACOGNA
IRMA E. AIDAR

ASOCIACIÓN ARGENTINA DE DERECHO COMPARADO
SECCIÓN TEORÍA GENERAL

Dirección Postal

MARTÍN LACLAU
Av. Santa Fe 1731 - Piso 5° - Dto. 17
1060 - Buenos Aires
Argentina

Anuario de Filosofía Jurídica y Social

ASOCIACIÓN ARGENTINA DE DERECHO COMPARADO

SECCIÓN TEORÍA GENERAL

29

LA SOBERANÍA EN EL MUNDO MODERNO Y SU CRISIS ACTUAL

MARTÍN LACLAU: *Jean Bodin y la constitución de la moderna idea de soberanía* • JORGE E. DOTTI: *¿Cómo llega Hobbes al Commonwealth leviatánico?* • ANA ZAGARI Y BEATRIZ GERCMAN: *Jean-Jacques Rousseau. Amor de sí, desprecio del mundo* • ALBERTO RICARDO DALLA VIA: *El concepto de soberanía en los textos revolucionarios franceses y norteamericanos* • ALEJANDRA RODRÍGUEZ GALÁN: *La soberanía en la teoría de Georg Jellinek* • DANTE CRACOGNA: *La soberanía en la teoría de Kelsen* • ALBERTO ANTONIO SPOTA (h): *El concepto de soberanía de Hermann Heller* • MÓNICA PINTO: *La soberanía y el nuevo orden internacional*

APROXIMACIONES AL PENSAMIENTO DE MARTIN HEIDEGGER

ROBERTO J. WALTON: *La verdad como abrigo y custodia* • EDGARDO ALBIZU: *Otra iniciación. Anderer Anfang y el pensamiento de Heidegger* • DANIEL LESERRE: *Sentido, significado y lenguaje: una reconsideración del § 34 de Ser y Tiempo* • LUIS ROMÁN RABANAQUE: *Metafísica, cosa y lenguaje en Heidegger*

ARTÍCULOS VARIOS

DOMINGO GARCÍA BELAUNDE: *Contribuciones de Francisco Miró-Quesada al pensamiento filosófico-jurídico* • HUGO BLIFFELD: *El status del "Derecho Comparado" en la teoría general del Derecho*

 Abeledo Perrot®

Año 2009

Laclau, Martín
Anuario de Filosofía Jurídica y Social. –
1a ed. - Buenos Aires: AbeledoPerrot, 2010.
v. 29, 324 p.; 23x16 cm.

ISBN 978-950-20-2142-3

1. Filosofía del Derecho. I. Título
CDD 340.1

LA SOBERANÍA EN EL MUNDO MODERNO Y SU CRISIS ACTUAL *

978-950-20-2142-3

© Laclau, Martín
© AbeledoPerrot S.A.

Administración y redacción
Av. Callao 410 Piso 3°
Tel.: (54-11) 5236-8800 - Fax.: (54-11) 5239-1881

Ventas
Talcahuano 494 - Tel.: (54-11) 5235-0030
Lavalle 1280 - Tel.: (54-11) 5235-5430
Talcahuano 650 - Tel.: (54-11) 5235-9620
Figuroa Alcorta 2263 - Tel.: (54-11) 4803-2468
Fax.: (54-11) 5236-8939
clientes@abeledoperrot.com
Buenos Aires - Argentina

*Hecho el depósito que establece la ley 11.723.
Derechos reservados.
Impreso en la Argentina. Printed in Argentina.*

* Se transcriben las conferencias pronunciadas en el ciclo organizado por la sección Teoría General, que tuvieron lugar en el Colegio de Abogados de la ciudad de Buenos Aires entre el 7 de octubre y el 25 de noviembre de 2009.

¿CÓMO LLEGA HOBBS AL *COMMONWEALTH* LEVIATÁNICO?

JORGE E. DOTTI

En estas páginas trataremos de llamar la atención sobre algunos aspectos sugestivos de la argumentación con que el gran filósofo inglés legitima la conformación del orden estatal¹.

I

Para Hobbes existe una dimensión jurídica peculiar, propia de todo ser humano en cuanto simplemente *humano*, que es previa a la pertenencia a un régimen político; una suerte de prerrogativa innata en el hombre, que es su *ius naturale*, en conformidad al cual vive en *status naturae*, situación conceptual o teóricamente previa a todo orden civil.

La precedencia de este derecho natural respecto de la legalidad estatal indica, ante todo, que la concepción moderna de la política rompe con la idea clásica de la politicidad natural de los seres humanos (la cual, sin embargo, persiste todavía en esa configuración —ya moderna, pero sólo incipiente— que se conoce como *Antiguo Régimen*). La atribución metafísica de derechos innatos a una nueva subjetividad, la del

¹ Mantenemos el espíritu del texto que origina las consideraciones siguientes (una conferencia) y prescindimos de indicaciones sobre el numeroso contingente de intérpretes que visitan a Hobbes continuamente, aunque debemos observar que lo hacen desde perspectivas que no suelen coincidir con las que acá proponemos, las cuales responden a lo que Hobbes define como esa "Divine Politiques" que contiene "preceptos para aquellos que, al someterse, se han hecho súbditos del Reino de Dios", tal como éste ha sido anunciado por "Abraham, Moisés y nuestro Bendito Salvador". Cfr. pág. 173 de nuestro único texto referencial: HOBBS, Thomas, *Leviathan*, Edited with an Introduction by C. B. Macpherson, 4ª ed., Penguin Books, Harmondsworth, 1974. Indicamos sólo el número de páginas de esta edición.

individuo egocéntrico, es el pilar del igualitarismo con que la mentalidad moderna busca desarticular los soportes ideológicos, y con ellos también la realidad, de las sociedades estamentales, cuya estabilidad asentada en la legitimidad tradicional y cuya estructura jerárquica firme resultan progresivamente cuestionadas como inmovilistas, injustas y, finalmente, despóticas.

Lo interesante de Hobbes es que asume como principio de su filosofía política la libertad e igualdad de todos los humanos por naturaleza, el ideograma fundacional de la mentalidad moderna, pero que, sin embargo, le imprime un giro a este dogma para defender, a ultranza, un orden político solidificado a partir de su noción de soberanía absoluta, poder legal incuestionable por parte de súbditos devenidos ciudadanos; una república cuya esencia es pacificar y proteger legalmente a sus habitantes, para lo cual debe cerrar el ciclo de la guerra civil-religiosa, repeliendo todo intento de reavivarlo y, coherentemente, también enfrentar toda amenaza exterior, que la experiencia bélica inaugural de la modernidad muestra como intrínsecamente ligada a los disturbios internos. Hobbes conoce esta conjunción entre las dos dimensiones del conflicto moderno: un dinamismo simultáneamente interno e internacional, que persistirá hasta la actualidad. Su experiencia de las guerras religiosas de la primera modernidad le enseña cómo se entremezclan en una simbiosis explosiva la dimensión doctrinaria universal (catolicismo contra las diferentes variantes del protestantismo, y —en menor medida— también de éstas enfrentadas entre sí, como acontece en territorio británico o germano) y la dimensión nacional de los conflictos (en el caso hobbesiano, particularmente la guerra entre España e Inglaterra).

En Hobbes, entonces, es muy claro el motivo compartido por todos los pensadores iusnaturalistas modernos, a saber: una identidad precivil (poética y filosófica) es la premisa de una teoría legitimante del modelo político que cada filósofo juzga como la solución adecuada a las inquietudes del momento histórico, y que es teorizado como la respuesta a las insuficiencias y peligros propios de la situación natural, aún no política, del ser humano. La especificidad hobbesiana dentro de este paradigma que recorre la filosofía política moderna es el aspecto altamente negativo de la naturalidad *libre*, en el sentido de que tal condición está animada por una extrema conflictividad, generada por la actividad irrestricta de quienes —los hombres naturales— obedecen solamente a los cálculos de su razón utilitaria y a los impulsos provenientes de las pasiones congruentes con el afán de supervivencia.

Todos tienen derecho a todas las cosas y las conductas que adopten, cualesquiera fueren, no están sometidas a otra obligación que la de la existencia en su sentido más vital e inmediato; desde esta perspectiva, podrán ser acertadas o fallidas, pero todas ellas se justifican porque dan realidad efectiva al derecho natural del que cada uno de los miembros de la humanidad goza antes de adquirir marcas o rasgos civiles. Cabe aclarar que esta adquisición de sociabilidad civil *no es un pasaje desde una instancia ficcional a otra históricamente real*, porque la dualidad natural/civil no equivale a una dialéctica entre una condición de la cual la historia no da testimonios y otra ya plenamente histórica; sino que su entera argumentación se mueve en un plano metafísico, tanto en el estadio inicial (estado de naturaleza) como en el final (Estado), ya que están en juego los principios que legitiman el orden legal de un régimen soberano. Por cierto, esta dimensión metafísica permite, y exige, que se incorporen rasgos concretos y referencias históricas, sin que esto altere la función argumentativa de la ficción *status naturae* (identidad de la cual los pensadores del iusnaturalismo moderno son bien conscientes) y del carácter teórico de la estatalidad justificada.

Si ésta es, entonces, la premisa hobbesiana; o sea, si el espíritu predominante en la existencia teóricamente primigenia del *homo* es antitético al de la convivencia pacífica y segura como única manera de preservar la propia vida y, con ella, la de los humanos en general, se sigue que el único camino para el cumplimiento con el imperativo divino y natural de la supervivencia es establecer un tipo de vida compartida donde un único poder absoluto o soberano (es decir, el sistema de la soberanía ejercida por la persona soberana en un sistema de instituciones legales con el consenso —mediante representación— del conjunto de ciudadanos), imponga el respeto a la legalidad que permite instaurar la paz y la seguridad necesarias. En el Estado rige, ciertamente, la razón pragmática, pero se ha operado una mediación especial (teorizada como secuencia *pacto - representación - soberanía*) que ha producido una voluntad única; asimismo, también siguen vivas las pasiones, pero ahora priman las que neutralizan el conflicto, no las que lo foguean; y, sobre todo, se ha producido una metamorfosis de la naturalidad negativa y la obligación de la ley es acompañada por una eticidad religiosa como cemento de esta convivencia civil.

Todos estos elementos, si por un lado guardan una continuidad con el estado natural, pues se trata de un pasaje, por otro rompen drásticamente con sus correlatos originarios y permiten justificar un orden

diverso y superador de las insuficiencias harto negativas de lo originario e innato. Se genera un poder artificial.

El paso decisivo en el discurso hobbesiano es, entonces, mostrar cómo la república nace de la mediación que, entre el hombre y el objeto de sus apetitos, sus deseos y sus aspiraciones, comienza con la peculiar *obligatoriedad* de las "leyes naturales" y, a partir de ellas, llega a la obligación específica de las leyes civiles. Es exclusivamente *en* el Estado, negación de la condición natural, donde se convive bajo un sistema de protección adecuado, de modo tal que lo que el sujeto moderno puede vivir, o teorizar, como pérdida de su libertad originaria, es compensado por lo que gana en la paz y la seguridad garantizadas por las leyes de la república, que él mismo se ha obligado a respetar.

Veamos ahora con mayor detalle cómo presenta el gran pensador inglés estos elementos conceptuales que, en su enunciación formal y no en su contenido, comparte con los otros pensadores de la politicidad moderna clásica.

II

Esta naturalidad esencial a los seres humanos *antes* de ser miembros del Estado es paradójica: la naturaleza le ha impuesto al ser humano el mandato de la supervivencia, pero lo ha puesto en la situación más difícil para cumplirlo, el estado de naturaleza: en plena libertad e igualdad, los esfuerzos que hacen los hombres para sobrevivir acrecientan el peligro que los amenaza continuamente. Esa condición debe ser desactivada, neutralizada por la soberanía.

El punto de partida de la legitimación del Estado prescinde de todas las características de las relaciones humanas, tal como aparecen en situaciones socio-políticas por naturaleza, es decir, de los rasgos de las comunidades que viven naturalmente bajo una autoridad política. Esta abstracción del "estado de naturaleza" es habitual en los planteos literarios y filosóficos de la modernidad clásica (siglos XVI y XVII). En este contexto cultural, el esquema de la condición originaria es tan arbitrario como justificado, pues respondía al propósito filosófico-político que animaba a esos pensadores. Mediante la ficción del *hombre natural* podían contraponer las premisas individualistas a la concepción de antigua data, según la cual todo ser humano nace y se desarrolla en una comunidad orgánica, de la cual el tipo de orden específicamente

político es un elemento no necesitado de ninguna clase de justificación distinta de la que ofrecen los principios metafísicos de todas las cosas. Ante una crisis epocal que afecta sus expectativas más íntimas, Hobbes parte de la negación de la visión clásica para legitimar desde las premisas modernas (inherentes a la idea de *sujeto*) el tipo de régimen convivencial que entiende es el único racional y razonable para resolver los dilemas existenciales de su tiempo: la soberanía estatal. Sólo que, si bien acepta las mismas premisas que los contractualistas coetáneos (y sucesivos), quienes desde ella van construyendo argumentativamente el liberalismo, Hobbes teoriza su modelo leviatánico, que no responde a esta impronta liberal. Digamos que, en la argumentación hobbesiana sobre la condición natural de los hombres, el punto de partida constituido por la *libertad* y la consecuente *igualdad* de todos los hombres (en el sentido de que la naturaleza no ha impreso en ellos ninguna distinción jerarquizante que distinguiera a unos de otros y justificara la preeminencia de algunos sobre los demás) desembocará en un orden vertical incompatible, en su logos más íntimo, con el de la *sociedad civil o política* teorizada por los pioneros del liberalismo.

La igualdad/libertad innata es, entonces, el presupuesto del hombre hobbesiano. En última instancia, si la naturaleza ha marcado diferencias entre los hombres, muchas visibles sin dificultades, esto no llega a alterar el sentido de la categorización fundacional del momento antropológico de la modernidad: somos todos libres e iguales, y hasta el más débil puede, con astucia, sacarle al más fuerte lo que éste tiene y aquél juzga que le es necesario; y hasta pueden asociarse algunos en contra de otros, con la misma finalidad. En todos los casos, el derecho natural justifica todos los medios empleados, cualesquiera fueren. De conformidad con el *ius*, entonces, el criterio legítimo para apropiarse de lo juzgado necesario y/o deseable es simplemente la capacidad para obtenerlo por el medio que fuere (183-185).

Desde esta perspectiva, Hobbes entiende que la fuerza motriz que anima inicialmente las conductas de los hombres libres a la búsqueda de su preservación proviene de motivaciones variadas, pero articuladas en vista de un mismo propósito: la satisfacción personal. Estos elementos dinamizadores de las conductas libres son, por un lado, las necesidades y las pasiones conexas (hasta el punto de que no son fácilmente diferenciables entre sí); y, por otro, una racionalidad utilitaria que nos guía en la búsqueda de los medios adecuados para alcanzar el fin que nos propusimos. Gracias a nuestra libertad e igualdad innatas, todos los hu-

manos obramos por naturaleza de la misma manera para lograr lo que entendemos que satisfará nuestros deseos, pues nos mueven las mismas pasiones y recurrimos a la misma *ratio* pragmática para calcular nuestros movimientos. Si ninguna instancia externa nos obstaculiza en esta conducta, somos libres de derecho y de hecho. Sólo que esta ausencia de impedimentos externos, sobre todo cuando los obstáculos son los otros hombres, es harto improbable. Lo único previsible es la imprevisibilidad de las amenazas a mi libertad que nacen del *factum* de ser todos libres.

La dimensión de incertidumbre inherente a esta situación nace de que la naturaleza no ofrece a los seres humanos los suficientes objetos como para apaciguar los deseos y conexos impulsos apropiativos de éstos; lo cual se agrava porque, demasiado a menudo, los hombres desean la misma cosa determinada y particular, sin contentarse con objetos similares o análogos, y/o el objeto deseado ya ha sido apropiado por algún otro. El conflicto es inevitable, su posibilidad anida en la idea misma de lo humano.

La primera cuestión, entonces, es la de qué connotaciones políticamente significativas son las de esta situación que Hobbes categoriza como la *condición natural no-política* de los humanos. Y el rasgo distintivo que descuella es la belicosidad intrínseca, esencial, en ella imperante, más allá de que los hombres que viven en tal condición estén o no de hecho enfrentados en combates. Esta insociabilidad natural está legitimada en el derecho innato de cada uno y de toda la especie a existir. El *ius naturale* no excluye a nadie, ni impone otra selección que la resultante de la propia capacidad para la supervivencia.

Una segunda cuestión, directamente ligada a la anterior, es que Hobbes no deja espacio a lo que va a ser la columna vertebral del razonamiento liberal de Locke, y con él, del liberalismo en mayor o menor grado consciente de sus premisas metafísicas: en el estado de naturaleza hobbesiano es imposible (fácticamente) y absurdo (según la *ratio* utilitaria) trabajar. Más imposible y absurdo aún es tener propiedad. Toda conducta es simplemente apropiativa, exitosa o fracasada, pero ajena a la legalidad. No hay paz estable y confiable, nadie puede estar seguro, no hay condiciones para un dinamismo laborativo y mercantil. El estado de naturaleza es la excepcionalidad permanente: nada de lo que pasa es sometible a normas ni a la conexas previsibilidad.

Durante el siglo XVII, la idea de un progreso de la humanidad —particularmente teorizada por los pensadores liberales que afianzan, por entonces, los cimientos de su edificio filosófico y económico— se

metafísico del progreso

alimenta de la confianza que ella inspira. El sujeto encuentra en ella la justificación de su propia actividad que justifica tal marcha del género humano hacia un futuro promisorio, de logros materiales y morales que no habrán de detenerse. Ahora bien, no obstante que Hobbes participa a su manera en esta visión directriz de la modernidad, su clarividencia personal lo inmuniza de las formulaciones más dogmáticas de esta creencia. Forma parte del grupo de intelectuales más lúcidos, que, aunque mantengan expectativas positivas sobre el futuro de las cosas, son conscientes de que los problemas de la convivencia no pueden resolverse apostando al futuro; saben, por ende, de las soluciones provisorias a la escasez de los objetos de deseo no dependen del dinamismo inmanente de la economía en términos de un proceso que justifica como necesarias todas las penurias del presente, como si las dificultades innegables del estado naturaleza se pudieran disipar por el simple hecho de que el incremento de la producción suplirá las deficiencias de la oferta meramente natural. La eventual solidez férrea del ideograma racionalista del progreso: la ciencia de la economía y la tecnología permitirán al hombre producir en tal cantidad y calidad que la convivencia se regulará en términos pacíficos de una manera *casi* natural, es decir, recurriendo tan sólo a algunas medidas político-jurídicas mínimas. Hobbes sabe, en cambio, que limitar la cuestión del orden pacífico y seguro a la respuesta asentada en el dinamismo más inmanente y utilitario de la existencia es una creencia ingenua y dogmática, que justifica un tipo de orden político incapaz de cumplir la función que lo define. De aquí que su legitimación del *constructum* Estado soberano siga un recorrido argumentativo diverso, más allá de las similitudes y familiaridades con las elaboraciones doctrinarias del liberalismo, a él coetáneas.

En todo caso, Hobbes tiene claro que toda mejora en la dimensión socio-económica es *conceptualmente* deudora de la solidez y eficacia de la acción soberana, en su capacidad para instaurar y preservar las condiciones favorables para el desenvolvimiento de las actividades más ligadas a la dimensión utilitaria, y para mantener a raya toda aspiración ilegítima e ilegal de quienes persisten en someter la universalidad de lo público a sus particularismos egoístas, pese a que viven dentro del marco de la república. Sólo el Estado puede (intentar) pilotear, encauzar, o pautar desde la legalidad y en vista de la paz y la seguridad, un desarrollo que muestra claramente que, a medida que se incrementa la producción, aumentan las necesidades, porque devienen primarias aquellas que, poco antes, resultaban superficiales; porque deseos antes

⊕ la idea en la medida en que la ciencia

desconocidos pasan a ser necesidades impostergables; y, sobre todo, porque este movimiento es el de una espiral infinita que vuelve imposible distinguir lo necesario de lo superfluo, lo imprescindible de lo confortable e inclusive de lo lujoso. Un dinamismo, entonces, que, lejos de neutralizar y encarrilar pacíficamente los motivos de conflicto, los incrementa, ofreciéndoles más justificaciones y oportunidades.

El pesimismo antropológico de Hobbes es lucidez acompañada y sistematizada intelectualmente por el esfuerzo filosófico por mostrar que el orden leviatánico, el Estado debidamente constituido, es la condición de posibilidad del espacio de lo societal (que antes de la república era la sede de la condición natural, y luego de la fundación del poder civil es el de las actividades tendientes a la satisfacción de necesidades mediante el trabajo y el intercambio, *en la plena obediencia a la ley protectora*). Hobbes enseña que la lógica de lo económico no es autónoma frente al poder político ni éste es una agencia de protección sometida a los vaivenes de la opinión del propietario, sino que el dinamismo de la producción, el intercambio y el consumo tienen sentido en tanto práctica racional sólo porque se sostiene sobre otro tipo de interrelación humana, la política, una de cuyas funciones es la de disciplinar los impulsos naturales que llevan al ser humano a entrar en conflicto con sus congéneres; impulsos, motivaciones y racionalidad utilitaria que pueden operar como factores dinamizadores de lo económico sólo sobre la base del orden estatal legitimado con independencia teórica, con argumentación autónoma respecto de lo que él mismo vuelve posible. Para Hobbes, el Estado es el a priori del dinamismo societal, de ese sistema de interrelaciones que es propio del espacio novedoso que el yo moderno cree que construye a partir de sí mismo, esa dimensión pública no-estatal donde circulan ideas y productos; una aprioridad de la soberanía, entonces, que es tanto conceptual (porque la idea misma de *propiedad* presupone la de *soberanía*), como real (porque sólo se puede de hecho implantar un sistema de producción e intercambio allí donde la decisión política ordena jurídicamente las relaciones sociales en vista de la paz y la protección). Ese espacio público es el de la naturaleza que la soberanía debe disciplinar para volverlo verdaderamente humano. Uno de los pasos más famosos de *Leviathan* es claro al respecto².

² Donde "todo hombre es un enemigo para cada hombre", donde "los hombres no viven en mayor seguridad que la que se procuran con su propia fuerza y su propia inventiva", allí "no hay lugar para la industria (...) ni cultivo de la tierra; ni navegación; ni uso de las mercancías que se pueden importar por vía marítima; ni viviendas

Es sabido que Hobbes entrecruza dos motivaciones dinamizadoras de las conductas ferinas que tienen los hombres *cuando no están reglamentados por la política estatal*.

Por un lado, la coincidencia de los deseos de sujetos diversos en objetos que no alcanzan para satisfacerlos a todos, lo cual los lleva a devenir "enemigos" que no cejan en su afán de dominar o aniquilar a su rival³. Por otro, las pasiones disociadoras, como la de competir para obtener ganancia (*Competition*), la de desconfiar para preservar la propia seguridad (*Diffidence*) y la más interesante: la vanagloria que busca reconocimiento y halagos (*Glory*). Todos estos motivos impulsan inevitablemente a la violencia, pues todos los humanos desean ser superiores a su/s otro/s, estar bien protegidos; a la par que nadie tolera trivialidades en las que él mismo y sus allegados más íntimos resultan —a su entender— subestimados y rebajados en la imprescindible consideración social (185)⁴. Particularmente la creencia en que se es superior alienta esperanzas desmedidas de obtener beneficios y la imposibilidad de conseguir todo lo que desean llevan, "durante todo el tiempo en que los seres humanos viven sin un poder común que los amedrente a todos" (185), a la guerra de cada uno con cada otro, como disposición constante que, en determinadas circunstancias, se actualiza en la forma de enfrentamientos concretos. La guerra es connatural al hombre y la paz es tan sólo una interrupción momentánea, una "tregua"⁵.

cómodas; ni instrumentos capaces de mover y trasladar lo que exige mucha fuerza para hacerlo; no se conoce la faz de la Tierra; ni el cálculo del tiempo; no hay artes ni letras; no hay sociedad; y, lo que es peor, [se vive] en continuo temor y en peligro de muerte violenta. La vida del hombre es solitaria, pobre, miserable, brutal y breve" (186).

³ "(...) si dos hombres desean lo mismo, que sin embargo no pueden disfrutar ambos, se vuelven enemigos; y encaminados hacia su propósito (que es, principalmente, su propia conservación y, a veces, sólo su propio deleite), se esfuerzan por destruirse y dominarse uno a otro" (184).

⁴ Poco antes ha escrito: "Lo que quizás vuelve tal igualdad poco creíble no es más que el concepto vano que se tiene de la propia sabiduría, que la mayoría de los hombres cree tener en un grado mayor que la masa de los demás; es decir, que todos los hombres excepto ellos mismos y algunos pocos más, a los que aprueban por la fama o por competencia con ellos mismos. Pues tal es la naturaleza de los hombres, de modo que por más que reconozca que otros son más inteligentes o más elocuentes o más cultos, sin embargo muy difícilmente creerán que hay muchos tan sabios como ellos mismos, pues tienen su propia inteligencia a mano y la de otros hombres lejana. Pero esto prueba más bien que los hombres son, en este aspecto, iguales, más que desiguales (...)" (184).

⁵ "Pues la Guerra [WARRE] no consiste tan sólo en la batalla o el acto de pelear, sino en un lapso de tiempo durante el cual la voluntad de confrontarse en una batalla

(E) = a priori del dinamismo societal

En una situación semejante, bajo el imperio del derecho de todos a todo, resulta no menos inevitable el constante afán de autoprotección, una suerte de impulso inmediato que sólo es regulable mediante la racionalidad calculadora, subordinada a los contenidos que le imponga cada ser humano. Todo lo cual arroja como resultado que las disputas entre ellos sean inconciliables y el conflicto esté siempre presente.

Más coherente con el imperativo de la supervivencia es la condición antitética a la natural, es decir, ese artificio político que Hobbes llama *Commonwealth*, la república donde impera la soberanía (la fuerza legítima y legal del orden estatal), potestad que se define a partir de la capacidad para erradicar la belicosidad dentro del propio territorio, manteniéndolo en paz y seguridad. La convivencia pacífica —cabe insistir— sólo puede *tener lugar dentro* del perímetro estatal y mediante la *obediencia* irrestricta a las leyes del Estado, que no son sino la interpretación y la aplicación de las leyes naturales, a cargo del soberano. El sistema normativo resultante logra neutralizar la libertad natural y, de este modo, la violencia entre los ciudadanos. Como ningún otro pensador en la modernidad clásica, Hobbes enseña que el hilo conductor de la racionalidad política es acotar al máximo la libertad natural, pues *és éste* marca innata de los humanos que los pone en la situación de peligro extremo y constante, en la medida en que los incita a comportarse en términos de utilidad individualista extrema. Ahondemos brevemente esto.

Ante todo, reiteramos una clave del planteo. La condición natural es problemática o, peor aún, contradictoria, en el sentido de que la naturaleza ha puesto al hombre en la condición más nociva para cumplir con el mandato que ella misma le ha impuesto: la supervivencia personal y del género humano.

Ser libre y tener derecho innato dificulta el cumplimiento de la pulsión a la autoconservación que anima a los seres humanos; vuelve

es suficientemente conocida"; o sea la "inclinación" duradera a querellar. "De manera tal que la naturaleza de la guerra no consiste en estar de hecho peleando, sino en la disposición conocida a hacerlo, *durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario*. Todo otro tiempo es el de la PAZ" (186; las últimas cursivas son nuestras, y las palabras en mayúscula reproducen la grafía original; ciertamente llamativa, pero de dudoso gusto).

tal preservación de sí mismos de difícil realización, hasta el punto que exige una desnaturalización radical. Para obedecer a la naturaleza debemos negarla; esto es, negar la conflictividad intrínseca a nuestra cualidad humana en cuanto tal, teorizada como previa a toda marca política que le imprimamos con el hierro candente de la ciudadanía.

El derecho natural, el *ius* en la acepción hobbesiana, indica que lo propio de todos los humanos es precisamente que, siendo libres e iguales, todos tienen el mismo derecho a todas las cosas; de lo cual se sigue que la realización de ese derecho depende de la capacidad que cada uno tenga para procurarse lo que cree le proporcionará un beneficio y/o satisfacción; esto es, depende de sus capacidades para apoderarse de lo que desea. Consecuentemente, también conlleva que la situación resultante sea altamente conflictiva. Por naturaleza nos vemos impulsados a ir al enfrentamiento con el otro para obtener lo que necesitamos, creemos que necesitamos o simplemente deseamos tener, ya que cada uno es juez absoluto sobre lo *necesario* para sobrevivir. El enfrentamiento es inevitable, como vimos.

Hobbes lo expresa con la conocida fórmula de la guerra de todos contra todos, el *bellum omnium contra omnes*; una definición, ésta, en la que insiste porque es el punto de partida de su filosofía política⁶. Podríamos decir: la premisa básica de Hobbes para entender lo político es que la identidad del ser humano antes de ser ciudadano consiste en *pugno ergo sum*. Postular la guerra generalizada entre individuos es el modo (argumentativo y retórico) como él presenta el sustrato antropológico de su filosofía política; una antropología básica cuya entidad es claramente metafísica, en el sentido de que no guarda correspondencia, ni tiene por qué guardarla, con lo que enseñan las ciencias sociales, ni con experiencias reales o posibles. Lo que está en juego es volver incuestionable el principio filosófico-político-jurídico que estructura y rige el sentido del Estado, ese artificio positivo que anula lo natural negativo.

Dicho de otro modo: es cierto que Hobbes utiliza las fórmulas que enuncian la condición de guerra como relación entre individuos (entre "cada hombre", "cada uno"), pero esto responde al procedimiento del

⁶ En esta guerra, "todo hombre es un enemigo para cada hombre"; la "condición del hombre (...) es una condición de guerra de cada uno contra cada uno", se trata de una "guerra de cada hombre contra cada hombre"; "la condición de mera naturaleza (...) es una condición de guerra de cada hombre contra cada hombre"; "en la condición de guerra, al faltar un poder común que los amedrente a todos, cada hombre es un enemigo para todo hombre" (186, 188, 189-190, 196, 204).

→ guerra interindividual hiperbólica

h) pugno ergo sum

que se vale para señalar que en el ser humano está continuamente activa una suerte de cualidad negativa, no ya desde la perspectiva físico-biológica ni la histórico-social y cultural en general, sino específicamente desde la visión religiosa, ética y político-jurídica; y que esta cualidad remite a la comprensión bíblica de la naturaleza humana, que en la filosofía política hobbesiana encuentra su secularización más pregnante.

El hombre que es lobo para el hombre es, en verdad, *lo humano* como condensación filosófica de los elementos antropológico-metafísicos que Hobbes necesita para darle sentido y justificación a su visión del orden estatal; o sea, indica lo que de negativo y disociante hay en la condición humana, y que no se puede erradicar plenamente, pero que, sí, se debe encauzar en función del otro elemento, el positivo y socializante, no menos presente e imborrable de la sustancia humana: la obediencia a lo trascendente. La convivencia surge del juego de oposiciones entre ambos; el primero prevalece en la condición natural; el segundo cuando impera la ley, o sea, donde se instauró un Estado. La figura literaria del *homo* como átomo o individuo en su inmediatez no sociable desempeña el rol argumentativo de constituir la advertencia o admonición necesaria para que la autoconciencia libre se someta a la lógica de la obediencia, tal como ésta se estructura en términos de estatalidad. Una suerte de ficción pedagógica y represiva, en aras de la convivencia sensata, pacífica y protegida. A diferencia del individuo liberal, que es el factor central, hiperactivo, de la construcción de una convivencia racional, el "cada uno" hobbesiano lo supone integrado en una instancia colectiva que está a la espera de ser construida como ciudadanía por el soberano, al que le da su consentimiento, para asegurarse la supervivencia; y que sobrevive luego, en las situaciones en que empíricamente el soberano no garantiza la protección necesaria, sin que esta situación en la que "cada uno" recurre a su derecho natural configure una negación de la politicidad y legalidad del orden civil. Por el contrario, la función, cabe insistir, de esta noción de micro-*anthropos* es legitimar —como su antítesis— lo que la filosofía política piensa como macro-*anthropos*: el Estado, que dobliga y encauza en términos de universalidad comunitaria la pulsión individualista, la tendencia al egoísmo y a la rebelión, aun cuando no la pueda extirpar totalmente.

Pero los referentes reales son entidades políticas, comunidades ordenadas políticamente, o sea, regímenes soberanos, solamente dentro de los cuales cada ser humano puede disponer un espacio para sus momentos más personales y privados. Es ciertamente innegable que los

términos de la formulación hobbesiana (a saber: el enfrentamiento es entre individuos, es de "cada hombre contra cada hombre") refuerzan la impresión de alejamiento artificioso de la realidad y de mera ficcionalidad de tal estado de naturaleza belicoso. Lo cual no deja de ser así, porque Hobbes está construyendo el espacio de lo no-estatal de manera tal que justifique su visión del imperio de la ley civil como la única solución racional y razonable a los problemas de tal condición natural.

A ella se contraponen la condición de la guerra permanente, propia de quien no le pone a sus conductas otro límite que el de las dificultades para obtener un beneficio inmediato y efímero⁷. Esto no anula que simultáneamente pertenezca a entidades políticas colectivas, que no son otras que los Estados, porque solamente la forma estatal es la que se corresponde con las premisas de la filosofía política hobbesiana. En suma, el hombre forma parte de un régimen estatal de orden vertical siempre: a) tanto cuando es libre, pues para sobrevivir —por así decir— *análogo* al del Estado, cuando deviene miembro de una entidad combativa, no mejor precisada que como "asociación" o *confederacy* con propósitos belicosos; digamos: un *ejército* (97, 197, 204); y por supuesto, b) cuando, bajo la obligación de las leyes naturales-civiles, obedece como *cives*, y en este caso es parte del *populus*. En todos los casos, es integrante de un *artefactum* humano.

El resultado es paradójico: el nervio de la situación existencial pre y antipolítica radica en la institución política, que es presentada como resultante de lo que acontece en la condición natural. Quienes viven en estado de naturaleza en sentido estricto no son los individuos absolutamente libres por naturaleza, sino los sujetos políticos de nuevo cuño, los Estados soberanos, cuando las circunstancias los ponen en condición de tener que guerrear por su supervivencia.

⁷ A quien no haya meditado esto, le parecerá extraño "que la naturaleza haya disociado así a los hombres, y los haya capacitado para invadirse y destruirse mutuamente" (186); porque "la condición del hombre (...) es una condición de guerra de cada uno contra cada uno, en la cual [*in which case*] todos se gobiernan de acuerdo a su razón personal [*own reason*]" y, por ende, todos tienen "derecho a todo, inclusive al cuerpo de otro" (189-190).

micro-*anthropos*
macro-*anthropos*

IV

En rigor, para captar el significado del rol argumentativo central que tiene la ficción hobbesiana de una antropología natural, entendemos que es clave atender no sólo a la función legitimante (en clave de antítesis, o *in contrario sensu*) que la naturaleza cumple respecto del Estado, sino también los *ejemplos* con que ilustra su doctrina en este punto.

Estas ilustraciones hobbesianas muestran que el “cada hombre [every man]”, el “todos [omnes]” de las fórmulas ya mentadas (sumémosles el *homo* que es lobo del hombre) aluden ante todo y fundamentalmente a un tipo novedoso de sujeto o persona política supraindividual, el Estado, que en su relación con sus iguales, los otros Estados, se comporta tal como lo hace la ficción del hombre natural en el estado de naturaleza. Pero que está constituido por ciudadanos, es decir, por aquellos que han doblegado la presión de su condición natural y se han sometido a un orden soberano.

Al respecto, cabe notar que los ejemplos *individuales* de conductas naturales que ofrece Hobbes tienen lugar en el seno de la sociedad civil, o sea donde ya impera la *lex civilis*, sólo que las falencias e insuficiencias en la ejecución, o las posibilidades ineliminables de que no sean respetadas, motivan actitudes naturales hartamente comprensibles. A saber: viajar armado y bien acompañado por caminos inseguros, no adecuadamente vigilados por la fuerza pública; cerrar las puertas de la propia casa con sumo cuidado por la noche, ya que la protección es insuficiente en ese momento del día; cerrar con llaves y enseres similares los arcones donde se guardan elementos valiosos, para evitar robos por parte de criados y visitantes, ya que siempre es oportuno mantener una sospecha hacia el otro en situaciones donde la autoridad no está efectivamente presente (y también donde lo está...). Conductas que se llevan a cabo *pese a* que hay “leyes y funcionarios públicos” (186-187).

Entrando ahora en los ejemplos que conciernen al actor político moderno, el *Estado*, el primero de ellos tiene un carácter relativamente ambiguo, pues Hobbes *menta* a los salvajes en América. Pero tampoco en este caso se puede considerarlos robinsones irritables y airados, sino que alude a colectivos familiares, como clanes y similares, que Hobbes *pinta* como en permanente disputa y lucha entre sí. El segundo es la guerra civil, donde se enfrentan dos entidades militarizadas respaldadas por ciudadanos y partidarios, ya sea que defiendan al poder estatal

amenazado, ya sea que aspiren a ser poder soberano derrotando al que lo venía detentando monopólicamente hasta que estalló el *bellum inestitutum*; y, por último, las relaciones internacionales, donde los Estados mantienen entre sí nexos relacionales precisamente naturales (sea de guerra, sea de comercio, sea de paz, pero siempre asumiendo como criterio rector la propia conveniencia), pues no existe ningún juez superior a todas las partes, ningún juez planetario por encima de los Estados (de hecho, si existiera, éstos dejarían de ser tales).

Si se tiene en cuenta este conjunto de situaciones absolutamente contemporáneas a Hobbes, que éste presenta como paradigmáticas del estado de naturaleza, el mensaje es evidente: para que un Estado cumpla su función de tal y garantice a sus habitantes vivir en paz y seguridad, debe expulsar fuera de las fronteras esa belicosidad inherente al hombre por naturaleza. De esta manera, queda claro que para el nativo de Malmesbury, la división entre un interior pacificado y un exterior bajo el derecho natural, *i.e.*, en guerra (potencial o actual) es una nota constitutiva, tal vez la más importante, de la idea moderna de estatalidad.

V

En este punto, cabe plantear la pregunta decisiva: ¿cómo se pasa de la condición natural a la civil? O, para llevar a la luz más claramente el espíritu de estas páginas: ¿es posible semejante pasaje?

Tenemos, entonces, que Hobbes define coherente y nítidamente la esencia de la acción estatal como la de enervar, debilitar hasta anular casi definitivamente la naturaleza negativa de los humanos; pero a la vez reconoce que, ante la imposibilidad de llegar a una purificación tan radical, se debe tratar de, al menos, mantener domeñados los impulsos y los cálculos disociativos, egoístas y utilitarios en un sentido inmediato y estrecho. En consecuencia, cabe analizar la argumentación hobbesiana en el aspecto que suele ser el más mentado: el abandono de la condición natural y la generación de la estatalidad, la *constitución* (en sentido ontológico y no sólo normativo) del Estado como identidad política de un territorio pacificado y seguro dentro de sus fronteras.

Hasta este punto sabemos que donde no hay un “poder común” dotado de capacidad coactiva (ilocucionaria y/o punitiva) prevalece de hecho —o puede prevalecer sin trabas— el egoísmo irrestricto del ser humano, su *derecho natural* (ideologema constructor de la modernidad),

ejemplos, no individuales de conductas naturales

relaciones internacionales

I

afuera del estado

América

guerra civil

de lo cual resulta un conflicto generalizado que imposibilita cumplir con el mandato no menos natural de la autopreservación (185-186, 204). La naturaleza misma, de modo paradójico, ha disociado a los hombres y les ha dado la aptitud para invadirse y destrozarse unos a otros (186).

A la finalidad racional de constituir el leviatán pacificador y garante contribuyen los dos tipos de componentes de la naturaleza humana: razón utilitaria inmediata y egocéntrica y pasiones conflictivas. Vimos su impronta negativa. Ahora Hobbes destaca —con una significación contraria a la invocación anterior— las mismas dos vertientes operativas en todo lo humano, pero positivas: tanto algunas *pasiones* (como el miedo a la muerte violenta, el deseo de cosas útiles y la esperanza de obtenerlas mediante la laboriosidad), como la *racionalidad utilitaria*; sólo que ésta es ahora llamada en causa con una significación diversa, es decir, no es mentada en términos de pragmatismo *inmediato* y de un beneficio consecuentemente efímero e inseguro para el individuo en su aislamiento y enemistad universal con todos los congéneres, sino de *mediación* entre finalidad y resultado como proceso que se conforma como *poder institucional* (soberanía estatal) en una dimensión colectiva orgánica (pueblo en general, ciudadanía en particular), con el logro conexo de un beneficio general, más profundo y estable. El primer paso de esta mediación es el acceso a proposiciones racionales —por ende, universales— desde una perspectiva no sólo pragmática, aunque no ya centradas en el individualismo natural, sino también religiosa y ética (en rigor, teológico-política), pero de un individualismo transustanciado en ciudadanía, cuyo espacio no es el natural libre, sino el público coactivo: el *estatal*.

Estas instancias naturales, pero legales, que imponen una obligación facilitante de la mediación entre naturaleza y civilidad, entre egoísmo y civismo, entre fuero interno y fuero externo, son simultáneamente consejos y normas imperativas. Ambas dimensiones caracterizan a las leyes naturales, que deben alterar la libertad absoluta propia del derecho natural e imponer deberes a todo ser humano en cuanto tal, porque esta alteración es la clave del pasaje de su condición simplemente humana a la de ciudadano; esto es, deben encaminar al hombre hacia el orden político y jurídico y torcer su orgullo, volviéndolo obediente al régimen soberano, única contención sensata, racional y posible de la belicosidad natural que vuelve imposible la supervivencia. Por eso Hobbes los califica como “artículos de paz” y, a la vez, como las también “llamadas leyes naturales”. Una identificación, ésta, que ceta por

detrás de su enunciación una serie de dificultades de no fácil resolución (como intentaremos mostrar); ello asoma en la fórmula verbal hobbesiana de la función que desempeñan: a través de estos artículos/leyes, los hombres “*pueden ser* llevados a un acuerdo”⁸.

La finalidad de estas proposiciones racionales, de carácter simultánea y ambiguamente pedagógico y deóntico, es indicar una conveniencia innegable (dadas las premisas hobbesianas) y un deber inexistente en términos de *derecho* natural, pero no inmediatamente político, sino *natural* y *apriorístico* respecto de la legalidad estatal.

En el primer registro, el utilitario, es evidente que Hobbes da prueba de su espíritu moderno al contraponer guerra y trabajo; un motivo central que el liberalismo teorizará en una dirección antitética a la de Hobbes: mientras que éste enseña que el orden civil, el Estado, es la condición de posibilidad conceptual de toda sociabilidad laborativa y mercantil en general, el liberalismo invierte la secuencia argumentativa y eleva la noción de propiedad privada (y la entera serie de conceptos derivados de ella: mercado, dinero, internacionalismo, etc.) al elemento trascendental, *a priori*, del cuerpo normativo e institucional del Estado, cuyo sentido no es visto más que como complemento necesario para que una lógica conceptualmente autónoma y racionalmente sólida (la de lo económico) no vea afectada su realización y su eficacia concretas por las violaciones meramente fácticas de su verdad rigurosa, o sea, un remedio para no ser afectada por el hecho evidente de que la racionalidad no garantiza que los hombres se comporten racionalmente⁹.

En el segundo registro, el deber que imponen las leyes naturales, cabe acentuar la nota esencial del momento racional dentro del esquema hobbesiano para abandonar el estado de naturaleza: bajo el *ius* vivimos en libertad e inseguros, amenazados por la naturaleza y sobre todo por

⁸ “Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el miedo a la muerte; el deseo de aquellas cosas necesarias para una vida cómoda; y la esperanza de obtenerlas mediante la propia laboriosidad [Industry]. Y la razón sugiere artículos de paz convenientes, sobre los cuales los hombres *pueden ser* llevados a un acuerdo [*may be drawn to agreement*]. Estos artículos son lo que, de un modo diverso, son llamados leyes de la naturaleza [...]” (188). Las cursivas en la traducción y en el original son nuestras. Poco después leemos: “Una *ley natural* (*Lex naturalis*) es un precepto o regla general, que la razón descubre, en virtud de la cual a un ser humano se le prohíbe hacer lo que es destructivo de su propia vida o le quita los medios para preservarla; y omitir lo que él entiende ser lo mejor para preservarla”. Así, y de un modo novedoso, Hobbes *contra* pone derecho y ley, libertad y obligación (189).

⁹ El mismo motivo aparece en el paso citado en nota 3, *supra*.

los otros humanos; bajo la *lex civilis* vivimos obligados y protegidos; las *leges naturales* operan la mediación entre ambas instancias existenciales. Veamos cómo presenta Hobbes aquellas leyes naturales que cargan sobre sus espaldas el fardo de la transición de la guerra a la paz, una mutación espiritual y práctica que asume los rasgos de una secularizada renovación bautismal de la naturaleza humana.

VI

Hobbes distingue tres leyes naturales básicas, que son, en verdad, algo así como fases encadenadas y/o articulaciones peculiares del modo como el filósofo entiende la estructura capaz de legitimar y, eventualmente, convencer de ese paso decisivo que realizan los hombres para deponer las armas y disponerse a vivir en paz, bajo la acción del soberano protector, a quien deben obedecer para que pueda llevar a cabo su tarea soberana.

De acuerdo a nuestra interpretación, el tratamiento hobbesiano de las tres primeras leyes naturales presenta ciertas complicaciones o, al menos, dificultades hermenéuticas, pues su formulación nos deja dudas acerca de la capacidad que puedan tener, en su conjunto, para satisfacer lo que Hobbes mismo exige de ellas. De algún modo, entendemos que para resolver los problemas que asumen como desafío, plantean dificultades mayores a las presuntamente resueltas.

Nuestras dudas comienzan ya con la primera de estas leyes. El núcleo prescriptivo (su marca legal específica) es: *esfuérzate por la paz*. Mas este momento normativo (el deber de buscar la paz para preservarse adecuadamente) está acompañado y equilibrado, *si no directamente anulado*, por un residuo o persistencia del derecho natural, reformulado ahora también como obligación legal, enunciado como salvedad: la búsqueda esforzada de la paz es válida siempre y cuando le resulte factible obtener su propósito, lo cual significa que *encuentre indicios de que los demás hacen lo mismo*. Esto es fundamental para nuestra interpretación, pero por ahora simplemente notemos que los dos componentes de la primera ley son ambos racionales y prudenciales, una suerte de consejo, no de ley en sentido estricto: renunciar a la libertad para vivir en paz y del trabajo, o bien defenderse y obtener lo necesario como fuere. Y esto no resulta alterado por el hecho de que Hobbes califique como ley solamente la primera parte: la cuestión es que ambos

componentes de esta proposición se neutralizan reciprocamente¹⁰. El resultado de esta ley natural inicial es la parálisis, pues deja todo librado a una opinión personal, sin que de su enunciado pueda inferirse una decisión y una acción determinadas: cualquier actitud la respeta, porque la "esperanza" es una instancia que mantiene una dependencia agobiante con la subjetividad más íntima, personal, no universalizable. En verdad, la formulación de esta ley muestra una conveniencia y utilidad, pero no borra el hecho de que las dos conductas básicas que puedan adoptarse como cumplimiento de ella, y que son inconciliables entre sí, responden ambas a lo que ella enuncia.

Particularmente ambigua es la fórmula *esfuérzate por la paz*. De aquí la necesidad de una segunda ley natural, la cual, coherentemente, se concentra en la primera parte de la anterior, para reforzar el sentido de la búsqueda de una convivencia pacífica. Sólo que nos encontramos con una dificultad análoga, pues la nueva formulación también confirma la indecisión presente en la primera. Lo hace en términos novedosos: ahora leemos que se debe estar dispuesto a *deponer* el *ius* (digamos: a arrojar las armas al suelo), pero —reaparece una salvedad paralizante— sólo y exclusivamente en la medida en que los demás también *demuestren* —esto es clave— una disposición similar¹¹. (Demostrar esto de manera plena y racionalmente convincente, dentro del esquema hobbesiano, es —proponemos— imposible).

De todas maneras, veamos los ingredientes de esta segunda ley. Ante todo, lo más evidente es el espíritu racional utilitario de esta prescripción, lo cual habla de una suerte de persistencia de la horizontalidad entre los beneficiarios del *ius*, de esa extraña juridicidad (sin verticalidad ni justicia), cuyo carácter universal desconoce distinciones y jerarquías naturales; es decir, una continuidad de la libertad innata

¹⁰ "(...) en consecuencia, es un precepto o una regla general de la razón que todo hombre debe [ought] esforzarse por la paz, en la medida en que tenga esperanzas de lograrla; y que, cuando no pueda obtenerla, que puede [may] buscar y usar todas las ayudas y ventajas de la guerra. La primera parte contiene la primera y fundamental ley de la naturaleza, que es buscar la paz y mantenerla [follow it]. La segunda, la suma del derecho natural, que es defendernos a nosotros mismos con todos los medios que podamos" (190).

¹¹ La segunda ley inferida de la primera reza lo siguiente: "que se esté voluntariamente dispuesto [That a man be willing] a deponer su derecho a todas las cosas, en la medida en que lo juzgue necesario para la paz y la defensa de sí mismo, cuando los otros hombres también lo estén; y que se contente con tanta libertad contra otros hombres, cuanta él le conceda a estos otros contra sí mismo" (190).

pese a que se está enunciando obligaciones legales. A su modo, sigue vigente el aspecto de la naturaleza humana que debe ser neutralizado (no eliminado totalmente, lo cual es imposible¹²). Pero, por cierto, esto último depende de la interpretación de los otros aspectos sometibles a una *semiosis* variada.

Ante todo, el primer punto que nos genera dudas es cómo se puede llegar a esta disposición de la voluntad, o sea, cómo se puede generar una determinación voluntaria, cuando todo el planteo hobbesiano asume como premisa que la aceptación de la racionalidad de una indicación no conlleva necesariamente conductas que respondan a tal racionalidad. La premisa es que la voluntad no necesariamente obedece a la razón teórica (en este caso, pragmática); el convencimiento que desemboca en acción no nace de la fuerza racional del consejo o indicación.

No menos ambigüedades parece presentar el requisito fundamental del carácter *universal* de la renuncia: todos deben hacerlo. Si los demás no obran como el renunciante, éste se estaría exponiendo como una “presa” a la violencia de quienes persisten en estado natural, y no estaría obrando en aras de la paz, situación correlativamente universal. Dejemos abierto el problema fundamental de esta salvedad clave: es necesario un criterio capaz de permitir una evaluación adecuada de la actitud de los demás antes de deponer los derechos naturales.

A esto se liga el significado preciso de renunciar al “derecho a lo que fuere”: significa despojarse de la “libertad de obstaculizar a otro en la obtención del beneficio que le da su derecho a lo mismo”; es decir, renunciar al *ius* equivale a dejar que otro lo ejerza, no intervenir para impedirlo. Pero —Hobbes es bien claro en este punto— no significa en absoluto darle a cualquier otro ser humano un derecho “que éste antes no tuviera”. O sea, nadie pasa a tener más derechos cuando otro, o los

¹² No debe renunciar el ser humano al derecho natural básico, a la propia vida, entendido en su sentido más inmediato y existencial, casi en clave biológica: “nadie [*no man*] puede transferir o deponer su derecho a salvarse a sí mismo de la muerte, de las heridas y de la prisión”; situaciones que —cabe acentuar— adquieren su sentido dentro del orden civil resultante del abandono de los derechos naturales (192). De encontrarse en alguna de ellas, se produce la situación siguiente: el soberano tiene derecho civil (obra de acuerdo a la *lex civilis*, que es la interpretación aplicativa de la *lex naturalis*) a infligirle la pena capital, a obligarlo a defender la república y a castigarlo por delitos juzgados como cometidos por el sentenciado; pero éste tiene *ius naturale* a contrarrestar como fuere tales amenazas. Resistir, en Hobbes, es retornar al estado de naturaleza, como en Locke; pero, a diferencia de éste, no tiene ninguna justificación en presuntas violaciones de la ley natural, es decir, en lo que cada individuo juzga como tales.

otros, renuncian a sus derechos; simplemente pasa a ser el único que puede ejercer su libertad natural como le plazca, ya que los demás han aceptado no tratarlo en este ejercicio. El beneficiado no le debe nada a nadie, pero al mismo tiempo, y aunque él no haya participado en esa renuncia colectiva, pertenece al mismo universo de convivencia *in fieri*; podríamos decir: habita el mismo territorio que, de esta manera, se está organizando pacíficamente como orden convivencial colectivo.

Ese otro beneficiado y no participante de la renuncia colectiva (aunque ya cabe hablar, con precisión, de “transferencia”, dado que quienes llevan a cabo este tipo de renuncia piensan en un beneficiario en particular, en “alguna persona o algunas personas determinadas”) no está obligado en sentido estricto; pero sí lo están los renunciantes, quienes han asumido voluntariamente la autolimitación generadora de la estructura de obligación a partir de que han dado sentido a la idea de “injusticia” o “injuria”, que no es sino violar el compromiso asumido con la transferencia realizada y, digamos, seguir obstaculizando las conductas de aquel que no renunció (191). Por cierto, ningún momento de esta estructura conceptual legitimante del orden vertical artificial, que prevalece sobre el universo horizontal dado por naturaleza, en virtud de una obligación que los mismos sujetos participantes se auto-imponen, violenta la premisa básica de que la finalidad siempre presente es la de obtener un beneficio personal (un “bien para sí mismo”, *i.e.*, lograr “la seguridad de la persona de un ser humano en su vida”, obteniendo mejores “medios para así preservar[la]”).

No obstante la fidelidad al pragmatismo individualista, Hobbes le va imprimiendo una torsión a este motivo que debilita esta perspectiva antipolítica y la encauza en términos de un beneficio supraindividual y, como tal, sometido al dinamismo de una subjetividad diversa de la natural: el *homo* cede su espacio a la persona. La utilidad ya no es la de un Robinson belicoso sino la de una comunidad política no natural sino artificial, compuesta por la totalidad de los habitantes de un Estado. Prima el beneficio entendido como bien público y el interés no del *homo* sino del *cives*. Es en función de esta convivencia estatal en una totalidad artificial, pero vertical y orgánica, que adquiere sentido lo que es conveniente para cada uno de sus miembros: el todo prima sobre la parte en lo relativo al significado conceptual (legitimidad teológico-política y legalidad político-jurídica) y real, concretamente efectivo de lo que al ciudadano *le conviene y debe* recibir para sus satisfacciones personales. Sin abandonar la impronta pragmática, la lógica del levitán muta el

significado ciertamente utilitario que preside la argumentación, hasta invertir el punto de partida, cerrado sobre lo útil para la ficción del átomo desconfiado y conflictivo. Se trata de un desplazamiento semántico desde el originario absolutismo egocéntrico del hombre natural hacia una utilidad diversa porque el sujeto es otro, y este artificio resulta de una mediación fundamentada en instancias trascendentes, en tanto que para resolver las aporías del planteo inicial se vuelve imprescindible remitir a contenidos éticos y –desde nuestra interpretación– sobre todo *religiosos*¹³.

VII

Llegamos a la tercera ley natural. ¿Cómo?

Su premisa es, sin dudas, que el acuerdo de transferencia, por el cual todos menos uno se han comprometido a no obstaculizar la conducta natural de este último, que no participó de tal acuerdo, ya ha tenido lugar. En rigor, se trata de un *pacto o convenio (covenant)*, y no de un mero contrato, porque todos deben cumplir con la obligación asumida en el futuro, a saber: la de que ningún contrayente pondrá trabas u obstáculos a lo que haga ese tercero no-participante. Si éste asume algún tipo de compromiso ante quienes pactaron no impedirle actuar con libertad natural, este compromiso o, digamos, responsabilidad asumida libremente *no es una obligación pactada* (insistamos: el soberano no ha participado en el convenio, que ha sido de “cada uno con cada uno”¹⁴). La premisa para que el tercero no-contrayente devenga soberano consiste en que los contrayentes han renunciado a su libertad innata y abandonado el *status naturae*, asumiendo el compromiso de respetar a ultranza, sin posibilidad de dar marcha atrás en su decisión, la prometeda no-interferencia en las acciones decididas y encaradas por quien no pactó (195).

Sólo que Hobbes no entra en el detalle de cómo es que este acuerdo pudo tener lugar, sino que, al exponer la tercera ley natural, simple-

¹³ Excede el propósito de este trabajo adentrarnos en este aspecto de la legitimación del Estado, pero es el núcleo de la teología política de Hobbes. Nos limitamos ahora a exponer las, a nuestro juicio, dificultades del planteo a la luz de sus mismas premisas expresas y evidentes.

¹⁴ “(...) by mutual Covenants one with another”; “(...) Covenant, every one with every one” (228).

mente da por sentado que éste se hizo. Sin embargo, y como veremos enseguida, no son pocas las observaciones que pueden hacerse a su razonamiento, atendiendo a lo que él mismo expone como advertencias y precauciones a tomar en la conformación del leviatán.

Antes de entrar en este punto, destaquemos que la importancia de esta tercera ley es que recién ahora puede definirse la *justicia* a partir de la justicia misma, de manera positiva y no negativa (a partir de la *injusticia*, como acontece con la segunda ley). “*Que los hombres cumplan los convenios que han estipulado [That men performe their Covenants made]*” es la norma “fuente y origen de la justicia” (201, 202). Es evidente que esta enunciación aparece más bien como el aspecto complementario de la voluntaria renuncia a los derechos naturales, una suerte de explicitación de esta misma idea. También podríamos decir que la primera y segunda leyes son una suerte de disquisición explicativa de la utilidad de pactar, y que la tercera expresa la obligación básica resultante de haberlo hecho, el deber fundacional de convivencia pacífica. De este modo, se juridiciza en forma de coacción legal (natural y civil) el cemento de la vida en común: la confianza en el otro, inherente a la noción misma de promesa, si es que ésta tiene algún sentido como principio práctico y ordenador de las relaciones humanas en términos no bélicos. Los ciudadanos se relacionan confiando unos en otros, pero tienen la coacción legal para obligar a los que violan esta confianza.

Ahora bien, la tercera ley se asienta en el hecho de que el pacto ya ha acontecido, porque sólo con referencia a ello adquiere su fuerza deóntica el ¡*cumple!* que ella enuncia. No se trataría de un mero tercer momento de la digresión sobre la conveniencia de pactar, sino de enunciar la racionalidad de cumplir con lo pactado, a la luz de una razón que es, sí, pragmática (conviene hacerlo), pero también analítica (es contradictorio no hacerlo). De este modo, Hobbes abre su discurso sobre el cumplimiento de lo ya *pactado* al momento específicamente normativo civil de esta cuestión, o sea: el del *castigo* justo (legítimo y legal) a quien cae en incumplimiento. Esto se desprende de la claridad con que Hobbes expone la función constitutiva (el apriorismo trascendental, diríamos) de esta tercera ley: sin la obligación que ella impone, todos los “convenios son vanos y nada más que palabras vacías”, porque seguiríamos “en la condición de guerra” (201-202).

Es precisamente en este punto donde comienzan los (o, al menos, *nuestros*) problemas interpretativos, porque Hobbes no es menos claro al afirmar, a continuación, que lo que debería ser el resultado de tal

pacto acontecido (la emergencia de una instancia superior a todos y cada uno de los pactantes, en términos de haber conservado su libertad mientras que aquéllos han renunciado a ella) es también y simultáneamente la condición que le da vigencia y le garantiza eficacia. Cabe citar por extenso el texto correspondiente a los acuerdos cuyo cumplimiento es posterior a la emisión de las promesas respectivas:

Pero dado que, allí donde haya miedo de que cualquiera de las partes no cumpla (...), los convenios asentados en la confianza mutua son inválidos, y no obstante el origen de la justicia sea la estipulación de convenios, sin embargo no puede haber injusticia hasta tanto no sea eliminada la causa de ese miedo, lo cual no puede tener lugar mientras los seres humanos se encuentran en la condición natural de guerra. En consecuencia, *antes de que puedan significar algo los términos 'justo' e 'injusto' [the names of Just, and Unjust can have place] tiene que existir algún poder coercitivo que compela a [todos] los hombres por igual a que cumplan sus convenios*, recurriendo para ello al terror de algún castigo, que sea mayor al beneficio que esperan obtener por la violación de ese convenio (...). *Y tal poder no existe antes de la existencia de una república [Commonwealth] (202)*¹⁵.

Tenemos, entonces, que el convenio fundacional de vida en común tiene lugar entre todos, menos uno, y que el así excluido mantiene todos sus derechos naturales, porque lo acordado entre aquéllos es renunciar a obstaculizar la libertad natural de éste. Y es por mantener este derecho innato que puede actuar como el garante del acto decidido por aquellos que abandonaron la condición natural y han dejado que ese excluido

¹⁵ Las cursivas en la traducción son nuestras (como también las comillas simples). Hemos omitido una aclaración importantísima para evaluar qué sentido tiene hablar del liberalismo de Hobbes: es exclusivamente en virtud de este poder coercitivo universal: *la soberanía previa al pacto*, que origina la propiedad privada, el *unicuique suum*: tal *coercive Power* es necesario "para que sea válida [to make good] esa propiedad que los hombres adquieren por contrato mutuo". En consecuencia, la propiedad no puede ser un criterio para juzgar y, por ende, deslegitimar, la acción soberana; no preexiste a la soberanía, sino que le es conceptualmente deudora; sin orden civil, la idea de *propiedad* no significa nada más que el *factum* físico de tener algo en poder mediante la propia fuerza, mera tenencia sin otro fin que el consumo personal, pues el intercambio supone confianza y ésta deviene racional como vínculo interhumano recién cuando existe un poder común que castigue al que la viola. En suma, el Estado es la condición *a priori* de la propiedad. Exactamente lo contrario del esquema de Locke, *founding father* del liberalismo.

adquiera una condición peculiar de superioridad respecto de ellos mismos.

El sentido del pacto simultáneamente social y político es, entonces, generar una posición de asimetría, de verticalidad, esto es: de soberanía. De este modo, Hobbes ha desarticulado y neutralizado la endiádis *libertad/igualdad* que había teorizado como inherente a la naturaleza de todos los seres humanos *antes* de su condición de miembros de un orden político, o, para ser más precisos, de su condición de ciudadanos de un Estado. Sólo así, gracias al establecimiento de vínculos obligatorios entre sujetos en posiciones asimétricas, pueden éstos vivir en paz y seguridad, disfrutan de los logros que mediante el trabajo obtengan en todas las dimensiones de esta sociabilidad artificial. Cumplir el pacto originario equivale, evidentemente, a obedecer al soberano que no ha pactado, pero que es condición del cumplimiento del pacto del cual surge precisamente como soberano, no obstante no haya pactado ni los contrayentes puedan invocar el acuerdo que han estipulado para eventualmente cuestionar el poder del soberano.

Como observábamos recién, esta tercera ley enuncia su propia premisa: el pacto ya ha tenido lugar, porque ella misma tiene sentido a partir del poder coactivo universal, surgido *ante la ocasión del pacto* y, simultáneamente, garante del cumplimiento de lo pactado entre los contrayentes. Tenemos, de este modo, dos componentes en el dispositivo argumentativo de Hobbes. Uno es el convenio horizontal necesario para legitimar, en la forma de consenso, una verticalidad política inexistente entre quienes son por naturaleza libres e iguales. En la cúspide de esta verticalidad artificial se ubica un poder que, así, anula el estado de naturaleza y garantiza paz y seguridad (la soberanía). El otro componente es el de la representación. Consiste en la integración y la coordinación entre el momento de la renuncia de todos menos uno al poder natural y el momento de adquisición de una nueva identidad, la específicamente civil, antinatural, por parte del no participante del pacto, quien pasa a encontrarse en una posición superior respecto de quienes le han transferido el respectivo derecho natural, al que han renunciado. La finalidad de este segundo componente es que el soberano muestre su participación en la lógica fundacional del Estado, *qua* garante del cumplimiento de las promesas entre quienes las han contraído (en el pacto fundacional) y, luego, entre quienes las contraen a partir de ese momento originario en más (los posteriores acuerdos legales de diverso tipo entre ciudadanos).

El origen de la estatalidad presenta, entonces, dos espacios teóricos diversos que se complementan y se necesitan recíprocamente, *pero* (esto es clave) sin que esta complementación necesaria conlleve alguna deuda conceptual-genealógica del espacio del soberano respecto del inferior, el del pueblo. De este modo, Hobbes deslegitima toda pretensión por parte de los actores del dinamismo horizontal de erigirse en jueces de las decisiones soberanas (las del Poder Legislativo y del Poder Ejecutivo) con propósitos de desobediencia. Hobbes articula la simultaneidad entre el pacto horizontal que realizan quienes devienen súbditos y la superioridad vertical del no-pactante respecto de ellos, con la no menos simultánea relación artificial *mandato/protección-obediencia*, como ligazón entre tales posiciones asimétricas. La noción de *ciudadanía* nace y se legitima en este entramado.

El pacto es, entonces, sólo uno de los componentes del momento genético: el de la renuncia a los derechos naturales que hacen todos, menos uno que los conserva, *desde afuera* del pacto. El otro componente concierne al tipo de nexos que se establece entre el pueblo (los contratantes), por un lado, y, por otro, el tercero externo pero que se integra en el procedimiento legitimante como soberano *que no le debe su poder a ese mismo pueblo*, por el otro. La racionalidad en que se sustenta esta mediación política y jurídica entre lo alto y lo bajo no puede ser tal que justifique como soberano un crisol de arbitrariedades y conflictos con sus súbditos, pues ello equivaldría a repetir (o sea, a persistir en) el estado de naturaleza, sin haber dado ni un paso adelante; así como tampoco puede dejar en los miembros del pueblo derecho a juzgar si lo que decide el soberano (por ejemplo, las leyes, en lo relativo al Poder Legislativo) deben ser obedecidas o no.

El tratamiento de este problema de la relación entre los pactantes devenidos súbditos y el no-pactante devenido soberano tiene su *locus* famoso en el capítulo XVI de *Leviathan*, dedicado a la "representación"; pero no entraremos en él en estas páginas. Dentro del esquema complejo del origen del Estado en Hobbes, nos concentraremos, en cambio, en el primer aspecto (que antecede a la cuestión de la representación), a saber: el pacto es factible solamente si prevalece la *confianza* entre quienes antes del pacto eran enemigos. Para que el "*pact or covenant*" (193) se realice y los hasta ese momento enemigos abandonen tal condición precaria e insegura deben confiar unos en otros.

A nuestro entender, si nos atenemos a las salvedades que hace el propio Hobbes, esto es imposible si no se entiende su contractualismo

en un sentido bien diverso al que habitualmente tiene el contrato social (y lo mantiene hasta la fecha), según el cual esa figura propia del derecho privado es elevada a fuente de la soberanía y a instancia legitimante de cuestionamientos ulteriores de la acción soberana por parte de los contrayentes.

Hobbes busca desarticular este esquema pactista tradicional porque en él ve un crisol de la rebelión y la guerra civil; para ello, desmonta todos los presupuestos de semejante manera de entender el *consenso* en clave moderna (es decir, proveniente de conciencias *libres*), del cual no puede prescindir la legitimidad del orden civil cuyos actores son *sujetos*. La problematización hobbesiana consiste, fundamentalmente, en mostrar simultáneamente la necesidad de que reine la confianza entre quienes ha presentado como enemigos (*i.e.*, seres por naturaleza no inmediatamente sociables) y la imposibilidad de que esta confianza se establezca en las relaciones sociales en virtud del pacto mismo.

A continuación, nos ocuparemos exclusivamente de la viabilidad del momento pactista, o sea: *¿es posible pactar?*, a la luz de nuestra interpretación¹⁶. Las dificultades hermenéuticas resultan de que el pacto, sin una fuerza soberana como garante de su cumplimiento, se vuelve letra muerta: todas las obligaciones "son en vano" y enunciarlas equivale a proferir "palabras vacías".

VIII

El primer problema interpretativo que nos suscita el texto hobbesiano es el siguiente:

I) *La dificultad semiótica*. Su núcleo consiste en que una renuncia (en este caso, a la libertad natural) conlleva necesariamente dar signos visibles de haber renunciado (pues, en caso contrario, sería una decisión invisible y circunscripta al fuero interno donde acontece, o habría acontecido); pero dar signos externos de haber renunciado no significa necesariamente que se lo haya hecho, que se haya tomado tal decisión. En última instancia, se trata de que si lo decidido en la conciencia no tiene una proyección exterior visible, es como si no hubiera ocurrido;

¹⁶ Dejamos de lado, entonces, la teoría de la *representación* como el argumento con que el autor de *Leviathan* (en *De Cive* no se encuentra esta teoría) resuelve lo que podríamos considerar como el problema del sentido político de la simultaneidad entre el acto de pactar y la garantía exterior a él, sin la cual tal acto es imposible.

y que alguien emita signos de una eventual o presunta decisión interior no quiere decir que la haya tomado, pues bien puede estar engañando. La hipocresía, la trampa engañosa valiéndose de los signos es lo que vuelve harto dificultoso, si no directamente imposible, pactar.

Para Hobbes, todo signo adolece de una fragilidad intrínseca, su carencia de fuerza ilocucionaria, puesto que aquello que lo constituye como tal, la dualidad significante-significado, torna dudoso su significado para cualquier receptor. Nunca es posible saber qué intenta hacer el emisor valiéndose del signo emitido. En consecuencia, para que esta divergencia constitutiva encuentre un punto de firme acoplamiento, de modo tal que el significante de *prometer* se corresponda con el significado siguiente: *estoy firmemente convencido de mi obligación de cumplir y estoy no menos firmemente dispuesto a hacerlo*, tiene que entrar en juego un elemento ulterior, exterior a esta situación comunicacional que, además, tiene funciones fundacionales. Este elemento exterior es el miedo que debe infundírsele al emisor para que cumpla con la promesa significada exteriormente. Miedo a las consecuencias negativas, en caso de incumplimiento.

En verdad, la garantía del pacto (y toda promesa de un cumplimiento futuro lo es) deja atrás o se desentiende del dualismo foro interno, lugar de la intencionalidad, y fuero externo, lugar del cumplimiento de lo prometido. Simplemente, esa garantía es una amenaza amedrentadora, ya que sólo el miedo en un grado suficiente de identidad puede llevar a que el pacto no sea violado. Hobbes expresa esto así:

La manera como un hombre o bien simplemente renuncia, o bien transfiere su derecho, es declarar o dar a entender [*is a Declaration, or Signification*], por medio de uno o varios signos, voluntarios y suficientes, que de esta manera está renunciando o transfiriendo, o que ha renunciado o transferido ese derecho a aquel que lo acepta. Y estos signos o son sólo palabras, o sólo acciones, o —como suele suceder habitualmente— tanto palabras como acciones. Y similares son los vínculos, que adquieren su fuerza no de su propia naturaleza (pues nada más fácil de romper que la palabra de un ser humano), sino del miedo a alguna mala consecuencia resultante de esa ruptura” (191-192).

Tomamos los dos verbos que utiliza Hobbes (*renunciar* y *transferir*) como indicativos del tipo de promesa hecha, o sea, como la manera de aludir a las dos dimensiones en que se plantean las dificultades surgidas de la endeblez ontológica de los signos (la ruptura de la ligazón

unívoca entre significantes y significado) y de la debilidad religiosa y ética de los emisores y receptores de ellos, que en cuanto libres, están abiertos a lo que desde criterios ausentes en el estado de naturaleza es la injusticia, la desobediencia: en suma, el orgullo antipolítico del *sujeto* que aún no se ha sometido a la ley, primero natural y luego civil.

Esta dimensión horizontal configura un problema particularmente importante cuando la situación en causa es tan radical como la del pasaje de la libertad a la obediencia, de la inseguridad a la seguridad, de la guerra a la paz, o sea, la de una transformación de la naturaleza humana por obra del hombre mismo. Hobbes destaca que simplemente se *renuncia* a un derecho cuando no se tiene en cuenta al eventual beneficiario de esta renuncia. En este caso, el problema de la situación comunicativa es que la decisión de cada contrayente del (dudoso) pacto tiene sentido solamente si todos los demás también renuncian. Pero no existe manera alguna de determinar si realmente lo hacen, si *el otro* es sincero cuando emite signos que dan a entender que lo está haciendo, o sea si está verdaderamente transfiriendo su derecho natural y beneficiando a un tercero, al igual que lo hace el receptor de lo que aparece como aceptación del tal convenio¹⁷. Cuando está en juego la legitimación de la génesis del Estado, la dificultad es de qué manera inferir de los signos que pueda emitir el beneficiado, dando a entender que aceptarlo y que obrará en consecuencia, que ésa es realmente su intención. En suma, en el estado de naturaleza es imposible saber si quien dice pactar está actuando en conformidad a los signos que emite y, con el ejemplo obvio, si no está ocultando la espada que sigue empuñando.

Si engaña, perdura el estado de naturaleza; si es sincero, la situación pasa a ser la conceptualizada como “representación”. Pero, ¿cómo saberlo?

La emisión de signos cuyo significado es renunciar no basta, pues la razón enseña que quien los toma como apariencia o expresión fidedigna de la actitud del emisor, y obra en consecuencia (digamos: tira la propia espada al suelo, confiando en que el otro lo ha hecho o lo hará), se comporta de manera irracional, absurda, suicida. Hobbes ya lo ha adelantado al observar, con referencia a la segunda ley natural (*dispone*

¹⁷ Contrato es la “transferencia mutua de derechos” (192); o sea, cuando *todos* deponen esos derechos teniendo en cuenta al que se beneficia con esta acción, sin participar en tal contrato colectivo. Como no todos pueden hacerlo simultáneamente, sino algunos después, en el futuro (motivos empíricos para ello son comprensibles), es un “pacto” o “convenio”, como ya hemos visto (193).

voluntariamente a deponer tu derecho a todas las cosas sólo si los otros también lo hacen), que renunciar unilateralmente, cuando no se tiene la certeza de que ellos también están real y efectivamente renunciando, es entregarse ingenuamente a los demás, ser su "presa" (190).

El filósofo complica aún más todo este esquema, porque contempla una posibilidad no descartable, pero secundaria respecto del cogollo del problema en juego (según nuestra lectura). Tan poco confiables son los signos, que un criterio para rechazar un tipo especial de aquellos que indican promesa de cumplimiento futuro consiste en analizar si lo prometido contraría la finalidad de la protección y la seguridad, que es la que mueve a los hombres a entrar en una sociedad civil. Si alguien da a entender que, por ejemplo, promete no salvar su vida amenazada, que aceptará sumiso que lo hieran y encadenen, caería en el absurdo de renunciar a todo beneficio y, así, de atentar contra su propia integridad. En este caso, no deben entenderse los signos correspondientes como expresión fiel de su voluntad, sino que se lo debe asumir como ignorante, desconocedor de cómo han de ser comprendidos los signos que se le han dado a conocer y/o que emite signos cuyo significado habitual le es ajeno¹⁸.

El núcleo de la dificultad radica, entonces, en que la desconfianza es el nexo sensato, prudencial y conveniente entre los hombres en estado de naturaleza; y que las promesas tienen sentido recién cuando tal condición ha desaparecido e impera un "poder común" con la fuerza necesaria para imponer el cumplimiento de lo convenido. Se justifica, creemos, una larga cita, que retoma términos y consideraciones ya vistos, pero que también destaca la importancia de ellos y de la extremadamente prudente argumentación de Hobbes:

Si se realiza un convenio, ninguna de cuyas partes cumple de inmediato, sino que confía una en la otra, en la condición de mera naturaleza (que es una condición de guerra de cada hombre contra cada hombre) basta una sospecha razonable para vaciarlo de sentido [*is Voyd*]. Pero si existe un poder común por encima de ambas partes, con derecho y

¹⁸ Hemos dado los ejemplos hobbesianos. El paso prosigue así: "Y en consecuencia, si un hombre, mediante palabras u otros signos, parece despojarse de la finalidad para la cual tales signos fueron pensados, no se lo debe entender como si realmente estuviera dando a entender tal cosa, sino como si ignorara cómo tales palabras y acciones han de entenderse" (192). También podríamos pensar en alguien que no por incapacidad para entender la violencia que sobre él se está ejerciendo, sino por motivos edificantes y a guisa de modelo filantrópico, toma por sí mismo la iniciativa de desarmarse y buscar convencer a todos de que hagan lo mismo.

fuerza suficiente para compeler al cumplimiento, no carece de sentido [*it is not Voyd*]. Porque quien cumple primero, no tiene seguridad de que los otros cumplirán después; ya que los vínculos de las palabras son demasiado débiles para poner riendas a la ambición, la avaricia, la ira y otras pasiones de los hombres, sin el miedo a algún poder coercitivo; el cual posiblemente no puede suponerse que exista en la condición de mera naturaleza, donde todos los hombres son iguales y jueces del carácter justificado [*justnesse*] de sus propios miedos. Y por ende, quien sea el primero en cumplir, no hace sino traicionarse al enemigo, contrariando el derecho (que no puede nunca abandonar) de defender su vida y sus medios de vida (196).

La solución es la condición civil, pero ésta resulta de un proceso que tiene en este pacto uno de sus dos momentos o componentes clave.

El pacto necesita, como garante de su validez y eficacia, una instancia que requiere del pacto para que el consenso respalde su legitimidad, pues el Estado es una forma intrínsecamente moderna. Hobbes simplemente insiste en la necesidad del soberano para respaldar toda promesa, pero no aclara qué ocupa o cómo se llena el vacío conceptual entre el estado natural, donde nadie pacta, y la existencia del poder estatal como garante de todo pacto en el estado civil, ante todo del que está en la base de él. No alude todavía a la mediación no pactista, pero sí de tipo consensual, que une alto y bajo en términos de mandato/obediencia, obediencia/protección¹⁹.

Lo que hemos llamado *dificultad semiótica* permite inferir la advertencia hobbesiana: no confiar en los signos del otro hasta tanto no exista una fuente de miedo suficientemente atemorizante como para que lo que el hipócrita y engañador pueda ganar no cumpliendo sus promesas sea muy inferior a lo que puede obtener siendo auténtico y respetuoso de la confianza recibida. Pero si nos atenemos a semejante admonición sensata, entonces ningún signo ajeno puede llevarnos a pactar; y si nadie deponen las armas, si ninguno se despoja de sus derechos naturales, entonces tampoco puede entrar en juego el tercero que no pacta y que deviene soberano respecto de los contrayentes, devenidos súbditos en virtud del pacto horizontal que los somete a quien no

¹⁹ "Pero en un estado civil, donde hay un poder erigido para constreñir a quienes de otra manera violarían su fe, ese miedo [a que el otro no cumpla] ya no es más razonable; y es por esta causa que aquel que, en conformidad al contrato, debe cumplir primero, está obligado a hacerlo" (196).

pacta. La razón enseña que los hombres en estado de naturaleza deben desconfiar de sus prójimos, no creer en los signos que den a conocer los demás; nadie debe ser el primero en pactar. En consecuencia, no pueden pasar a la condición de súbditos y la soberanía no puede ser la fuente del miedo neutralizador de la desconfianza. La condición que hace al pacto necesario lo vuelve imposible²⁰.

IX

Llegamos ahora a la, quizás, más significativa duda que nos provoca el pactismo hobbesiano (no así su concepción de la soberanía, ni la necesidad del consenso en la legitimación de ella), a saber:

II) *La dificultad de la aporía de la ley natural: no hay pacto precisamente porque se cumple con ella.* Para entenderla, debemos seguir en detalle la presentación que Hobbes hace de qué significa cumplir una ley natural.

En el estado de naturaleza rige el derecho, la libertad natural de todos para apropiarse de lo que juzguen necesario del modo que puedan hacerlo; el derecho, entonces, a entrar en disputas para obtener lo que cada uno desea o juzga necesario tener, sin más consideraciones que su pulsión subjetiva a la apropiación. *Sin embargo*, nos resulta evidente que no es ésta la única instancia que determina la identidad natural del hombre; más importante por su trascendencia políticamente constructiva (en sentido moderno, obviamente) es el otro componente de esta naturalidad antropológica hobbesiana. En paralelo y en tensión con el *ius* están las *leges naturales*.

Desde una perspectiva completa de esta situación originaria prepolítica es, entonces, tan natural el egoísta que tiene derecho a todo, como el ser humano que está dispuesto a abandonar esta condición, pues acepta la racionalidad de las leyes naturales, a la par que es mo-

²⁰ Prescindimos también de la advertencia hobbesiana a no confundir dos usos distintos del término inglés cuya raíz tiene la voluntad como fuente: no es promesa el signo "quiero que esto sea tuyo mañana [*I will that this be thine to-morrow*]", porque simplemente describe un estado de ánimo presente; pero sí lo es el signo "te lo daré mañana [*I will give it to thee to-morrow*]" (194; como las cursivas son originales, las hemos eliminado de los términos que queremos destacar). De todos modos, Hobbes también admite que, según las circunstancias, el tiempo futuro conlleva obligatoriedad de cumplimiento.

vido por las pasiones que tienden a la paz. El hombre natural es un ser complejo, tensionado entre dos aspectos de su identidad, y el problema de la transición al Estado es el del prevalecer de uno de estos aspectos, el de la ley, por sobre el otro, el del derecho, y la primacía de las pasiones pacíficas sobre las conflictivas.

La preeminencia de la obligación sobre la libertad se asienta ante todo en la función de la ley: llevar a la luz la más auténtica conveniencia racional, que es la de pactar por sobre la de permanecer en la condición natural; y luego, una vez que se ha pactado, la de cumplir con lo convenido. Estas normas preciviles imponen un deber, el de pactar y cumplir, que neutraliza al derecho natural. Son leyes porque contienen una enseñanza racional y porque imponen una obligación disciplinante, civilizadora, ética.

Este momento normativo de las leyes naturales es, entonces, el elemento de la argumentación hobbesiana encargado de sustentar cómo se llega al pacto y, consecuentemente, su posterior respeto. Es en las leyes naturales donde reside la justificación de la obediencia al soberano, a la autoridad que opera como garante del cumplimiento de toda ley civil y, mediatamente, de las leyes naturales que aquéllas aplican en concreto.

Pues bien, el problema que encontramos en este punto es que el cumplimiento de las leyes naturales no lleva necesariamente a pactar; esto es, que el respeto de ellas no significa que quien las conoce usando su razón adecuadamente (no como lo hace el necio y ateo²¹), también se vea compelido a pactar y devenir súbdito. El cumplimiento de los mandatos racionales de Dios no conlleva la constitución de un espacio pacificado, de un territorio soberano, porque se las cumple en la conciencia. El problema, más claramente expresado, es que, si bien el contenido racional y la conveniencia de acordar el abandono del derecho no entran en discusión, de todos modos la obediencia que las *leges naturale* imponen no tiene la capacidad de vencer esa desconfianza constitutiva del hombre natural, que se ve acrecentada por la debilidad ontológica de los signos, por la fragilidad de la identidad semiótica respecto de las exigencias racionales y pasionales que imponen abandonar el estado de naturaleza. La misma razón enseña a dudar de los signos en general y de las palabras y gestos en particular; advierte que no deben ser tomados como la expresión fidedigna de la intención real, de los auténticos propósitos de quien los emite. Y ante esta duda, ante la posibilidad de que tales signos embauquen y oculten una disposición agresiva, no se debe pactar.

²¹ En este trabajo hemos prescindido de considerar también esta cuestión (203-206).

Veamos los pasos correspondientes a esta tercera aporía:

1. ¿Qué significa obedecer las leyes naturales?

Hobbes no deja dudas sobre la importancia política de estas normas que preceden a las civiles como condición de posibilidad de ellas. Las leyes naturales son el *a priori* de la convivencia pacífica, y, por ende, fungen como factor operativo de la metamorfosis civilizatoria que va a hacer que un conjunto de hombres simplemente agrupados devengan un pueblo de ciudadanos, ya que la función que cumple la ley natural es *inducir* a los hombres a que pacten.

Luego de haber enunciado una serie de diecinueve de estas normas, resume el sentido de ellas: "Éstas son las leyes naturales, que dictan la paz como medios para la conservación de los humanos agrupados en multitud; y que *tan sólo conciernen a la sociedad civil*" (214; las cursivas son nuestras). Poco después, Hobbes alude al sentido que tiene el cumplimiento de estos mandatos divinos, con una formulación que nos suscita interrogantes: "Las leyes de la naturaleza obligan *in foro interno*; es decir, obligan a desear que tengan efecto. Pero, *in foro externo*, esto es, a que sean aplicadas [*to the putting them in act*], no siempre" (215).

Que el cumplimiento de las leyes en la conciencia, esto es: que se *comprenda* su racionalidad y se *quiera* que el espacio público esté organizado en conformidad a lo que enseñan, no significa que impere la paz fuera de los fueros internos, porque cumplir con ellas en los términos que ha indicado Hobbes hasta ahora no conlleva la existencia de una fuerza coactiva vigente en el espacio correspondiente, coacción que ha de estar a cargo exclusivamente de un poder único y consensuado por todos, el del soberano o dios mortal, vicario del Dios Inmortal. El poder coactivo eficaz y general no está presente porque es precisamente en ocasión de la realización del dinamismo disparado por las leyes naturales que ese poder común actúa como tal.

En consecuencia, quien se comporte en la dimensión exterior como si todos cumplieran la ley natural en lo interior y estuvieran dispuestos también a obrar exteriormente de un modo conforme a su convicción y voluntad sería tan ingenuo como aquel al cual Hobbes ya previno respecto de los signos en general. Ninguna manifestación exterior (palabras y conductas) es fiel testimonio de las disposiciones y decisiones autén-

ticas de la conciencia/voluntad del emisor. Ningún signo debe, pues, ser tomado como expresión de cumplimiento de las leyes naturales.

Nos encontramos nuevamente ante la misma *roccaforte* de la desconfianza que es el espíritu de la condición no política de los humanos, la admonición a no pecar por ingenuos, pues le va la vida a quien lo hace y cree cándidamente en lo que el otro dice o en como se comporta inicialmente: "Quien fuere modesto y afable, y cumpliera todas sus promesas cuando y donde ningún otro haría lo mismo, no estaría más que haciendo de sí mismo la presa de los demás y procurándose [así] su ruina segura, contrariando el fundamento de todas las leyes naturales, que tienden a preservar la naturaleza" (215).

Así enuncia Hobbes lo que sería una suerte de paradoja (o reversión dialéctica del entendimiento, diría Hegel): cumplir estas leyes *ingenuamente* es peor que desobedecerlas.

De aquí también la ya vista necesidad del garante, de ese poder coactivo consensuado (sin haber sido contrayente del pacto) que, en aras de la paz, determina que quien desobedece la ley obra irracionalmente y se vuelve un peligro para la república: "Y nuevamente, aquel que, aun teniendo seguridad suficiente de que los demás habrán de respetar las mismas leyes en las relaciones para con él, sin embargo él mismo no las respeta, no busca la paz, sino la guerra, y consecuentemente la destrucción de su propia naturaleza mediante la violencia" (215). Tolerar a quien conserva el derecho natural en su fuero interno es cobijar a un enemigo, un fogonero de la guerra civil, dentro del Estado que se define por pacificar y proteger a sus ciudadanos.

No obstante que esta última aclaración dé cuenta del dinamismo de este momento de la argumentación general, de cualquier manera es necesario destacar algunos aspectos de la enunciación hobbesiana, no pacíficamente aceptables sin inquirir su significado. Hobbes enuncia que *respetar las leyes naturales consiste en desear que encuentren eficacia exterior*.

Ahora bien, la primera dificultad es de qué manera un convencimiento puramente racional puede ser causa de un deseo; por qué la comprensión subjetiva de la racionalidad de la prescripción racional-divina puede hacer nacer una inclinación de la voluntad, dar origen a un *désir* que acompañe y complemente el momento intelectual. Pero, además, la segunda dificultad consiste en que, aun cuando se aceptara que la mera comprensión de las ventajas expuestas por el contenido racional de las leyes naturales (su *veritas*, ya que la *auctoritas* que les confiere

Jorge E. Dotti

fuerza de ley es otra, como veremos) pudiera promover un movimiento de la voluntad en el interior de sí misma: desear; sin embargo, nada de esto significa que tales normas racionales y divinas encuentren vigencia en el fuero externo. Querer que rijan no equivale a que lo hagan.

Hasta tal punto es así, que Hobbes reconoce que el mayor signo visible de respeto, actuar en conformidad a ellas, no significa estar realmente obedeciéndolas, porque, aun cuando alguien se condujera exteriormente como si estuviera cumpliendo en la dimensión visible y pública con lo que las leyes enseñan, y movido por el deseo que ellas le han generado, la razón enseña que no cabe inferir que esto es lo que ocurre. Ningún signo debe ser tomado como si verdaderamente quien se comportara con justicia estuviera obedeciendo las leyes naturales, ya que nada obsta a que esa conducta exterior aparentemente justa fuera un ardid para engañar a los ingenuos y aprovecharse de ellos, procurándose un beneficio en conformidad al *ius naturale*.

2. ¿Cuál es el alcance de las leyes naturales, en vista de su observancia?

La pregunta prosigue el punto anterior, porque el reconocimiento generalizado de que son "inmutables y eternas" (215) ayuda a que sean respetadas. Hobbes retoma la definición de este respeto o cumplimiento, pero le agrega una connotación importante a partir de lo que se inferiría de su inmutabilidad y eternidad, como si estas connotaciones le imprimieran a la conciencia y a la voluntad del cada individuo una obligación más amplia, y más fuerte, que la indicada poco antes; a la vez que atenúan la advertencia (no confiar en quien parece obedecerlas también exteriormente) recién indicada.

Leamos: "Las mismas leyes, dado que obligan solamente a un deseo y esfuerzo, quiero decir: a un esfuerzo no fingido y constante, son fáciles de observar. Pues no requieren nada más que esfuerzo; aquel que se esfuerza para que sean eficaces, cumple con ellas; y quien cumple con la ley, es justo" (215)²².

²² Hobbes aclara a continuación que de ellas se ocupa la "verdadera y única filosofía moral", es decir, "la ciencia de lo que está bien y de lo que está mal en la interrelación y la sociedad de la humanidad"; determinarlo con precisión puede llegar a evitar muchas de las discusiones y conflictos que se generan en interpretarlo diversamente. De

Es importante que Hobbes haya agregado, o explicitado, el tema del *esfuerzo* para que tengan vigencia como un elemento constitutivo del cumplimiento de las normas básicas del orden, porque de esta manera abre una salida desde la interioridad invisible de la conciencia/voluntad a la exterioridad visible del espacio donde actúan y se relacionan recíprocamente todos los que participan del mismo contexto existencial. Es más, este esfuerzo indica, creemos, la dirección que debe adoptar la mediación entre los contrayentes del pacto de transferencia de derechos (futuros súbditos). Quienes habrán de encontrarse y pactar son aquellos cuyo primer paso es el de esforzarse, más allá de las prácticas concretas que —prudentemente realizadas— puedan ser el referente concreto del *endeavour*.

Debemos reconocer, también, que esta apertura de la conciencia mediante una proyección de la voluntad no pasa de ser una categoría de la argumentación, pues ningún esfuerzo puede tener la capacidad de suprimir la desconfianza que es necesario tener ante los demás, por mucho que ellos den muestras de estar esforzándose por la paz. Esta imposibilidad del pacto, si nos atenemos a los elementos inherentes a la ley natural, explica por qué tematiza a continuación el tema del miedo a una coacción tan rigurosa que sea capaz de desanimar la opción por desobedecer para obtener beneficios inmediatos y egoístas.

Reaparece, ahora, la idea hobbesiana ya indicada: a la racionalidad intrínseca de su contenido, la ley natural —y toda ley en general— debe sumar el miedo que debe infundir a quien no las cumpla. Si cumplirlas en el fuero interno no garantiza que se llegue a pactar, no esforzarse por llevar el cumplimiento desde lo interior del sujeto al espacio intersubjetivo debe generar miedo al castigo correspondiente. Al mismo tiempo, este esfuerzo no puede desactivar la desconfianza, porque ello equivaldría a devenir "presa" de los demás.

Dado que nos hallamos en el ámbito de lo natural, como está indicado en la identidad de las leyes, ese miedo que induce a obedecer no puede tener como fuente sino al Legislador de las leyes naturales: Dios. Escribe Hobbes: "Estos dictámenes de la razón son habitualmente llamados leyes, pero de una manera impropia, puesto que son las conclusiones o teoremas concernientes a lo que conduce [a los hombres] a la conservación y defensa de sí mismos; mientras que ley, en sentido

aquí la importancia de esta "ciencia de la virtud y del vicio". La "verdadera doctrina de las leyes naturales es la verdadera filosofía moral" (215 y 216).

preciso [*properly*], es la palabra de aquel que con derecho manda a los demás [*by right hath command over others*]. No obstante, si consideramos los mismos teoremas como palabras de Dios, que con derecho manda a todas las cosas, es entonces que son llamados leyes en sentido preciso" (216-217).

3. Con Dios como Legislador y Juez, ¿se pacta?

Lo trascendente da sentido al paso previo al pacto, que es la observancia estricta de la ley natural. No obstante, aun cuando se concediera hipotéticamente que se genera así una situación generalizada de cumplimiento de la ley natural en la conciencia y de esfuerzo traducido en algún tipo de conducta de acercamiento o contacto entre los obedientes, sigue firme la objeción básica a toda confianza en el otro como contrayente fiel. ¿Hasta qué punto en la Tierra puede bastar el miedo a Dios, si no existe una instancia mediadora entre Él y los hombres que deben atemorizarse y cumplir sus promesas? Inclusive la invocación del Sumo Juez, certero e inapelable, parece dejar que persista la incertidumbre sobre el otro, a partir de que los signos que emita no justifican abandonar la precaución personal. Dios tiene que representarse en la immanencia, de modo tal que su representante ejerza legítimamente un poder coactivo análogo a, y legitimado por, el poder divino.

En el fuero interno, Dios omnipotente es la razón decisiva de la obediencia a las leyes naturales, lo cual conlleva incluso el no mejor detallado "esfuerzo" a que tengan eficacia. Pero Dios no interviene personalmente y *directamente* para garantizar la conformación del espacio pacificado y normativizado, el del Estado. Ya lo ha hecho una vez, lo enseña el Libro, y el hombre ha recibido la enseñanza tanto a través de Sus acciones extraordinarias para con el pueblo elegido, como a través de Cristo como Segunda Persona de la Trinidad. En el primer caso, fue Su intervención personal y directa que dio orden político a un pueblo exclusivamente, el judío, pero el modelo de la Alianza ofrece dificultades: sería una intervención milagrosa, y resolver qué es y qué no es un milagro depende de la autoridad eclesiástica, que no es sino una de las potestades del soberano leviatánico: esto significa que invocar la intervención directa desde el Cielo supone resuelto el problema de la soberanía, que tal intervención debería resolver. Más aún, la Encarnación indica que la verdad deviene ahora enseñanza revelada a *toda* la huma-

nidad y no sólo a una parte de ella. De aquí que Dios lo haga mediante *leyes, normas universales por su contenido y por su destinatario*; de lo cual también se sigue que la igualdad y la libertad natural de todos los seres humanos no es sino el correlato de esta intervención no personal sino legislativa de Dios, decisión divina que es paradigmática para la constitución de la Iglesia y del Estado.

En suma: la era cristiana nace con el representarse de Dios a sí mismo como Cristo y Su instauración del sistema mediador entre cielo y tierra en la Tierra: la Iglesia, de la cual el Estado es la trasposición teológico-política secularizada. Dios no ha dado más muestras de intervenir directamente después de que Cristo ha enseñado el camino de la Redención. El Estado cumple con la dimensión secular de este camino, siendo el soberano-dios mortal representante de lo divino en lo immanente y simultáneamente del pueblo en el cuerpo político²³.

Hobbes descarta, entonces, que el orden político leviatánico se funde en virtud de una nueva intervención directa de Dios, de tipo veterotestamentario, pues Cristo ya ha abierto el camino; y denuncia que quienes la invocan y alegan que tienen el respaldo divino de su lado son falsos religiosos y auténticos ateos rebeldes, que aspiran a conducir una guerra presuntamente *santa* contra el poder que no comparten²⁴.

Los hombres son libres de asumir el deber de construir el orden político, en analogía con el espiritual, a partir de su razón, su voluntad y su intelección de las normas divinas en la forma de leyes naturales. Éstas no son sino la sustancia de las leyes civiles, que las efectivizan mediante la coacción legítima a cargo del otro elemento amedrentador, el soberano, que por su situación *crucial* (actor de la mediación en cruz: punto de encuentro entre la verticalidad del fundamento ordenador y la horizontalidad de las relaciones así ordenadas) resuelve el problema semiótico: la primera de sus tareas, legislar, da un significado unívoco a los significantes de los signos normativos.

Para justificar estas últimas consideraciones, volvamos a un punto anterior, donde leemos: "Al ser la fuerza de las palabras (como he observado previamente) demasiado débil para constreñir a los hombres a que cumplan sus convenios, en la naturaleza humana no hay más que

²³ Para esta cuestión, es fundamental el capítulo XXXII de *Leviathan* (409-415).

²⁴ "Hacer un convenio con Dios es imposible, si no es por la mediación de aquel a quien Dios habló, ya sea mediante la Revelación sobrenatural o mediante sus lugartenientes que gobiernan a Él sometidos [*under him*] y en Su nombre. Pues de otro modo no sabemos si nuestros convenios serán aceptados o no" (197).

dos ayudas imaginables para dar fuerza a ese cumplimiento. Y ellos son, o bien el miedo a la consecuencia de haber roto su palabra; o la gloria y el orgullo de no aparecer como necesitados de haberla roto". Hobbes observa que el segundo medio auxiliar, el orgullo, supone una magnanimidad de espíritu (*generosity*) poco frecuente. No es confiable. "La pasión a tener en consideración es el miedo". Y como de lo que se trata es de una situación donde no se ha instaurado aún el Estado y los hombres viven en estado de naturaleza, dos son las causas de miedo a las que cabe acudir para desencadenar el pasaje al Estado, a saber: "El poder de espíritus invisibles" y el "poder de aquellos hombres a los que se ofende" al no cumplir la promesa (200).

El paso prosigue alegando la debilidad de la segunda fuente de miedo. El miedo religioso es más poderoso "antes de la sociedad civil", por ser connatural a los humanos; el miedo a los demás, cuando se los ofende, es "habitualmente el miedo mayor", y se presenta de modo inmediato. Sólo que no basta para tener a raya a los hombres en estado de naturaleza. Como en el espíritu humano "no tiene, al menos, un lugar suficiente como para forzar al hombre a respetar sus promesas", no sirve. Temer al otro impide pactar; y lo que conforma un obstáculo mayor es que el único medio natural para establecer una superioridad entre iguales es enfrentarse violentamente, entablar un combate del cual surgen un vencedor y un derrotado: en estado de naturaleza, una posición superior "sólo se discierne mediante el evento de una batalla" (200). Hobbes estaría indicando que, si es necesario un poder superior que obligue violentamente al sometido a respetar lo que éste prometió, él no resulta de acuerdo alguno, sino más bien del desenlace de un enfrentamiento.

Para que haya acuerdo, debe anularse la situación de parálisis que reina entre posiciones absolutamente equivalentes, como las de todos los hombres en estado natural (libres e iguales, con igual derecho a todo, similarmente astutos, etc.). Y anularse de modo tal que de ello resulte una *Civil Society*.

Debemos repetir una cita ya hecha, porque cierra el razonamiento que estamos analizando: "De manera tal que, antes de la época de la sociedad civil, o cuando ésta es interrumpida por una guerra, nada puede reforzar un convenio de paz ya acordado, en contra de las tentaciones de la avaricia, la ambición, la lujuria o cualquier otro deseo vigoroso, salvo el miedo a este poder invisible, al que todos adoran como Dios y temen como el vengador de su perfidia" (200). Coherentemente, un convenio "legítimo [*lawfull*] obliga a ojos de Dios" (201).

De aquí también que, mientras no haya poder civil, un acuerdo entre dos *homines naturales* se sella con un juramento por Dios. Este paso no recibe la atención que merece, porque es lo más cercano a la posibilidad de ir concretando un pacto antes de la intervención del soberano, que es la única causa del cumplimiento de la promesa en el futuro, como vimos. En este sentido, y aunque Hobbes aclare que así acontecía en el paganismo, podríamos extrapolar el esquema y pensar que este tipo de acuerdo, donde no entra en juego ningún soberano garante del cumplimiento, supone que ambos están obedeciendo a la ley natural en sus fueros internos, que ambos se esfuerzan y que han llegado a confiar uno en el otro, por fortuito que esto haya sido.

Sólo que ello –insistimos– no disuelve nuestra duda sobre la factibilidad del pacto, que es si una multitud puede establecer un tan elevado número de acuerdos particulares donde el riesgo individual de confiar en signos no confiables ha sido una apuesta con éxito, como para que el conjunto de ellos conforme el necesario convenio de transferencia de los derechos naturales a un tercero, devenido así soberano de los mismos, su representante.

XI

El *covenant* no puede ser más que la aceptación en la conciencia de las leyes naturales, y una imprecisa exteriorización de este convencimiento en la forma de un "esfuerzo" para que tengan vigencia más general.

Para ello interviene la razón, pero sobre todo el miedo a Dios, que desarma las prevenciones egoístas y iusnaturalistas (en el sentido del *ius hobbessiano*) del hombre natural; y que, además, es el antecedente legitimante del miedo que infunde el representante de las leyes naturales, o sea de la voluntad divina, en la Tierra: los soberanos. Pero lo que las leyes naturales logran no es más que una disposición interior a obedecer, y eventualmente algún tipo de actividad exterior muy acotada, pero nada más. El hombre natural no ya belicoso, sino obediente a las leyes naturales, no tiene la seguridad de que los otros sean como él. Para que las relaciones con los demás se entablen sin desconfianza, es necesario alguien que no pacte y ejerza una autoridad legítima, que por su parte es también temerosa frente a Dios (las leyes civiles deben concretizar las naturales, y no caprichos arbitrarios), pero no es responsable por su

conducta ante aquellos que han pactado, precisamente porque no puede ser responsable quien no es contrayente. Los que pueden transformarse en súbditos porque temen a Dios obedecen a quien puede ser soberano también porque teme a Dios, y cuya acción es la garantía de la confianza en los otros: si no cumplen, sobre ellos cae la coacción estatal. La relación pasa por la palabra racional y natural del Supremo: las leyes naturales, y se asienta en el miedo absoluto y civilizatorio.

A modo de conclusión, y sin que hayamos encontrado una respuesta satisfactoria a nuestras dudas sobre el pacto hobbesiano, proponemos una segunda concesión: aceptar que el pacto horizontal de transferencia ha sido realizado.

La dificultad resultante es si el beneficiado es merecedor de esta situación privilegiada que ha adquirido en ocasión de la decisión de los contrayentes, respecto de la cual el beneficiado se ha mantenido ajeno. Es necesaria una mediación entre aquellos que se pusieron de acuerdo en tirar sus espadas al suelo, consintiendo que un tercero no lo hiciera, o sea a favor de aquel que sigue empuñando la suya, por un lado, y precisamente este último, por otro. Esta mediación debe dar sentido a esta escena, esto es, justificar y legitimar que aquel que ahora se halla ubicado por encima de los otros, el soberano respecto de sus súbditos (actor de la soberanía como voluntad única, más allá del número de integrantes que compongan esta voluntad suprema y monopólica), no abusará de su posición y poder, no retrotraerá torpemente la existencia de todos al estado de naturaleza, sino que legislará y ejecutará con prudencia y en conformidad a su capacidad de juzgar, o sea, interpretar (legislar) y aplicar (ejecutar) las leyes naturales en la forma de leyes civiles.

Esta función mediadora y legitimante está a cargo de la teoría de la *representación*, núcleo de la teología política hobbesiana. Sólo que supone el pacto acontecido, lo cual es discutible; y que, en caso de que se prescindiera de analizar su viabilidad, tampoco se estructura en conformidad al paradigma estándar de contrato social, pues Hobbes no le concede espacio a la resistencia al poder político que remite a semejante momento contractualista como instancia legitimante de la desobediencia. En Hobbes, la clave reside en torno a la soberanía, y el momento pactista está funcionalizado a su carácter *absoluto*.

Universidad de Buenos Aires.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU. AMOR DE SÍ, DESPRECIO DEL MUNDO

ANA ZAGARI y BEATRIZ GERGMAN

I. LA REPRESENTACIÓN POLÍTICA: MORDAZA DE LA LIBERTAD

Para Rousseau, la representación es la usurpación de la soberanía individual. Encontramos esta crítica de la soberanía monárquica en el rechazo de *uno representando a la multitud* o del monarca representando al pueblo. Devenir uno de lo que es múltiple supone la alienación de muchos al monarca¹. Los avatares de la soberanía van a dibujarse en el modo en que este autor trabajará lo relativo a la democracia. Rousseau piensa los términos de la soberanía por afuera de la exigencia de seguridad y a favor de una idea de libertad obtenida a cambio de una exclusión de ese *segundo estado de naturaleza*² próximo que Locke detalla que se produce luego de la introducción de la moneda.

En otro lugar³ apuntábamos de qué modo un contemporáneo, Ba-taille, defiende una soberanía no *homogénea* inherente a la democracia, en tanto se trata de la heterogeneidad de la existencia, en la que se sitúa el principio mismo de lo político. Ya estamos allí en el rechazo del Padre por parte de los hermanos que funda el psiquismo en la ley y que hace a una legalidad basada en un crimen cometido en común. La soberanía de la existencia se sostiene en el ámbito de lo común si ese ámbito abre la comunicación y —al mismo tiempo— defiende la zona de la incomunicación para salvar a los individuos de lo que puede denominarse “un exceso de transparencia”.

¹ ROUSSEAU, Jean Jacques, *Contrato social*, Cap. XV, Libro III. En adelante, CS.

² Tomamos la expresión de MAIRET, Gérard, *Le principe de souveraineté*, Gallimard, Paris, 1997, pág. 83.

³ ZAGARI, Ana M., *Soberanía y gobernabilidad*, EUS, Buenos Aires, 2008.