

El mal y la política en Thomas Hobbes

Óscar Guadarrama Arroyo*

Resumen

En este artículo se hace una revisión del mal y la política en Thomas Hobbes. El propósito consiste en mostrar que la noción del Hombre de Hobbes sienta las bases para el desarrollo de su teoría del Estado y de su programa político. En general, lo que me interesa mostrar es que tanto el pensamiento político como la filosofía política de Thomas Hobbes, se caracterizan por una fuerte desconfianza de la naturaleza humana y de sus pasiones. Lo que se traduce en una política represiva que se dirige a contener y limitar las consecuencias antisociales de la naturaleza humana y sus pasiones.

Palabras clave: naturaleza humana, pasiones, Estado, razón, política.

Abstract

This article is a review of evil and politics in Thomas Hobbes. The purpose of this article is to show that the notion of Hobbes man lays the foundation for the development of his theory of the State and its political program. In general, what I want to show is that both the political thought and the political philosophy of Thomas Hobbes are characterized by a strong mistrust of human nature with its passions. That translates into a repressive policy directed to contain and limit the anti-social consequences of human nature and his passions.

Key words: human nature, passions, State, reason, politics.

* Maestro en filosofía política por la UAM-Iztapalapa. Profesor del Colegio de Bachilleres, Plantel 13 Xochimilco Tepepan.

Introducción

Para el estudio del pensamiento político de Hobbes, me concentraré en sus obras *De Cive* y *Leviathan* respectivamente, con el fin de que ambas nos aporten los elementos para entender de mejor manera el desarrollo de su teoría del Estado y de su programa político. Es importante señalar que la elección de recurrir a la filosofía de Thomas Hobbes para estudiar el asunto del mal y la política, obedece principalmente a la necesidad de mostrar los alcances que tiene la filosofía política de Thomas Hobbes, y con ello, para mostrar su completa vigencia y actualidad política. En otras palabras, es la idea de que el pensamiento político de Hobbes es completamente vigente y actual, y por tal razón, es indispensable una relectura de su filosofía política para entender el panorama jurídico-político que nos atañe.

El mal y la política en Thomas Hobbes

I

Thomas Hobbes, como se sabe, no es un filósofo que tenga una idea angelical de los Hombres, ni bondadosa pero tampoco tan pesimista, su noción del Hombre, y en general, su filosofía política, se caracterizan por una fuerte desconfianza de la naturaleza humana y sus pasiones. No es de extrañar que en su obra principal, *Leviathan*, Thomas Hobbes dedique la primera parte al estudio del Hombre y sus pasiones, estudio que le sirve para sentar las bases de su teoría del Estado y de su programa político.

La idea de naturaleza humana de Hobbes es un principio explicativo universal; como él mismo señala, es un “principio universalmente conocido por experiencia y no negado por nadie” (Hobbes, 2008:7). El método de análisis desde el estudio y la experiencia de la realidad es el punto de partida para su investigación de la naturaleza humana

y sus pasiones.¹ Hobbes considera que hay en los Hombres una condición natural común de la cual emergen las pasiones. En otras palabras, es la idea de que existe una naturaleza humana común a todos los Hombres, sin distinción de clase o condición social, de la cual emergen las pasiones.

Los Hombres son para Hobbes antisociales y agresivos por naturaleza. Es necesario aclarar aquí que para Hobbes esa naturaleza antisocial y violenta, no forma parte de una maldad humana natural, por así decirlo, sino que proviene de la naturaleza humana y de sus pasiones. Es decir, contrario a lo que podría pensarse y a lo que normalmente se asegura, para Hobbes los Hombres no son por naturaleza malos. En este punto Hobbes es muy claro, pues él mismo reconoce que los Hombres “tienen pasiones, miedo, ira y demás afecciones animales por naturaleza sin que, a pesar de ello, sean por naturaleza malos” (Hobbes, 2008:9). El que para Hobbes los Hombres sean antisociales y agresivos por naturaleza no sigue la tesis de que los Hombres son por naturaleza malos.

Sin embargo, aunque Hobbes reconozca que los Hombres no son por naturaleza malos, la empírica constatación de la naturaleza agresiva y antisocial de los Hombres, es suficiente para que Hobbes le atribuya a esa naturaleza humana y a sus pasiones, todos los males y peligros que puedan llegar a imperar en el mundo. De modo que aunque los Hombres no sean malos por naturaleza, el mal, los conflictos y peligros que imperan en el mundo, son una consecuencia de la naturaleza agresiva y antisocial de los Hombres y de sus pasiones.

¹ El empirismo, una tradición filosófica a la que también se inscribe Hobbes, parte del principio de que el Hombre conoce por medio de la observación de la realidad y a través de la experiencia de los sentidos. Entre los empiristas clásicos se puede mencionar también a Francis Bacon, John Locke, George Berkeley y David Hume.

II

De manera coherente con ello, Hobbes llama a esa condición natural de los Hombres, agresiva y antisocial, estado de naturaleza.² Hobbes se refiere a esta condición como un estado de guerra carente de un poder común que reprima la naturaleza de los Hombres y sus pasiones. En palabras de Hobbes, el estado de naturaleza no es otra cosa que “el estado de guerra de todos contra todos y en esa guerra todos tienen derecho a todo” (2008:9). Hobbes sostiene que si no existe el miedo de un poder común que reprima la naturaleza agresiva y antisocial de los Hombres, es decir, la inclinación natural de los Hombres a dañarse unos a otros y a no convivir pacíficamente, los Hombres se encuentran expuestos a una constante amenaza de guerra de todos contra todos, situación que pone en el máximo peligro de muerte violenta a cada Hombre.

La argumentación hobbesiana de esta condición natural de los Hombres no es meramente una consecuencia de definir a la naturaleza humana como agresiva y antisocial, sino que también es el resultado de pensar el deseo como deseo vacío, es decir, es el resultado de pensar el deseo como una unidad vacía e incompleta que nunca se puede satisfacer. Hobbes sostiene que la naturaleza de los Hombres es la de desear todo continua y perpetuamente. El deseo bajo esta perspectiva es un continuo progreso de desear, que va de desear un objeto a otro, y así sucesivamente sin fin. La razón de esto es que para Hobbes “el objeto de los deseos humanos no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar la vía del deseo futuro”. Esto lleva a Hobbes a señalar que como inclinación general de toda la humanidad “hay un deseo perpetuo e incansable del poder tras el poder, que cesa únicamente con la muerte” (Hobbes, 2010:79). De tal manera que a la condición natural de los Hombres a dañarse unos a otros y a no convivir pacíficamente, Hobbes añade la inclinación natural de los Hombres a desear todo y a desear incansablemente el poder por el poder.

²La noción de estado de naturaleza es una expresión que no aparece en su obra principal, *Leviathan*, solamente es usada por Hobbes en su obra *De Cive* y aparece pocas veces.

La consecuencia lógica en Hobbes de esta concepción del deseo como deseo vacío e incompleto, es que al ser el objeto de deseo de los Hombres un deseo perpetuo e incansable de todos a todo, y por lo tanto, al no encontrar satisfacción plena en su obtención sino solamente con la muerte, el resultado de esta condición natural de los Hombres es, lógicamente, el deseo desenfrenado de todos a todo y el deseo incansable del poder por el poder, lo que en definitiva tal condición conduce a un constante estado de guerra y a un escenario de violencia perpetua. En otras palabras, el resultado de esta lógica del deseo que conduce inevitablemente a una guerra de todos contra todos y en la que todos tienen derecho a todo, es la de que el deseo cesa no sólo con la propia muerte sino también con la aniquilación y la muerte del otro.

Hay que aclarar que cuando se menciona que en esa condición de guerra todos tienen derecho a todo, Hobbes se refiere a este derecho en dos sentidos. En primer lugar, al derecho natural que tienen los Hombres a poseer todo; y segundo, al derecho natural que éstos tienen de hacer todo lo que quieran cuando se encuentran en esa condición de guerra. Para decirlo con Hobbes: “De aquí se sigue que, en semejante condición, cada Hombre tiene derecho a hacer cualquier cosa, incluso en el cuerpo de los demás” (2010:107). Se trata para Hobbes del derecho natural para hacer cualquier cosa y del derecho natural de todos los Hombres sobre todas las cosas. Un derecho que surge de su igualitarismo natural, es decir, de su presupuesto de la natural igualdad de todos los Hombres.

Para la tradición del derecho natural, de la cual Hobbes es uno de sus representantes más distinguidos, todos los Hombres son iguales y todos tienen derechos por naturaleza.³ Lo que significa que para esta tradición política antes de cualquier inscripción social todos los Hombres tienen por naturaleza ciertos derechos. En particular, Hobbes se refiere al derecho natural como el libre uso de poder que tiene cada Hombre, sin importar sus facultades físicas o intelectuales, reitero, para conservar su propia vida.

³Otros filósofos iusnaturalistas distinguidos son Grocio, Pufendorf y Locke. Cabe señalar que aunque cada uno de estos filósofos forma parte de la tradición del derecho natural, existen diferencias filosóficas y metodológicas entre sus planteamientos iusnaturalistas.

Hobbes lo presenta de esta manera:

EL DERECHO NATURAL, que los escritores llaman comúnmente *jus naturale*, es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin (2010:106).

Si bien el derecho natural de todos los Hombres a usar libremente su poder es un recurso para salvaguardar su propia vida, en Hobbes ese libre uso de poder es además un instrumento para la obtención de otros bienes. El poder en Hobbes es un instrumento por medio del cual los Hombres aseguran la obtención de otro bien y posibilitan la adquisición de más bienes, hablese de riquezas, prestigio o reputación, con el fin de acrecentar su propio poder.⁴ Por supuesto el resultado de esto es que guiados y movidos por una visión instrumental que se desentiende de criterios y condiciones morales, no importan aquí los daños que puedan producirse en aras de la obtención de más bienes y de más poder, pues lo que interesa en particular es la obtención del fin mismo. El hecho de que el fin pueda convertirse en el medio que posibilite la obtención de otros fines, en términos utilitarios y estratégicos, es parte de la racionalidad instrumental.

De este modo, Hobbes expone el estado de naturaleza caracterizado como un estado salvaje, violento e injusto.⁵ Hobbes asegura que mientras se mantenga ese estado en el que todos tienen derecho a poseer todo y a hacer todo, a costa de cualquier medio y movidos por

⁴ Esta visión instrumental de poder se encuentra también en la definición de política de Max Weber. A tal grado que pareciera que su definición de política reproduce la noción hobbesiana de poder. Weber presenta su definición de política de esta manera: “Quien hace política aspira al poder; al poder como medio para la consecución de otros fines (ya sean idealistas o egoístas) o al poder por el poder, para gozar del sentimiento de prestigio que él confiere” (Weber, 1997:9).

⁵ Kant comparte con Hobbes la misma idea del estado de naturaleza. En Kant el estado de naturaleza es también “un estado de injusticia y de violencia, y necesariamente se le debe abandonar para someterse a la coacción de la ley” (2009:656).

la incesante ambición de poder de los Hombres, nunca existirá un estado de seguridad, de justicia y de paz para nadie, y por tal razón, nunca cesaran “perpetuas sospechas y celos de todos contra todos” (Hobbes, 2008:20). Es necesario añadir que la razón de ese estado de inseguridad, de temor y de desconfianza en el que cada Hombre se encuentra a la defensiva y en condición de hacer lo que quiera para obtener los bienes que permitan asegurar su supervivencia y acrecentar su poder, tiene para Hobbes una base material, es decir, es consecuencia además de las condiciones naturales de escasez de recursos y de bienes.

La ambición desmedida de bienes, recursos y poder de los Hombres tiene lugar bajo condiciones naturales de escasez, bajo estas condiciones de escasez los Hombres “luchan, compiten y entran en conflicto en aras de la obtención de más bienes y recursos dirigidos al poder” (Kersting, 2001:94). Esto hace que el trasfondo de la tesis de Hobbes no sólo sea el de mostrar los inconvenientes y los conflictos que se generan en un estado en el que todos tienen derecho a poseer todo y a hacer todo, sino que es el de mostrar las dificultades que se tendrían para instituir la propiedad individual en un estado en el que bajo condiciones de escasez y por derecho natural todos tienen el derecho de invadir, apropiarse y destruirse unos a otros.⁶

III

La solución de Hobbes a ese estado natural desprovisto de un orden legal en el que no hay límites ni garantías de paz, proviene en parte, aunque parezca extraño, de algunas pasiones, pero principalmente proviene de la razón. En buena medida esta es la razón por la cual la noción hobbesiana del Hombre no puede ser considerada tan pesimista. Hobbes sostiene que así como hay pasiones que inclinan a los Hombres a destruirse mutuamente como la ira, la envidia o la avaricia, existen

⁶ Se puede decir que la filosofía política de Hobbes preparó el camino para legitimar la necesidad social de la figura jurídica por excelencia del liberalismo y de la burguesía: la propiedad privada.

también otras pasiones que inclinan a los Hombres a la búsqueda de la paz como lo son “el temor a la muerte y el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable”. Sin embargo, a pesar de reconocer que no todas las pasiones son perjudiciales en sí mismas, Hobbes va a atribuirle a la razón una mayor grandeza para superar ese estado natural, grandeza que proviene de una facultad superior de la razón, ya que para Hobbes “la razón sugiere adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegar los Hombres por mutuo consenso” (2010:105), Lo anterior pone de manifiesto que aunque Hobbes señala que hay pasiones que pueden ayudar a salir de ese estado de naturaleza. Hobbes siempre va a apostar en mayor medida por el uso de la razón para salir de ese estado violento.

En Hobbes la razón es un cálculo intelectual que permite a los Hombres escapar del estado de naturaleza.⁷ La razón tiene que limitar la naturaleza humana y los excesos que puedan surgir de las pasiones. En el sentido de que la razón tiene que reprimir la naturaleza agresiva y antisocial de los Hombres, así como los males, conflictos y peligros que puedan surgir de su naturaleza y de sus pasiones. Bajo esta perspectiva que pone a la razón como una mera capacidad de cálculo, la naturaleza humana y sus pasiones, pueden reprimirse mediante el diseño de leyes que obliguen a los hombres a comportarse de manera civilizada.

La razón en Hobbes es un artificio que se impone para reprimir el mal y la violencia que surge de la naturaleza humana y de sus pasiones. En otras palabras, la razón es un cálculo intelectual que encuentra su mejor expresión en el diseño de leyes y en la figura del pacto como recursos para escapar de los peligros, conflictos y males

⁷ Hobbes considera que la razón es meramente cálculo, es decir, la razón es un cálculo que se limita a registrar, comparar y asociar ideas y pensamientos. Hobbes lo dice de esta manera: “Cuando un hombre *razona*, no hace otra cosa sino concebir una suma total, por *adición* de partes; o concebir un residuo por *sustracción* de una suma respecto a otra [...] A base de todo ello podemos definir (es decir, determinar) lo que es y lo que significa la palabra *razón*, cuando la incluimos en las facultades mentales. Porque RAZÓN, en este sentido, no es sino cómputo (es decir, suma y sustracción) de las consecuencias de los nombres generales convenidos para la *caracterización* y *significación* de nuestros pensamientos” (2010:32-33). Curiosamente hoy en día algunos científicos y personas racionales dicen que el cerebro humano es como una computadora.

que aquejan en el estado de naturaleza. Para decirlo con Hobbes, “la buena inteligencia de algunas criaturas es natural; la de los Hombres lo es solamente por pacto, es decir, de modo artificial” (2010:140). Con esto Hobbes expone una lucha constante de la razón contra los excesos de las pasiones. Una lucha en la que la fuerza de la razón tiene que imponerse sobre las pasiones humanas.

Salir o abandonar el estado de naturaleza es imponer el arbitrio de la razón como recurso de previsión o de prudencia. En oposición a la prudencia en Aristóteles, quien plantea que ésta es un razonamiento práctico, fruto de la buena deliberación y de la sabiduría práctica, que apunta al bienestar de uno mismo y de la comunidad en general. En Hobbes la prudencia es sinónimo de previsión en el sentido de que es un cálculo preventivo que se anticipa a las consecuencias antisociales que puedan surgir de la propia naturaleza humana y de sus pasiones. Con ello el planteamiento de Hobbes no hace sino “rebajar a la razón a simple instrumento de la astucia, un artificio necesario para escapar de un estadio bárbaro. Entonces, es mucho pedir que la razón se convierta en criterio de decisión política y moral porque se trata de una sencilla racionalidad calculista” (Pérez, 1989:49). Bajo estas condiciones racionales la figura del pacto se erige en Hobbes como un mero convenio artificioso de los Hombres. Un artificio que supone un mutuo convenio racional de todos los Hombres para renunciar voluntariamente a su libertad, a su poder y a sus derechos naturales.

En este sentido aunque Hobbes expone de manera magistral la forma en la que los Hombres acceden a renunciar voluntariamente a su propio poder y a sus derechos naturales por mera conveniencia. O, de otra manera, aunque Hobbes expone de manera elegante que el pacto es un convenio racional en el que cada Hombre renuncia a su propio poder y a su derecho natural en la medida de que todos también lo hagan. La propia argumentación de Hobbes lo lleva a señalar inmediatamente que aun existiendo un convenio racional de todos los Hombres, persiste el miedo a las consecuencias de una disolución del pacto, pues él mismo señala “que nada se rompe tan fácilmente como la palabra de un Hombre” (2010:108). Lo que se traduce en que el artificio del pacto no recae tanto en un acto de aceptación voluntaria convenido por meras palabras o simples acciones, sino que la aceptación

del pacto recae más bien en el temor a las consecuencias antisociales que resulten de una posible ruptura del pacto. Es decir, en el temor a las consecuencias de una posible recaída en el estado de naturaleza.

En palabras de Hobbes:

Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno. Por consiguiente, a pesar de las leyes de naturaleza (que cada uno observa cuando tiene la voluntad de observarlas, cuando puede hacerlo de modo seguro) si no se ha instituido un poder o no es suficientemente grande para nuestra seguridad, cada uno fiará tan sólo, y podrá hacerlo legalmente, sobre su propia fuerza y maña, para protegerse contra los demás hombres (2010:137-138).

El pacto en Hobbes no es entonces el resultado de un convenio racional de simples acciones o meras palabras, sino que más bien se erige como un acto de fuerza que se ejerce con el fin de reprimir las iniciativas egoístas individuales y como una medida preventiva que regule el inesperado o imprevisible comportamiento de todos los Hombres y sus posibles malestares sociales. Es por esta razón que Hobbes, insistiendo en la fragilidad del pacto, que en buena medida no es sino el resultado de su fuerte desconfianza en la naturaleza humana y sus pasiones, no duda en señalar que el pacto tiene que ir acompañado de “algo más que haga su convenio constante y obligatorio; ese algo más es un poder común que los mantenga a raya y dirija sus acciones hacia el beneficio colectivo” (2010:140). Hobbes considera que la mejor manera de resistir y limitar las tendencias egoístas, agresivas y antisociales de todos los Hombres, es la instauración de un poder común que sujete, regule y coaccione la fuerza, el poder y los derechos de cada uno de los Hombres.

IV

La unidad y congregación de tal poder común se efectúa en virtud de la sumisión, de la renuncia y de la transferencia de todos los poderes

individuales a una sola persona o representantes, en aras de que el titular de todo el poder, es decir, el soberano, provea de protección, seguridad y paz a todos los ciudadanos, defendiéndolos con ello de invasores y enemigos que atenten contra el Estado.

El Estado en Hobbes es la encarnación o personificación de todos los poderes y derechos individuales, a su vez, el poder y los derechos individuales residen en el soberano como representante supremo de todos los Hombres. La conveniencia de dicho acto de sumisión, de renuncia y de transferencia de poderes y derechos individuales a una sola persona es la instauración de un poder soberano superior que provea y mantenga el orden jurídico y social institucional. En otras palabras, el Estado en Hobbes se erige como un acto de fuerza que pone fin a la inseguridad, injusticia y violencia natural de los Hombres para crear un orden jurídico y social institucional que permita la convivencia social y pacífica en el marco de instituciones y leyes generales que regulen los comportamientos y las acciones de todos los ciudadanos.

Se puede decir con esto que aunque Hobbes nominalmente es un teórico del contrato, materialmente es más bien un filósofo de las instituciones. Su teoría del contrato, junto a la cual aparece su teoría del Estado, no debe entenderse tanto como un contrato voluntario, sino como un contrato de sumisión en el que “los futuros ciudadanos no perturben al Estado en su proceso de autoorganización” (Jakobs, 2003:28). Es necesario tener presente esta noción de la naturaleza del Estado y sus alcances, es decir, la idea de que para Hobbes el Estado surge en primera instancia de la necesidad de instaurar un orden jurídico y social institucional que limite las acciones agresivas y las conductas antisociales con el fin de que los ciudadanos no alteren ni perturben al Estado.

Es importante insistir que en esta perspectiva contractual que pone como máxima que los ciudadanos no deben perturbar al Estado, los ciudadanos quedan reducidos a meros observadores del proceso de autoorganización del Estado. Con ello el rol de los ciudadanos queda reducido meramente a observar y ejecutar las leyes y las libertades que el soberano reconoce como válidas y que son permitidas a efectos de que no se perturbe al Estado.

La argumentación de Hobbes pone de manifiesto que bajo estos criterios contractuales de la naturaleza del Estado, los derechos y las libertades civiles concedidas por el soberano a todos los ciudadanos, dependen en gran medida a su vez de establecer leyes que inhiban cualquier iniciativa individual o social que atente contra el orden institucional del Estado. “Esto significa que la ley civil deberá reprimir constantemente a los ciudadanos porque abandonados a su libertad natural resultarían peligrosos unos para otros y todos respectos del Estado” (Pérez Soto, 2008:21). Si en su estado natural los Hombres tienen poderes, derechos y libertades por sí mismos, en el Estado los ciudadanos reciben del poder soberano todos los derechos, obligaciones y libertades.

En el Estado los ciudadanos no tienen derechos ni libertades por sí mismos, tienen derechos y libertades sólo en la medida de que el poder soberano se los conceda o se los otorgue de manera delegada. Los derechos y las libertades de los ciudadanos radican solamente, para decirlo con Hobbes:

[...] en aquellas cosas que en la regulación de sus acciones ha predeterminado el soberano: por ejemplo, la libertad de comprar y vender y de hacer, entre sí, contratos de otro género, de escoger su propia residencia, su propio alimento, su propio género de vida, e instruir sus niños como crea conveniente, etcétera (2010:173-174).

Con ello Hobbes hace una demarcación entre libertad natural (o ley natural) y libertad civil (o ley civil). La primera entendida meramente como libertad corporal, es decir, como libertad carente de impedimentos o límites al actuar. Y la segunda entendida como una regulación externa fijada por leyes preestablecidas para dirigir y controlar el comportamiento de los ciudadanos. Lo que habla de una libertad ciudadana vacía y sin contenido que no se puede llamar soberana.

En la política de Hobbes los ciudadanos no son soberanos, en el sentido de que para Hobbes los ciudadanos no pueden gobernarse a sí mismos, en cuanto ciudadanos, reitero, la soberanía de los ciudadanos depende en gran medida de los derechos y las libertades que les otorga

y les concede el poder soberano. La razón principal por la cual para Hobbes los ciudadanos no pueden gobernarse a sí mismos, obedece una vez más a los criterios y a las características que Hobbes le atribuye a la naturaleza de los Hombres. Los ciudadanos no son soberanos y no se pueden gobernar a sí mismos porque para Hobbes su propia naturaleza humana se los impide. Esto hace que para Hobbes tenga que existir forzosa y necesariamente un poder soberano, un Estado y una política que se dirija a controlar y regular el comportamiento de los ciudadanos, porque abandonados a su libertad natural, es decir, sin un poder soberano, un Estado y una política que gobierne sus vidas, los ciudadanos nunca se comportarían de manera civilizada.

Es por estas razones que para Hobbes tiene que existir necesariamente una política que ordene la convivencia social y pacífica en el marco de instituciones y leyes generales con el fin de limitar el comportamiento de los ciudadanos. Más aún, para Hobbes tiene que existir además una política y un cuadro normativo que fije cuáles son los comportamientos individuales y sociales que atentan en contra del orden institucional del Estado. Es decir, para Hobbes es indispensable establecer los criterios normativos bajo los cuales se puede distinguir entre el comportamiento normal y habitual de un ciudadano y el comportamiento peligroso e inesperado de un enemigo.

Hobbes es el primer pensador político que inaugura un esquema normativo que define qué individuos son ciudadanos y qué individuos son enemigos. En otras palabras, es el primer filósofo que distingue perfectamente entre el comportamiento que define a un delincuente común y el comportamiento que define a un individuo peligroso o enemigo. En Hobbes aparece la idea del enemigo como figura principal que atenta en contra del orden jurídico y social institucional del Estado.

V

Hobbes es el primer filósofo que separa y distingue claramente al delincuente común respecto del enemigo.⁸ El delincuente común es aquel individuo que infringe el contrato con sus delitos. En cambio, el enemigo para Hobbes es aquel individuo peligroso que se separa del orden legal y que no quiere sujetarse a las leyes impuestas por el poder soberano. De modo tal que para Hobbes, el enemigo es un individuo peligroso que más que infringir el contrato con sus delitos, atenta contra el orden institucional del Estado de Derecho.

Es un atributo particular de Hobbes dejar en principio al delincuente común o infractor en su rol de ciudadano con derechos. Sin embargo, para Hobbes la situación es distinta cuando se trata de un individuo peligroso que atenta contra el orden institucional del Estado, en esos casos advierte Hobbes, al tratarse esto de una situación de alta traición, “aquellos que incurrn en tal delito no son castigados en cuanto ciudadanos, sino como enemigos” (2010:256). Hobbes expone con ello que no es posible conceder un mismo sistema normativo de derecho penal para ciudadanos que cometen delitos que para enemigos. Esto significa que no es posible conceder en un proceso penal los derechos de un ciudadano a un enemigo y, por lo tanto, es necesario distinguirlos. Esto hace que en Hobbes ya sea posible distinguir entre un sistema del derecho penal para ciudadanos y otro sistema de derecho penal para enemigos.

En otras palabras, lo que permite para Hobbes distinguir a un delincuente común respecto de un enemigo, es en realidad la relación jurídica que ambos tienen con el derecho. Es decir, de acuerdo con

⁸ Kant es el otro filósofo que distinguió claramente entre ciudadanos y enemigos. Para Kant la distinción entre ciudadanos y enemigos se encuentra en el tránsito entre el estado de naturaleza y la instauración del Estado político. Para Kant son aquellos individuos que no viven en un Estado civil-legal, los que potencialmente representan una amenaza. El asunto para Kant es qué hacer con aquellos individuos que no quieren sujetarse ni entrar a un Estado civil-legal, es decir, con aquellos individuos que no admiten ser incluidos bajo una constitución civil-legal. La respuesta de Kant a esta pregunta es que aquellos individuos que no quieren sujetarse a un orden legal deben ser “considerados como enemigos” (1998:14).

la lógica argumentativa de Hobbes, lo que en verdad define a un ciudadano o delincuente común respecto de un individuo peligroso o enemigo, es su “relación jurídica” para unos (los ciudadanos o delincuentes comunes) y su “relación ajurídica” para otros (los individuos peligrosos o enemigos). En correspondencia con Hobbes, esto equivaldría a decir que unos individuos se encuentran dentro del contrato y, por tanto, participan de las garantías y los beneficios de este, y otros se encuentran fuera del mismo, es decir, como individuos que están apartados y que no quieren sujetarse a las leyes ni al orden institucional y, como tal, representan una amenaza que atentan contra el Estado de Derecho.

En Hobbes el Estado ya no sólo surge en primera instancia de la necesidad de instaurar un orden institucional que limite las conductas antisociales en aras de que los ciudadanos convivan pacíficamente, sino que también el Estado surge además de la necesidad de contener y contrarrestar los embates de enemigos que atenten contra el orden institucional del Estado. Lo que genera o lo que se traduce en toda una legislación y una política represiva que se dirige a inhibir cualquier conducta que ponga en peligro y bajo amenaza al Estado de Derecho.

Conclusiones

No es casualidad que parte del debate teórico-político académico actual gire en torno a la influencia de las teorías contractuales. La razón de esto es que como bien señala Carol Pateman, en su célebre libro *El contrato sexual*, “la teoría política más famosas e influyente de los tiempos modernos se encuentra en los escritos de los teóricos del contrato social” (1995:9). Más aún, las teorías políticas contractuales no sólo son las más famosas e influyentes en el mundo académico e intelectual, sino que son además la realidad misma y la actualidad política y social. Es decir, sostengo que en estos tiempos vivimos en un mundo que ha sido ordenado bajo los criterios conceptuales y políticos de las teorías contractuales del Estado. Éstas son el presente y la actualidad política y social, por tal razón, siempre es necesario una relectura a los esbozos de los filósofos del contrato social, con el propósito de que esa relectura

nos sirva para mostrar los alcances y las consecuencias de la aplicación efectiva de sus principios y de sus teorías políticas.

En este sentido, sostengo además que el actual panorama jurídico-político, no puede entenderse sin detenerse a revisar los alcances y el potencial de la filosofía política de Hobbes, así como los efectos y alcances que contienen su teoría del Estado y su programa político. El estudio del asunto del mal y la política en Hobbes revela que el actual panorama jurídico-político está impregnado de los esbozos y principios filosófico-políticos de la filosofía política de Thomas Hobbes. En la actualidad, por ejemplo, es plenamente notorio que en realidad los ciudadanos no tienen derechos y libertades por sí mismos, sino que tienen derechos y libertades en la medida de que el gobierno o los gobernantes en turno se los conceden o se los otorgan.

Esto muestra que existe en la actualidad una lucha y una pelea constante de los ciudadanos por reclamar los derechos que consideran justos y necesarios para desarrollar plenamente el horizonte de su libertad. Sin embargo, es notorio también que aunque los derechos y las libertades de los ciudadanos han sido construidos y conquistados a partir de largas luchas políticas e interminables protestas civiles, los gobiernos en turno se niegan a reconocerles y otorgarles esos mismos derechos y libertades, a pesar de que ya habían sido reconocidos y plenamente otorgados.

Otro ejemplo contundente de la actualidad de la filosofía política de Hobbes, es la notoria y creciente práctica de generar leyes y normas dirigidas a combatir y contrarrestar la aparición de enemigos que atenten contra el orden jurídico y social institucional del Estado. La sola mención del carácter de las recientes legislaciones antiterroristas en Estados Unidos, Europa y América Latina, el ejercicio visible en Guantánamo, el reforzamiento de la seguridad y vigilancia en las fronteras y aeropuertos, la progresiva invasión a la privacidad de los ciudadanos por parte de gobiernos y poderes públicos, que se expresa en las investigaciones secretas, las intervenciones telefónicas, las intervenciones a correos electrónicos, a mensajes o a cuentas de redes sociales, y la persecución a periodistas, activistas y estudiantes son una muestra clara y contundente del potencial y los alcances de la

aplicación efectiva de los principios y criterios de la filosofía política de Thomas Hobbes.

En suma, la vigilancia y represión policial que en tiempos recientes estamos viviendo no es sino la aplicación efectiva de la filosofía política de Hobbes y sus ideas acerca de la naturaleza humana, el Estado y el enemigo.

Bibliografía

- Hobbes, Thomas (2010). *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (traducción y prefacio de Manuel Sánchez Sarto). México: Fondo de Cultura Económica.
- (2008). *Tratado sobre el ciudadano* (edición de Joaquín Rodríguez Feo). Madrid: UNED.
- Jakobs, Günther y Manuel Cancio (2003). *Derecho penal del enemigo*. Madrid: Civitas Ediciones.
- Kant, Immanuel (2009). *Crítica de la razón pura* (traducción, estudio preliminar y notas por Mario Caimi, edición bilingüe alemán-español). México: Fondo de Cultura Económica/UAM/UNAM.
- (1998). *Sobre la paz perpetua* (traducción de Joaquín Abellan). Madrid: Tecnos.
- Kersting, Wolfgang (2001). *Filosofía política del contractualismo moderno* (traducción de Gustavo Leyva y Luis Felipe Segura). México: Plaza y Valdés.
- Pateman, Carole (1995). *El contrato sexual* (introducción de María-Xosé Agra Romero y traducción María Luisa Femenías). México: UAM.
- Pérez Soto, Carlos (2008). *Desde Hegel. Para una crítica radical de las ciencias sociales*. México: Ítaca.
- (2012), “Vaguedad en el realismo jurídico”, *Derecho y Humanidades*, núm. 19, Facultad de Derecho, Universidad de Chile, pp. 141-152.
- Pérez, Sergio (1989). *La política del concepto*. México: UAM.
- Weber, Max (1997). *El político y el científico* (traducción de Martha Johanssen Rojas). México: Colofón.