

La Noción de Seguridad en Thomas Hobbes¹

The Notion of Security in Thomas Hobbes
La notion de sécurité chez Thomas Hobbes

Ángela M. Arbeláez Herrera²

Resumen:

Thomas Hobbes es el primer filósofo que crea una teoría política basada en el problema de la seguridad en el hombre. Su principal obra, el *Leviathan*, es central en la historia de la filosofía política al sostener que la seguridad es la razón por la cual los hombres establecen el Estado. Este artículo tiene el propósito de examinar el problema de la seguridad en la construcción del Estado moderno y de la sociedad civil en la teoría política hobbesiana. Primero, se estudia el argumento central de la guerra de todos contra todos y el concepto de seguridad que allí subyace. Luego, se examinan las posibilidades hipotéticas que tendría el hombre para alcanzar seguridad sin fundar una sociedad civil. Y, por último, se analiza por qué para Hobbes, la única manera de vivir en paz y sin peligro de muerte violenta es a través de la instauración de un Estado soberano.

Palabras clave: Hobbes, seguridad, poder, guerra, sociedad civil, Estado moderno.

Abstract:

Thomas Hobbes is the first philosopher in creating a political theory based on the problem of the security of man. His main work, the *Leviathan*, is central to the history of political philosophy as it demonstrates that security is the reason by which men establish the State. This paper intends to ex-

-
- 1 Este artículo es producto del seminario de investigación titulado: "Thomas Hobbes y la fundación de la política moderna" adelantado por la autora dentro del programa de doctorado en Ciencias Políticas de la Pontificia Universidad Católica Argentina.
 - 2 Comunicadora Social-Periodista de la Universidad Pontificia Bolivariana, Magíster en Estudios Políticos de la misma Universidad, candidata a Doctor en Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica Argentina, profesora de la Facultad de Ciencias Políticas - Universidad Pontificia Bolivariana. Correo electrónico: angela.arbelaez@upb.edu.co.

Este artículo fue recibido el día 20 de febrero de 2009 y aprobado por el Consejo Editorial en el Acta de Reunión Ordinaria No. 9 del 24 de junio de 2009.

amine the problem of security in the construction of modern State and civil society in the Hobbesian political theory. First, this work studies the central argument of every man against every man war and the concept of security that underlies it. Then, it examines the hypothetical possibilities that man may have in reaching security without establishing a civil society. Finally, it analyses why, to Hobbes, the only way to live in peace and without any risk of violent death is through founding a sovereign State.

Key words: Hobbes, security, power, war, civil society, modern State.

Résumé :

Thomas Hobbes est le premier philosophe qui créa une théorie politique basée sur le problème de la sécurité chez l'homme. Son œuvre majeure, le *Léviathan*, constitue le point central dans l'histoire de la philosophie politique en démontrant que la sécurité devient la raison pour laquelle les hommes établissent l'État. En cet article, notre objectif est d'examiner le problème de la sécurité dans la construction de l'État moderne et la société civile dans le cadre de la théorie politique hobbesienne. L'on étudiera, tout d'abord, l'argument central de la guerre de « tous contre tous » et le concept de la sécurité sous-jacent. L'on examinera ensuite les possibilités hypothétiques que l'homme pourrait avoir pour atteindre la sécurité sans fonder une société civile. Il sera enfin analysé pourquoi Hobbes pense que la manière de vivre en paix et sans risque de mort violente est possible seulement à travers l'instauration d'un État souverain.

Mots clefs: Hobbes, sécurité, pouvoir, guerre, société civile, État moderne.

Sumario

1. *La noción de seguridad en el estado de naturaleza.* 2. *Estrategias de seguridad en el estado de naturaleza: anticipación o asociación.* 3. *El Estado y su noción de seguridad.* *Bibliografía*

1. La noción de seguridad en el estado de naturaleza

Desde las primeras páginas del *Leviathan*, Hobbes advierte que su noción de seguridad hace referencia a la condición, obtenida por diferentes medios, de estar libre de sufrir opresión, daño físico o muerte a través de actos violentos cometidos por otros hombres. En el Capítulo XI por ejemplo, se encuentran pasajes como: “El miedo a la opresión, dispone al hombre a anticipar, o a buscar ayuda de la sociedad: pues no hay otra manera por la cual el hombre pueda asegurar su vida y su libertad”. (E.W.III, 1966, p. 88)³ cuando habla de la anticipación a la agresión o la búsqueda de ayuda en la sociedad, como estrategias para encontrar seguridad en el estado de naturaleza.

En el Capítulo XIII se hallan más pasajes en los que Hobbes emplea la noción de seguridad en los términos señalados; por ejemplo: “que al obtener placer de contemplar su propio poder en el acto de conquista, que ellos persiguen más allá de lo que su seguridad requiere” (E.W.III, 1966, 111)⁴. cuando expone que, debido a que en el estado de naturaleza hay quienes buscan mayor poder a través de actos de conquista, es preciso que los otros no se conformen sólo con una actitud defensiva, sino que se anticipen, a través de la fuerza o de artificios, para conseguir mantenerse seguros. Más adelante, al hablar de las incomodidades de la guerra dice: “lo mismo es consecuencia del tiempo, en el que los hombres viven sin otra seguridad que la le proporciona su propia fuerza y su propia invención” (E.W.III, 1966, p. 113)⁵.

3 “Fear of oppression, disposeth a man to anticipate, or to seek aid by society: for there is no other way by which a man can secure his life and liberty”. Todas las traducciones hechas en el texto son libres.

4 “...that taking pleasure in contemplating their own power in the acts of conquest, which they pursue farther than their security requires (...)”

5 “the same is consequent to the time, wherein men live without other security, than what their own strength, and their own invention shall furnish them withal”.

La noción de seguridad como condición obtenida por diferentes medios, de estar libre de sufrir opresión, daño físico o muerte a través de actos violentos, se colige de la tesis hobbesiana sobre la guerra de todos contra todos en la que vive el hombre en el estado de naturaleza. Así debe ser interpretada la seguridad para que la noción se ajuste al sistema argumentativo utilizado por Hobbes. Para demostrar esto, se repasará dicha tesis.

Desde la perspectiva hobbesiana, cuando los hombres viven sin un poder común que los someta⁶ están expuestos a un constante peligro de perecer por muerte violenta (E.W.III, 1966, 113). Hobbes obtiene esta deducción al establecer tres presupuestos: primero, la condición natural del hombre tendiente al deseo constante de poder; segundo, el derecho que tiene por naturaleza a poseer todas las cosas; y tercero, su igualdad natural de poder.

Según Hobbes, no existe un "*finis ultimus*" o un "*summum bonum*" para el hombre, sino que su felicidad es un continuo progreso del deseo, que pasa de un objeto a otro: (...) el objeto del deseo humano, no es el de disfrutar una vez solamente, y por un instante; sino asegurarse por siempre, la posibilidad de su deseo futuro" (E.W.III 1966, p. 85)⁷.

Ese continuo progreso del deseo obedece, según Hobbes, a las pasiones que operan en el hombre que, junto con la razón y la igualdad natural (fuerza corpórea y experiencia), conforman el sistema que explica el comportamiento humano (Lukac, 1999, p. 119-145). Las pasiones básicas del hombre son el deseo o la aversión y ellas le causan el movimiento voluntario, "*animal motion*" o "*voluntary motion*", estimulado por la acción de las cosas externas (E.W. III 1966, p. 38).

6 Generalmente, al tratar la obra de Hobbes, se asume a la condición de los hombres que viven sin un poder común que los someta como *estado de naturaleza*. No obstante, como lo señala Lukac de Stier, esta expresión "*estado de naturaleza*" es usada por Hobbes sólo en el *De Cive*, pues en *Elements of Law* y en el *Leviathan* prefiere la expresión "*condición natural de la humanidad*". En ambos casos, no obstante, Hobbes hace referencia a una situación hipotética en la cual los hombres estarían fuera de la sociedad civil (Lukac, 1999: 108-118).

7 ""(...) *the object of man's desire, is not to enjoy once only, and for one instant of time; but to assure for ever, the way of his future desire*".

El deseo como pasión básica y continua del hombre, lo impulsa a estar en permanente búsqueda de los medios para obtener sus objetos deseados, que igualmente pueden ser anhelados por otros, lo que en consecuencia genera desconfianza entre los hombres. Hobbes afirma entonces: “Pongo como una inclinación general de toda la humanidad, un deseo perpetuo e incansable del poder tras el poder, que cesa únicamente con la muerte”. (E.W.III 1966, p. 85)⁸.

Se podría deducir, entonces, que no existe seguridad en el estado de naturaleza si se incluye el presupuesto del derecho natural que *regiría* en una sociedad que vive sin un poder común. Pues por derecho natural los hombres tienen la libertad de usar su propio poder como deseen y tienen la misma libertad para poseer lo que les plazca, siendo su mayor propiedad la vida misma:

“EL DERECHO NATURAL, que los escritores comúnmente llaman *jus naturale*, es la libertad que cada hombre tiene, de usar su propio poder, como él lo quiera, para la preservación de su propia naturaleza; esto quiere decir, de su propia vida; y consecuentemente, de hacer cualquier cosa que en su propio juicio y razón conciba como medio más idóneo (E.W.III 1966, p. 116)”⁹.

Se trata del derecho natural sobre todas las cosas. Un derecho individual de poder, que no puede ser interpretado como una suerte de orden jurídico natural, sino como una negación de la existencia de normas justas y universales en la naturaleza. En efecto, según Cruz Prados (1992) para Hobbes la sociedad no es un orden natural y no puede servir de fundamento para el derecho. Éste debe ser extraído del individuo aislado y debe ser entendido como aquello que le permite estar en posición, *en derecho*, de satisfacer sus deseos.

El derecho natural es poder sin límites, excepto los límites que le impone el poder de los otros hombres. Ahora, este poder sin límites no hace referencia sólo a la posibilidad de disponer de los objetos que ofrece la naturaleza, sino incluso

8 “I put for a general inclination of all mankind, a perpetual and restless desire of power after power, that ceaseth only in death” .

9 “THE RIGHT OF NATURE, which writers commonly call *jus naturale*, is the liberty each man hath, to use his own power, as he will himself, for the preservation of his own nature; that is to say, of his own life; and consequently, of doing any thing, which in his own judgment, and reason, he shall conceive to be aptest means thereunto”.

disponer de la vida de otros hombres, si fuese necesario. Así, la idea del derecho natural sobre todas las cosas se reduce entonces, al derecho de cada hombre sobre cada hombre: “Y por lo tanto, tanto como dure este derecho natural de cada hombre hacia cada cosa, no podrá haber seguridad para ningún hombre, sin importar cuan fuerte o sabio sea, de vivir el tiempo que la naturaleza ordinariamente le permite al hombre vivir” (E.W.III 1966, p. 117)¹⁰.

Hobbes afirma que no existe seguridad sobre su propia vida ni para los más fuertes ni para los más sabios. Esta idea nos abre las puertas para la explicación del último presupuesto: la natural igualdad de los hombres. Al tratar la condición natural de la humanidad, Hobbes sostiene que los hombres son iguales por naturaleza, no en sus capacidades físicas o mentales, sino iguales de poder:

La naturaleza ha hecho tan iguales a los hombres, en sus facultades corporales y mentales, y aunque puede encontrarse un hombre evidentemente más fuerte de cuerpo o de mente más rápida que otro; cuando se consideran en conjunto, la diferencia entre un hombre y otro no es considerable, para que éste pueda pedir para sí algún beneficio, al cual el otro no pueda pretender, tanto como él. Puesto que por la fuerza corporal, el más débil tiene la fuerza suficiente para matar al más fuerte, sea por una maquinación secreta, o por asociación con otros, que están en el mismo peligro que él. (E.W.III. 1966, p. 110)¹¹.

La igualdad en Hobbes se explica al reconocer que todos ellos están dotados de diferentes capacidades, que al considerarlas como un todo conforman una fuerza o capacidad de poder pareja (Lukac, 1999, 134), la cual se hace evidente cuando se asume que en el estado de naturaleza todos los hombres pueden hacer cosas como matar:

10 *“And therefore, as long as this natural right of every man to every thing endureth, there can be no security to any man, how strong or wise soever he be, of living out the time, which nature ordinarily alloweth men to live”.*

11 *Nature hath made men so equal, in the faculties of the body, and mind; as that though there be found one man sometimes manifestly stronger in body, or of quicker mind than another; yet when all is reckoned together, the difference between man, and man, is not so considerable, as that one man can thereupon claim to himself any benefit, to which another may not pretend, as well as he. For as to the strength of body, the weakest has strength enough to kill the strongest, either by secret machination, or by confederacy with others, that are in the seam danger with himself .*

Porque si miramos a un hombre adulto, y consideramos cuán frágil es el cuerpo humano, y que al perecer toda su fuerza, vigor, y sabiduría perecen con el cuerpo; y cuán fácil es la tarea, incluso para el hombre más débil matar al más fuerte: no hay razón por la cual un hombre, confiando en su propia fuerza, pueda concebirse a sí mismo como superior a otros (E.W.II 1966, p. 6)¹².

Este pasaje es más preciso respecto de la igualdad natural: se trata de la fragilidad física del cuerpo humano que hace al hombre blanco fácil de la muerte violenta: “De todos modos, el argumento prueba una sola igualdad entre los hombres: que todos somos mortales y por tanto vulnerables” (Lukac, 1999, p. 136). En consecuencia esta igualdad natural trae el temor mutuo entre los hombres y la inseguridad en el estado de naturaleza: “La causa del miedo mutuo consiste parcialmente en la igualdad natural del hombre, parcialmente en el deseo mutuo de hacerse daño; y cuando esto sucede, no podemos esperar de los otros la más mínima promesa de seguridad” (E.W.II, 1966, p. 6)¹³.

Al presuponer que el hombre vive en un continuo deseo de poder y que además de ello, el derecho natural le da libertad de poseer todas las cosas, pero que ese derecho no es exclusivo para él sino para todos los hombres, se puede deducir, con Hobbes, que en el estado de naturaleza los hombres viven en completa rivalidad, desconfianza y en busca de su propia valía a costa de la pesadumbre de los demás¹⁴. Por eso es que para Hobbes el estado de naturaleza es un estado de inseguridad o una condición de guerra: “como una guerra de cada hombre contra cada hombre” (E.W.III, 1966, p. 113)¹⁵, la cual no se traduce en actos de batalla, sino en una declarada voluntad de confrontación violenta. En *De Corpore Politico*, Hobbes dice que “puesto que la guerra

12 *For if we look on men full-grown, and consider how brittle the frame of our human body is, which perishing, all its strength, vigour, and wisdom itself perisheth with it; and how easy a matter it is, even for weakest man to kill the strongest: there is no reason why any man, trusting to his own strength, should conceive himself made by nature above others.*

13 *“The cause of mutual fear consists partly in the natural equality of men, partly in their mutual will of hurting: whence it comes to pass, that we can neither expect from the others, nor promise to ourselves the least security”.*

14 Para Hobbes existen tres causas del conflicto entre los hombres en su condición natural: *la competencia* dada cuando dos hombres desean la misma cosa; *la desconfianza*, que utiliza la anticipación como única herramienta con la cual el hombre puede preservar su seguridad y *la gloria* que no puede ser comparada por todos y que utiliza la violencia para obligar el reconocimiento de los otros (E.W.III, 1966, p. 111).

15 *“...such a war, as is of every man, against every man”.*

no es otra cosa que el tiempo en el cual la voluntad y la contención de enfrentarse por la fuerza, está suficientemente declarada en palabras o por acciones” (E.W.IV, 1966, 84)¹⁶ o en *Leviathan* explica que: (E.W.III, 1966, p. 113) “la naturaleza de la guerra, que consiste no en una pelea presente, sino en la sabia disposición, durante todo el tiempo que no se pueda asegurar lo contrario”¹⁷.

Es necesario aproximarse un poco más a esta noción de guerra hobbesiana, la cual se aparta de las concepciones tradicionales de la guerra, como la teológica-normativa de la guerra justa o aquella que la define como el arte de la táctica y la estrategia. En efecto, para Zarka (1997) el concepto hobbesiano de guerra, aunque *nuevo*, es válido porque nos describe no una situación puntual de violencia pura, sino un estado en el cual todos pueden sentirse amenazados por el derecho natural de cada hombre sobre cada hombre.

La condición de guerra de todos contra todos es en realidad, una condición de incertidumbre “que no permite en ningún momento el abandono de la fuerza, y vuelve sombrío todo futuro” (Cruz, 1992, p. 256). Se trata de una condición en la cual el hombre no puede desatender la vigilancia sobre su propia vida, debe estar alerta ante cualquier signo de amenaza, debe anticiparse a los actos de sus enemigos y debe asegurarse por todos los medios su supervivencia.

Esto significa que la guerra de todos contra todos se desprende de la búsqueda de los medios con los cuales el hombre evitar sufrir opresión, daño físico o muerte a través de actos violentos cometidos por otros hombres, quienes a su vez, a través de esos actos violentos, están también buscando evitar sufrir opresión, daño físico o muerte. Más sucinto: la guerra de todos contra todos es causa y consecuencia de la búsqueda de seguridad que cada hombre emprende en procura de su autoconservación. Pues como no hay un poder superior y cada hombre es igual en poder por naturaleza, cada hombre es responsable de su subsistencia y por naturaleza tiene derecho a hacer lo que crea conveniente para mantenerse con vida. La vida, en el estado de naturaleza, se reduce a la lucha por la supervivencia:

16 “For war is nothing else but that time wherein the will and contention of contending by force, is either by words or actions sufficiently declared”.

17 “...so the nature of war, consisteth not in actual fighting; but in the know disposition thereto, during all the time there is no assurance to the contrary”.

Por lo tanto, es consecuencia de un tiempo de guerra, en el que cada hombre es enemigo del otro; lo mismo es consecuencia ese tiempo, en el cual el hombre vive sin otra seguridad que su propia fuerza y su propia inventiva. En tal condición, no hay lugar a la industria, porque el fruto es incierto; y consecuentemente no se cultiva la tierra; no hay navegación, ni el uso de bienes que puedan importarse por mar, ni construcción de edificios; ni instrumentos de movimiento y remoción, puesto que tales cosas requieren mucha fuerza; ni conocimiento de la superficie de la tierra; ni la cuenta del tiempo; ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor, un miedo continuo, y el peligro de la muerte violenta; y la vida del hombre solitaria, pobre, sucia, brutal y corta (E.W.III 1966, p. 113)¹⁸.

Se puede concluir entonces, que en el estado de naturaleza, la noción hobbesiana de seguridad se sujeta a la búsqueda de los medios para evitar, por el tiempo que sea posible la muerte violenta y esa búsqueda hace que cada hombre sea enemigo de cada hombre. La seguridad para uno significa inseguridad para otro. Y es por esto que, según Hobbes, el hombre debe instituir ese gran Leviatán, un hombre artificial que se encargue de la protección y defensa de los hombres naturales.

2. Estrategias de seguridad en el estado de naturaleza: anticipación o asociación

El párrafo del *Leviathan* con el cual se concluye la anterior sección, puede ser útil para comprender una de las principales tesis de la obra política hobbesiana: aquella explica que el temor y la inseguridad que experimenta el hombre en el estado de naturaleza es la causa que lo induce a formar el Estado político. Así se expresa en *De Cive*: “Debemos por lo tanto concluir, que lo original de todas las grandes y duraderas sociedades no consistió en la buena voluntad mutua que

18 *Whatsoever, therefore is consequent to a time of war, where every man is enemy to every man; the same is consequent to the time, wherein men live without other security, than what their own strength, and their own invention shall furnish them withal. In such condition, there is no place for industry; because the fruit thereof is uncertain: and consequently no culture of the earth; no navigation, nor use of the commodities that may be imported by sea no commodious building; no instruments of moving, and removing, such things as require much force; no knowledge of the face of the earth; no account of time; no arts, no letters, no society; and which is worst of all, continual fear, and danger of violent death; and the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short.*

cada hombre tenía hacia otros, sino en la miedo mutuo de unos a otros” (E.W.II, 1966, p. 6)¹⁹.

Antes de llegar a esa conclusión, Hobbes señala que el miedo a la opresión hace que el hombre, en busca de su seguridad en el estado de naturaleza, deba anticiparse a los actos violentos de los otros hombres, o deba buscar ayuda en la sociedad²⁰. Anticipación o ayuda mutua serían los mecanismos para obtener seguridad en el estado de naturaleza.

Debe recordarse que en el estado de naturaleza los hombres tienen derecho natural sobre todas las cosas que desean y son iguales en su facultad de poder tenerlas y en su misma esperanza de conseguirlas, incluso a expensas de la vida de otros hombres. Esta condición hace que cada hombre sienta desconfianza de todos los hombres, pues éstos pueden usurpar sus bienes, tratar de sojuzgarlo y hasta asesinarlo. Ante la desconfianza, dice Hobbes, la mejor forma de encontrar protección es a través de la anticipación:

“Y por esta desconfianza de uno con otro, no hay manera tan razonable de que el hombre se asegure a sí mismo, como la anticipación; esto es, por fuerza o por estratagemas, dominar a todas las personas que pueda, hasta que él no vea ningún otro poder tan grande como para ponerlo en peligro: y esto no es más de lo que nuestra propia conservación requiere y es generalmente permitido” (E.W.III, 1966, p. 111)²¹.

Con la anticipación el hombre le apuesta a su propia seguridad. El asunto es que no sólo un hombre se anticipa, sino que todos los hombres tienen derecho a anticiparse y deben hacerlo, pues una actitud defensiva sería insuficiente frente a las ambiciones y a los actos de anticipación de otros hombres.

19 “We must therefore resolve, that the original of all great and lasting societies consisted not in the mutual good will men had towards each other, but in the mutual fear they had of each other”.

20 Esta idea corresponde a un pasaje del Capítulo XI del *Leviathan*: “Fear of oppression, disposeth a man to anticipate, or to seek aid by society: for there is no other way by which a man can secure his life and liberty”. (E.W.III, 1966, p.88).

21 *And from this diffidence of one another, there is no way for any man to secure himself, so reasonable, as anticipation; that is, by force, or wiles, to master the persons of all men he can, so long, till he see no other power great enough to endanger him: and this is no more than his own conservation requireth, and is generally allowed.*

La anticipación es una herramienta que permite obtener seguridad, pero encierra tres contrasentidos. El primero es que brinda seguridad a un hombre vulnerando la seguridad de otros hombres. Esto hace que la seguridad que se provee un hombre signifique un aumento de la inseguridad para otros hombres. En consecuencia, la seguridad individual se traduce en inseguridad colectiva dentro del estado de naturaleza.

El segundo contrasentido es que la anticipación no es segura en sí misma: no es infalible, es vulnerable ante las estrategias de anticipación previstas por los otros hombres. Como se lee en *De Corpore Politico*: “Pero, se asume que por igualdad de fuerza y de otras facultades naturales, que ningún hombre tiene poder suficiente para asegurarse a sí mismo por tiempo largo, y por lo tanto de preservarse a sí mismo, mientras permanezca en el estado de guerra hostil” (E.W.IV, 1966, p. 86)²². Con la anticipación no existe garantía ilimitada de triunfo sobre las amenazas externas y ningún hombre puede tener éxito continuo en cada uno de sus intentos.

No obstante este segundo contrasentido, lo más razonable para el hombre en el estado de naturaleza es actuar bajo estrategias anticipatorias y no meramente defensivas en busca de su seguridad. Esto nos lleva al tercer contrasentido: el hombre en el estado de naturaleza juzga que la anticipación es la estrategia más razonable para mantener su seguridad, pero también juzga que otros hombres razonarán igual que él. Y este dilema, como argumenta Kavka (1992), genera la certeza de la voluntad de pelear de todos, la amenaza constante en el estado de naturaleza y proyecta la guerra hobbesiana de todos contra todos.

Ahora bien, para Kavka, Hobbes no enuncia en su argumento que para que exista un estado universal de guerra, no sólo es suficiente que el hombre crea que la anticipación es la estrategia más razonable sino que es necesario que todos lo crean así, incluso aquellos que no desean pelear por otras razones como la competencia o la gloria. Esto implica que todos los hombres en el estado de naturaleza deben estar dispuestos a pelear y así mismo deben saber de la voluntad de todos a pelear (1992, p. 40).

22 “But since it is supposed by the equality of strength, and other natural faculties of men, that no man is of might sufficient, to assure himself for any long time, of preserving himself thereby, whilst he remaineth in the state of hostility war”.

No obstante, el válido complemento de Kavka al argumento hobbesiano, se podría decir que se encuentra implícito en el concepto de guerra como voluntad de confrontación violenta. Quizás, el valor del análisis de Kavka radica en que es aclaratorio del argumento hobbesiano, en el sentido de que el razonamiento general de todos sobre la anticipación como estrategia más efectiva de seguridad, es el que demuestra la posibilidad de frecuencia de actos de violencia y la consiguiente inseguridad en el estado de naturaleza. Más que la búsqueda de gloria o la competencia entre los hombres, la búsqueda de seguridad a través de la anticipación es la causa de la mayor inseguridad en el estado de naturaleza.

Pero Kavka cree que el argumento hobbesiano sobre la anticipación no es del todo probable. Según su opinión, Hobbes no ofrece una justificación plausible que explique la transición que ocurre entre el sentimiento de temor a la violencia y la decisión a usar la anticipación como la estrategia más razonable (1992, p. 43). En otras palabras, lo que Kavka considera es que Hobbes declaró a la anticipación como la estrategia más razonable para todos, sólo soportándose en el argumento de que como algunos hombres no se satisfacen sólo con su propio poder y realizan actos que van más allá de lo necesario para su seguridad, todos los hombres deben anticiparse, pues manteniendo una simple actitud defensiva no podrían subsistir.

Por otra parte, para Kavka la anticipación como estrategia más razonable tampoco es aceptable porque encierra tres peligros: el primero es que al anticiparse el hombre se expone a la violencia defensiva de los atacados, el segundo es que tomaría a los otros hombres que también utilizan la anticipación, como una amenaza para su seguridad y el tercero es que él mismo se convierte en blanco de otros hombres que desean arrebatarle el poder conseguido con sus actos anticipatorios (1992, p. 43). Dados estos peligros, Kavka considera que quizás sea más efectivo mantener un perfil bajo en el estado de naturaleza, manteniéndose alerta y peleando sólo cuando se le ataca.

Sin embargo, este perfil bajo como la estrategia más razonable, no resuelve los problemas de seguridad en el estado de naturaleza. Pues aunque algunos deseen mejor mantenerse alertas y pelear sólo cuando se les ataca, habrá quienes sí deseen conseguir más poder a través de actos anticipatorios, amenazando la supervivencia de los únicamente defensivos, quienes además se verán obligados a enfrentar con

poco poder el gran poder alcanzado por los que se han anticipado y han tenido éxito con ello en actos anteriores. El bajo perfil no es entonces una estrategia efectiva para obtener seguridad en el estado de naturaleza y ante este panorama, la anticipación sigue siendo la estrategia más razonable.

Se debe ahora hacer una aclaración: en páginas anteriores se había afirmado que en el Capítulo XI del *Leviathan*, Hobbes expuso que para asegurar su vida y su libertad, al hombre no le quedaba más que anticiparse o buscar ayuda en la sociedad (E.W., III, 1966, p. 88). Sin embargo, Hobbes demuestra que la anticipación es una estrategia a la que se recurre por la desconfianza que existe entre los hombres y juzga por ello a la desconfianza como una de las causas que genera la guerra de todos contra todos. Esto significa entonces que la anticipación como tal genera mayor inseguridad y no elimina el temor del hombre a morir violentamente; todo lo contrario: perpetúa la amenaza. Por tanto, Hobbes descarta la anticipación como una estrategia que permite obtener seguridad efectiva para todos los hombres en el estado naturaleza, ni siquiera para un grupo de hombres o para un solo hombre.

Eliminando la anticipación, al hombre no le queda otra opción que asociarse con otros hombres para salir de esta situación de inseguridad y miedo. Esta asociación sería producto del deseo del hombre de salir de esta guerra de todos contra todos.

Ahora bien, la asociación es un producto de la razón, es una estrategia artificial, no una condición natural en los hombres²³, y sólo se logra a través de un pacto o convenio con el cual se busca establecer una coalición defensiva en la cual la seguridad de todos esté garantizada. Hobbes ofrece dos opciones de pactos de coalición defensiva, que en último término se diferencian por la traslación de la dupla: *poder y derechos*, que involucran. El primero sería un pacto o convenio de confianza mutua, en el cual no hay traslación de poder y derechos, sino un compromiso de asistencia defensiva en caso de que alguno de los miembros del pacto se vea amenazado. Y el

23 Ha sido bastante comentada la ruptura que Hobbes establece con Aristóteles al separarse de su tesis de que el hombre es un animal social (*zoon politikon*). Al respecto Lukac de Stier explica: "Para Hobbes, ningún vínculo liga por naturaleza a los hombres. La persecución del bien es absolutamente individual y a la vez es fuente de antagonismo. Sin embargo, la razón movida por las pasiones, calcula un modo artificial de compaginar los intereses de los individuos" (Lukac, 1999, p. 217).

segundo, sería uno en el que hay traslación casi total de poder y derechos. Se trata de un pacto en el cual se establece un poder civil, gobernado por un soberano con poderes indivisibles e ilimitados. Este segundo pacto, tiene una variable que se da cuando se establece un gobierno civil pero con autoridad limitada y/o dividida. Como se sabe, para Hobbes el único pacto que garantiza efectivamente la seguridad es el pacto que funda un soberano absoluto. Se estudiará, en adelante, por qué descarta el primer pacto y la variable del segundo pacto.

El primer pacto relacionado con el compromiso de asistencia defensiva es enunciado por Hobbes en el Capítulo XVII del *Leviathan* cuando habla de los arreglos sociales que se pueden dar entre grupos de personas que se unen en busca de seguridad. Para Hobbes, estos pactos de unión tienen tres problemas básicos que impiden ser garantes de seguridad: el primero se da por el tamaño del grupo, el segundo, por la dispersión de poder y, el tercero, porque estos tipos de pactos no obliga *in foro externo*.

En cuanto al tamaño, para Hobbes la efectividad de las coaliciones de defensa, está dada por el bando que tenga más hombres.

No es la unión de un pequeño número de hombres, lo que puede proveerles seguridad; porque en pequeños números, pequeñas adiciones en un lado o en otro, hacen la ventaja de fuerza tan suficientemente grande como para obtener la victoria, que ofrecen motivos para una invasión. La multitud suficiente para darnos seguridad, no está determinada por un número definido, sino por el enemigo al que tememos: y es suficiente, cuando las intenciones del enemigo no están en un momento tan visible o conspicuo, para determinar la eventualidad de la guerra, o como para que lo mueva a intentarla (E.W., III, 1966, p. 154)²⁴.

Nótese en el párrafo citado que el problema del tamaño de la fuerza se reduce a la capacidad de disuasión que pueda tener esa coalición defensiva. Así, los grupos

24 *Nor is it the joining together of a small number of men, that gives them security; because in small numbers, small additions on the one side or the other, make the advantage of strength so great, as is sufficient to carry the victory; and therefore gives encouragement to an invasion. The multitude sufficient to confide in for our security, is not determined by any certain number, but by comparison with the enemy we fear; and is the sufficient, when the odds of the enemy is not of so visible and conspicuous moment, to determine the event of war, as to move him to attempt.*

pequeños no pueden disuadir los ataques y no logran seguridad para sus miembros. Esto obliga a todos los grupos a aumentar su poder y asegurar la disuasión de sus futuros atacantes. Pero para aumentar su poder, los grupos defensivos deben recurrir a la invasión, con lo cual se estaría volviendo a la violencia anticipatoria, a la inseguridad y al estado de guerra.

Ahora bien, para Hobbes el tamaño influye negativamente en la eficiencia de la coalición defensiva, no sólo por defecto, sino también por exceso. En el *Leviathan* se lee:

“Y una multitud nunca será tan grande; aun cuando sus acciones sean dirigidas de acuerdo con su juicio particular, y apetitos particulares, pues ellos no pueden esperar por tanto ninguna defensa, ni protección, ni contra un enemigo común, ni contra las heridas de unos a otros. Puesto que siendo distraídos en opiniones acerca del mejor uso y aplicación de su fuerza, ellos no ayudan sino que obstaculizan unos a otros; y reducen a nada su fuerza a través de la oposición mutua: por tanto son fácilmente sometidos, no sólo por unos pocos que se ponen de acuerdo, sino también cuando no hay un enemigo común, y ellos hacen la guerra los unos a los otros, por sus intereses particulares” (E.W., III, 1966, p. 155)²⁵.

Para Hobbes, las grandes coaliciones defensivas corren el riesgo de que en ellas se dispersen los intereses y los esfuerzos defensivos. Esto significa dispersión del poder, con lo cual, una gran coalición defensiva puede convertirse incluso más vulnerable que una pequeña coalición, más unida y con poder concentrado. Así un pacto defensivo hecho por un número considerable de hombres tampoco garantiza la seguridad de sus miembros.

Por último, la premisa más decisiva que Hobbes ofrece para rechazar estos pactos de confianza mutua, es que dichos pactos obligan *in foro interno*, en la conciencia de los hombres y no *in foro externo*, a través de la instauración de una ley civil con

25 *And be there never so great a multitude; yet if their actions be directed according to their particular judgments, and particular appetites, they can expect thereby no defence, nor protection, neither against a common enemy, nor against the injuries of one another. For being distracted in opinions concerning the best use and application of their strength, they do not help but hinder one another; and reduce their strength by mutual opposition to nothing: whereby they are easily, not only subdued by a very few that agree together; but also when there is no common enemy, they make war upon each other, for their particular interests.*

fuerza coercitiva. El dictamen que manda a los hombres a cumplir dichos pactos tiene la misma obligatoriedad que tienen las demás leyes de la naturaleza, es decir, ninguna, porque no hay un temor superior que genere la obligación por encima de los intereses particulares de cada hombre²⁶:

Porque las leyes de la naturaleza, como la justicia, la igualdad, la modestia, la piedad, y en suma, tratar a los otros como a nosotros mismos, en sí mismas, sin el terror de algún poder que les haga cumplir, son contrarios a nuestras pasiones naturales, que nos llevan a la parcialidad, el orgullo, la venganza, y otras. Y los contratos, sin la espada, son sólo palabras, y no tienen la fuerza para asegurar al hombre (E.W., III, 1966, p. 153)²⁷.

Esta premisa sobre la *no obligatoriedad* de los pactos es concluyente y suficiente para descartar la posibilidad de que el hombre consiga seguridad sin salirse del estado de naturaleza. Ahora, podría especularse que la no obligatoriedad de los pactos no implica necesariamente el no cumplimiento de los mismos, pues la conveniencia del pacto exhorta a las partes a cumplirlo. El asunto es que en pactos de coaliciones de defensa, una parte debe cumplir primero, arriesgar lo suyo antes que la otra parte, y confiar que en el momento de necesitarlo, la parte ya beneficiada cumplirá y arriesgará lo suyo también. Para Hobbes éstos son pactos que se hacen en vano porque ninguna parte puede confiar en los otros debido al egoísmo natural del hombre. Así lo explica:

Porque aquel que actúa primero, no tiene la seguridad de que el otro actuará después; porque las obligaciones de las palabras son demasiado débiles para contener la ambición del hombre, la avaricia, la ira, y otras pasiones, sin el temor de algún poder coercitivo; el cual no puede suponerse en condición de pura naturaleza, donde todos los hombres son iguales, y jueces de la justicia

26 En efecto, Hobbes nos anuncia como tercera ley de la naturaleza aquella que dicta que los hombres cumplan los pactos que han celebrado. El cumplimiento de esta ley, como de las demás leyes de la naturaleza, permitirían al hombre moderar sus actos en el estado de naturaleza y le brindaría una posibilidad para encontrar seguridad. No obstante, las leyes de naturaleza obligan *in foro interno* y, como nos explica Lukac de Stier: “Así, en el estado de naturaleza, estas reglas son preceptos para las intenciones de los hombres y no para las acciones” (Lukac, 1999, p. 234).

27 *For the laws of nature, as justice, equity, modesty, mercy, and, in sum, doing to others, as we would be done to, of themselves, without the terror of some power, to cause them to be observed, are contrary to our natural passions, that carry us to partiality, pride, revenge, and the like. And covenants, without the sword, are but words, and of no strength to secure a man at all.*

de sus propios temores. Y por lo tanto aquel que actúa primero, lo que hace es traicionarse a sí mismo frente al enemigo, pues no puede escapar, sino defender su vida y medios de vida (E.W.III, 1966, p. 124)²⁸.

Este problema que nos plantea Hobbes es el representado en el juego del *Dilema del Prisionero*, el cual consiste en dos jugadores, quienes, sin conocimiento de las acciones del otro deciden entre cooperar o no cooperar en una situación determinada y esperando con ello obtener una máxima ganancia. Las posibilidades del juego están entre cooperación bilateral entre los jugadores *a* y *b*, no cooperación bilateral entre los jugadores *a* y *b*, cooperación unilateral del jugador *a* y cooperación unilateral del jugador *b*.

Ahora bien, tanto en la cooperación como en la no cooperación bilateral, ambos jugadores ganan lo mismo, pero en las dos jugadas de cooperación unilateral, el que coopera pierde todo y en consecuencia, quien no coopera se hace a la mayor ganancia, pues obtuvo la cooperación de su contraparte sin él poner nada. Si se tiene en cuenta que cada parte no sabe cuál será la jugada de su contraparte, la jugada más racional que hará será no cooperar pues con ella no perderá nada y tiene una posibilidad de ganarlo todo.

Incluso, si el juego constara de varias jugadas en las cuales ir cooperando puede suscitar en la contraparte la continuación de las jugadas cooperativas, al llegarse a la última jugada las partes egoístas pensarán que no cooperar sea más conveniente. Esto porque en la última jugada se juega el último compromiso en el cual una parte tendrá que pagar primero y la otra después, por lo tanto, quien tuviera que pagar primero se arriesgaría a que su contraparte no pague nunca, en consecuencia la última jugada más racional sería no cooperar.

El asunto es que esta última jugada desanimaría la cooperación en la penúltima jugada, y por las mismas razones y del mismo modo la penúltima jugada

28 *For he that performeth first, has no assurance the other will performeth after; because the bonds of words are too weak to bridle men's ambition, avarice, anger, and other passions, without the fear of some coercive power; which in the condition of mere nature, where all men are equal, and judges of the justness of their own fears, cannot possibly be supposed. And therefore he which performeth first, does but betray himself to his enemy to the right, he can never abandon, of defending his life, and means of living.*

desanimaría la antepenúltima jugada y así hasta llegar a la primera jugada. Por lo tanto, no cooperar es siempre, en el *Dilema del Prisionero*, la jugada dominante. Hobbes así lo concibió al enunciar que quien cumple primero un pacto en el estado de naturaleza se entrega en manos de su enemigo.

Es así como la conveniencia de los pactos de confianza mutua tampoco es segura. No quedan entonces más argumentos para considerar los pactos de confianza mutua una forma de obtener seguridad en el estado de naturaleza. En el siguiente capítulo estudiaremos el otro tipo de pacto, con el cual se establece un gobierno civil absoluto, el cual, según Hobbes, es el único que garantiza la seguridad para los hombres. Una vez se hayan examinado los argumentos a su favor, se estudiará por qué Hobbes descarta el establecimiento de un gobierno civil con poderes limitados y/o divididos.

3. El Estado y su noción de seguridad

Ni la anticipación ni los convenios de confianza mutua permiten al hombre salir de su condición de guerra: no generan una situación en la cual puedan sentirse seguros unos con otros. Y esto sucede por dos razones: la primera, porque tanto con la anticipación como con los convenios de confianza mutua el hombre conserva todo su poder y sus derechos y, la segunda, porque en esta condición natural del hombre, no hay leyes que dictaminen lo bueno y lo malo ni espada que las haga cumplir.

Según Hobbes, para alcanzar seguridad y paz, algo más debe ser hecho por los hombres y esto es asociarse a través de un *pacto de unión* mucho más fuerte que los meros convenios de ayuda mutua: un pacto en el cual los hombres sometan sus voluntades y confieran todo su poder y toda su fuerza individual a un solo poder común, soberano, el cual en adelante se llamará Estado y que tendrá para sí todos los medios y todas las fuerzas particulares de los hombres asociados, para lograr la paz y seguridad de todos. Así se lee en el *Leviathan*:

La única manera de erigir tal poder común, como debe ser para poder defenderlos de la invasión de los extranjeros y las heridas de unos a otros, y por lo tanto para asegurarlos de tal modo, que por su propio trabajo y los frutos de la tierra, ellos puedan nutrirse a sí mismos y vivir felizmente; es,

conferir todo su poder y fuerza a un hombre, o a una asamblea de hombres, que pueda reducir todas sus voluntades, por pluralidad de voces, a una voluntad (E.W.III, 1966, p. 157)²⁹.

El cimiento de la seguridad está en el compromiso que cada hombre adquiere con cada hombre de conferir todo su poder y su fuerza a un solo hombre. Ésta es la esencia del pacto social hobbesiano, un pacto hecho entre una multitud de hombres para crear una persona artificial que está por fuera del pacto y que va a gobernar los actos de la multitud pactante con la reunión de todo el poder y las fuerzas particulares. Para Hobbes en la mecánica de este pacto está la clave de la garantía de la seguridad.

Como se ha estudiado, el derecho que los hombres tienen en igualdad de condiciones de usar su propio poder para sus propios fines es la causa principal de la inseguridad en el estado de naturaleza. Por consiguiente algo hay que hacer con tanto poder particular contrapuesto. La respuesta de Hobbes es que todos los poderes particulares sean conferidos a un solo poder común.

¿Pero, cómo se confiere materialmente ese poder y esa fuerza particular a un solo hombre? En sus primeras obras, Hobbes expone que este acto sucede a través de la transferencia. Así lo explica en el *De Cive*:

Tal poder y derecho de mando, consiste en que cada ciudadano haya entregado toda su fuerza y su poder a ese hombre o consejo; el cual para llevarse a cabo, puesto que ningún hombre puede transferir su poder de manera natural, demanda que cada uno ceda su derecho de resistencia. Cada ciudadano, así como toda persona civil subordinada, es llamada un súbdito de aquél que tiene el mando principal. (E.W.II, 1966, p. 70)³⁰.

29 *The only way to erect such a common power, as may be able to defend them from the invasion of foreigners, and the injuries of one another, and thereby to secure them in such sort, as that by their own industry, and by the fruits of the earth, they may nourish themselves and live contentedly; is, to confer all their power and strength upon one man, or upon one assembly of men, that may reduce all their wills, by plurality of voices, unto one will.*

30 *Which power and right of commanding, consist in this, that each citizen hath conveyed all his strength and power to that man or council; which to have done, because no man can transfer his power in a natural manner, is nothing else than to have parted with his right of resisting.*

Como se lee, la transferencia de poder y de fuerza para Hobbes se da cuando el hombre depone su derecho de resistencia. Y esto significa no resistirse al soberano a quien le ha sido transferido la fuerza y el poder. No obstante esa *no resistencia* no es aplicable cuando se trata de uno mismo, pues en este caso se estaría renunciando al derecho de defenderse a sí mismo, derecho que va en contra de la autoconservación, que es la finalidad misma del pacto y del Estado.

Hobbes encuentra entonces una inconsistencia en la transferencia de derechos que debilita las garantías de seguridad en el Estado, por lo cual en el *Leviathan* el filósofo inglés replantea toda su teoría del pacto social, al sustituir la transferencia de derechos por la autorización y representación (Lukac, 1999, p. 253). Obsérvese en dónde radica dicha inconsistencia.

De acuerdo con lo estudiado, una multitud de hombres decide transferir su poder a un soberano a través de la renuncia a su derecho de resistencia. Con ello dicha multitud se somete a la voluntad de aquel soberano. El asunto es que si la transferencia se limita a la no resistencia, no significa entonces obediencia y Hobbes necesita que la obediencia resulte del pacto y no por fuera de él, de forma tal que por el pacto el soberano haya obtenido el derecho de ser obedecido por sus súbditos. De lo contrario, el poder político del soberano sobrepasaría la transferencia de derechos pactada por los hombres. Así lo explica Zarka:

Si no resistirse significa no poner obstáculos a los derechos del soberano, no vemos en nombre de qué la obligación de no resistirse podría fundamentar una obligación positiva de obedecer. El pacto de sumisión no confiere pues, ningún derecho de obligar a actuar (...) Entre no resistirse a la aplicación de una ley y cumplir lo que la ley ordena hay una laguna jurídica imposible de llenar (1997, p. 222).

Pero no sólo se trata de una laguna jurídica. La paz y la seguridad no están garantizadas en una sociedad donde no existe una obligación positiva a obedecer y sin ella no hay legitimidad ni para la ley que impone el orden ni para el castigo que lo avala.

En el *Leviathan* Hobbes cambia la transferencia por la autorización. Así lo expresa cuando recrea al hombre en el momento de hacer el pacto: “Yo autorizo y cedo el derecho de gobernarme a mí mismo, a este hombre, o a esta asamblea

de hombres, bajo esta condición: que tu cedas tu derecho a él, y autorices todas sus acciones de igual manera” (E.W.III, 1966, p. 158)³¹.

El pacto por medio de la autorización le permite a Hobbes establecer una estructura con la cual se crea una persona jurídica que *representa* los derechos de los pactantes y que garantizará la ejecución del contrato acordado entre ellos. Con la autorización todos los poderes que investirán al Estado tendrán un origen en el derecho.

La representación implica un traslado del derecho: desde el momento en que se establece el pacto a través de la autorización, el representante actúa en nombre del representado, la autorización da autoridad al representante para usar el derecho. Como explica Zarka (1997), el pacto por el cual el representado autoriza al representante a actuar en su nombre es una *licencia o mandato*. En consecuencia, lo que en adelante haga el representante obliga al representado, pues las acciones que ejecuta el representante deben ser entendidas como hechas por el mismo representado.

Obsérvese cómo la teoría de la representación es cardinal en el sistema hobbesiano que pretende crear una situación de paz y seguridad para los hombres. En primer lugar, la teoría de la representación garantiza que los actos del representante o soberano no tengan otro objetivo que el que motivó a los hombres a hacer el pacto, esto es salir de la angustiada situación de guerra de todos contra todos. En segundo lugar, la teoría de la representación crea un derecho civil que emana de los representados pero que es administrado por el soberano y que vuelve a ellos en forma de deberes u obligaciones en procura de la seguridad. Y en tercer lugar, con la teoría de la representación, el representado conserva para sí el derecho sobre sí mismo, pues éste es un derecho inalienable, elemento primario de la seguridad.

Una vez constituido el Estado éste conservará para sí todo el poder y derecho de todos los hombres y actuará con ese poder en nombre de ellos mismos con el único fin de garantizar su seguridad, pero teniendo en cuenta que, no obstante haber autorizado todo su poder y derecho, cada hombre conservará el poder y derecho sobre sí mismo. De acuerdo con este argumento, Hobbes define al Estado

31 “I authorise and give up my right of governing myself, to this man, or to this assembly of men, on this condition, that thou give up thy right to him, and authorize all his actions in like manner”.

en el *Leviathan* en los siguientes términos: “Una persona, de cuyos actos una gran multitud, por convenio mutuo de unos con otros, ha hecho a cada uno el autor, con el fin de que él pueda usar la fuerza y los medios de ellos, así como él piense lo que es aconsejable, para la paz y la defensa común” (E.W.III, 1966, p.158)³².

Al analizar el sistema argumentativo hobbesiano se hace evidente que el problema de la seguridad en el estado de naturaleza radica en que no hay límites para el poder individual. El derecho natural que conserva cada hombre sobre todas las cosas es fuente de todo su poder y esto es igual para todos los hombres. Así que la única forma de obtener seguridad es a través de la única estrategia con la cual los hombres confieren su poder a un hombre artificial que en adelante regentará el poder de todos los hombres y en nombre de cada uno. Esta estrategia es la del pacto social en el cual se establece un gobierno civil cuya característica fundamental es que posee un poder soberano.

En efecto, al ser conferido todo el poder y todo el derecho de los hombres particulares a un solo hombre artificial, éste detentará un poder soberano: un poder supremo que se constituye de la suma de todos los poderes particulares. En el sistema hobbesiano, si los hombres conservan su poder, más allá del que tienen sobre ellos mismos no se podrá salir del Estado de naturaleza. La soberanía para Hobbes es la esencia del Estado, con la cual puede garantizar la seguridad a cada individuo. Y es por ello también que el poder soberano deberá ser indivisible, irrevocable y absoluto.

Para Hobbes, el problema fundamental de la inseguridad en el estado de naturaleza está en el dominio del poder de todos los hombres. Y por lo tanto, cuando se instituye un único poder que gobierna a todos, este no puede dividirse. Si otro u otros agentes detentan también el poder, más allá del poder que tienen sobre sí mismos, el Estado se disgregaría y se volvería al estado de guerra.

El poder tampoco puede ser revocable. La irrevocabilidad del poder soberano parte de la misma mecánica del pacto social, en la cual, una multitud de hombres, individualmente autorizan a un tercero a usar el poder que le han conferido. Esta

32 “One person, of whose acts a great multitude, by mutual covenants one with another, have made themselves every one the author, to the end he may use the strength and means of them all, as he shall think expedient, for their peace and common defence”.

autorización, no obstante se da si es coreada por cada hombre, por lo tanto, el pacto obliga a cada hombre individualmente con cada hombre y obliga también a cada hombre con el soberano, quien no pactó pero a quien autorizaron para gobernarlos.

Ahora bien, una vez que se firma el pacto, se instituye el Estado y desde ese mismo momento, gobierna e instituye el derecho de ley. Con lo cual pasa a ser una trasgresión de la ley no cumplir con los pactos firmados. Es por ello que el soberano pasa a ser irrevocable y si uno de los firmantes del pacto quisiese revocarlo estaría incumpliendo el pacto.

El problema para Hobbes es que el poder vuelva a las manos de los hombres. En ese momento no hay posibilidad de garantizar la seguridad y se regresaría el estado de guerra. Por esta misma razón el filósofo inglés argumenta que la soberanía debe ser absoluta, es decir sin límite de poder. Al ser conferido por todos los súbditos, el soberano detenta todo el poder, y esto no es más que estar por fuera de las leyes que él mismo dicta y hace cumplir (E.W.III, 1966, p. 312).

No obstante, aunque Hobbes defiende el poder absoluto, en su sistema argumentativo contractualista se hallan dos premisas anti-absolutistas. La primera es que el soberano está obligado y por tanto *limitado* a cumplir con el objetivo por el cual fue realizado el pacto: garantizar la paz y la seguridad. Pero para ello, tiene todos los poderes conferidos, trasladados a él por sus súbditos. Además, cada uno de los súbditos conserva para sí un solo derecho: el que tiene sobre sí mismo, por lo cual la traslación de poderes no es total, aunque sí casi total (Lukac, 1999, p. 274)

A fin de salir del estado de guerra de todos contra todos, a fin de garantizar la seguridad de cada individuo, Hobbes argumenta que la única posibilidad que existe para el hombre es la de asociarse con otros hombres y pactar con ellos una traslación y autorización de todos sus derechos y poderes sobre todas las cosas (excepto el derecho sobre sí mismos) a un hombre artificial por fuera del pacto quien en adelante detendrá el poder de todos en un solo poder soberano, irrevocable e indivisible, con el cual podrá garantizar la paz y la seguridad de todos.

Y, en consecuencia con esta línea argumentativa con la cual se justifica la institución de un solo poder soberano, irrevocable e indivisible, Hobbes descarta la

viabilidad de un Estado con poderes limitados y divididos. En el sistema hobbesiano, limitar y dividir el poder significa que otros agentes en el Estado tengan también poder y, si existen dos o más poderes, uno de ellos querrá siempre sojuzgar al otro, pues la naturaleza de todo poder es ser superior. Es por ello que siempre que coexistan dos o más poderes existe peligro de volver a la condición de guerra de todos contra todos.

Conforme con Hobbes, dado que la formación de un gobierno con poderes limitados y divididos no garantizaría una salida real del estado de naturaleza, los hombres, en el momento de hacer el pacto escogerían trasladar todo su poder a un solo poder común y soberano. Según nos explica Kavka, la teoría del contrato hipotético de Hobbes se reduce a escoger entre la soberanía absoluta o la guerra de todos contra todos. Los hombres escogerían entonces la soberanía absoluta como el mal menor. Para Kavka en dicha teoría contractual existe una concepción muy estrecha de lo que constituye una sociedad civil, como única posible a través de la instauración de un poder soberano; y una concepción muy amplia de lo que constituye la anarquía, a la cual se llega una vez que el poder se haya salido de las manos del soberano (Kavka, 1992, p. 42).

Según Kavka no son suficientemente aceptables los argumentos que Hobbes da para legitimar sólo al poder soberano como el único capaz de garantizar la seguridad de cada uno de los individuos. Para él se trata de una posición extrema, aunque reconoce que debe haber alguna concentración de poder en el Estado para que exista la autoridad sobre los ciudadanos. Esta posición extrema estaría aparentemente basada en la visión de Hobbes sobre la guerra civil inglesa y la describe, en su teoría política, como un hecho profundo y resistente de las sociedades humanas.

Adicionalmente, Kavka nos dice que Hobbes desestima los riesgos que puede generar una soberanía absoluta para la seguridad individual, como los que puede traer la declaración no justificada de una guerra con otra nación, la pérdida de las libertades individuales, los abusos de poder o las luchas internas que pueden darse entre facciones de ciudadanos que están en contra del hombre soberano que ha sido investido con el poder absoluto.

No obstante, aunque estas conclusiones son plausibles a la luz de la historia política, no lo son a la luz del sistema teórico hobbesiano. Esto es porque el poder

político en Hobbes es resultado de un contrato. Y aunque el soberano no pacta en dicho contrato, el poder absoluto que obtiene no le pertenece en sentido estricto. El soberano es el ejecutor del poder de los individuos, quienes por contrato han autorizado al soberano a representarlos. Además, en esta teoría contractualista, la autorización obliga al no pactante, o sea al soberano, a cumplir con la función que justificó el pacto con el cual fue creado: garantizar la paz y la seguridad.

Hobbes es claro al decir que aunque el soberano está por fuera de la ley y su poder no tiene límites, sí está *obligado* por *ley de la naturaleza* a procurar la seguridad del pueblo. Así lo anuncia en el capítulo XXX del *Leviathan*, referente a la función del representante soberano:

El deber del soberano, sea un monarca o una asamblea, puesto que a él le fue confiado el poder soberano, consiste finalmente en procurar la seguridad del pueblo; a la cual él está obligado por la ley de la naturaleza, y a rendir cuentas a Dios, el autor de tal ley, y nada más que a Él. Pero, por seguridad aquí no se entiende una mera preservación de la vida, sino también de todas las otras necesidades de la misma, que cada hombre por trabajo legal, sin peligro, o daño a la comunidad, adquiere para sí mismo. (E.W.III, 1966, p. 322)³³.

El párrafo anterior es concluyente para entender la noción de seguridad en el *Leviathan* de Thomas Hobbes. Al buscar un mecanismo con el cual garantizar la seguridad de los hombres, el filósofo inglés construye una teoría política que da vida a un dios mortal, obligado a procurar la vida de la obra máxima de la naturaleza: el hombre.

Una vez instituido el poder soberano, la seguridad para Hobbes va más allá de la mera supervivencia, como sucedía en el estado de naturaleza. La seguridad en el Estado significa el establecimiento de un orden jurídico e institucional que protege a los súbditos y que actúa como marco para sus acciones:

33 *The office of the sovereign, be it a monarch or an assembly, consisteth in the end, for which he was trusted with the sovereign power, namely the procuration of the safety of the people; to which he is obliged by the law of nature, and to render an account thereof to God, the author of that law, and to none but him. But, by safety here, is not meant a bare preservation, but also all other contentments of life, which every man by lawful industry, without danger, or hurt to the commonwealth, shall acquire to himself.*

Y esto se logra, no por un cuidado especial sobre los individuos, más allá de protegerlos de las daños, cuando ellos se quejen; sino por una providencia general, contenida en la instrucción pública, por doctrina y ejemplo; y en el ejercicio y la ejecución de leyes justas, a las cuales personas individuales pueden solicitar en sus propios casos (E.W.III, 1966, p. 322)³⁴.

La obligación del soberano de garantizar la seguridad de sus súbditos lo convierte en único juez que estipula lo que es necesario para la paz y la defensa. Por tanto, el soberano además de conservar el derecho absoluto sobre el poder, irrevocable e indivisible, conserva el derecho absoluto de establecer las reglas con las cuales los súbditos deberán guiar sus actos y de castigar y premiar el cumplimiento o no de las mismas.

Finalmente, se puede inferir que así como el temor es la causa de la inseguridad en el estado de naturaleza, en el *Leviathan* es la causa de la seguridad. Porque en el sistema hobbesiano, el poder es la fuente del temor y quien tenga el poder deberá ser temido. El asunto es que el poder en el Estado no va en contra de la seguridad del ciudadano sino que genera la obediencia. En efecto, dentro del sistema hobbesiano, la esencia de la seguridad se encuentra en la mutua relación entre protección y obediencia (E.W.III, 1966, p. 713) y en ella se encuentra la esencia del pacto social y la esencia del poder político.

Hobbes construyó toda su teoría sobre el Estado basándose en una primera premisa: el miedo del hombre de morir de forma violenta. Quizás uno de los aportes más contundentes de la obra hobbesiana es su concepción antropológica del poder como derecho natural de los hombres, causa de la anarquía y justificación del Estado. La seguridad o inseguridad para Hobbes está en el grado de dispersión o concentración del poder. Mientras más disperso se encuentre, más inseguridad hay. En consecuencia, mientras más concentrado esté el poder, esto es en el Estado soberano y absoluto, mayor garantía de seguridad habrá.

Más allá de las imperfecciones teóricas que los estudiosos del filósofo inglés

34 *And this is intended should be done, not by care applied to individuals, further than their protection from injuries, when they shall complain; but by a general providence, contained in public instruction, both of doctrine, and example; and in the making and executing of good laws, to which individual persons may apply their own cases.*

han encontrado en toda su obra, no cabe duda que, luego de leer sus argumentos que una justificación probable del Estado como aquél no sólo responsable de la seguridad física de los ciudadanos sino de todo el orden social que les permite poseer una vida libre de amenazas.

Bibliografía

- Bobbio, N. (1995). *Thomas Hobbes*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cruz, P. A. (1992). *La sociedad como artificio: El pensamiento político de Hobbes*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra EUNSA.
- Lukac de Stier L. M. (1999). *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina.
- Hernández, J. (2002). *El retrato de un dios mortal: Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*. Barcelona: Ántropos.
- Hobbes, T. (1966). *The English Works of Thomas Hobbes*. W. Molesworth (Ed), Vol. II, III y IV, London, 1839-1845. Aalen: Scientia Verlag (reimpresión).
- Hobbes, T. (2001). *Leviatán o La Materia, Forma y Poder de un Estado Eclesiástico y Civil*. Carlos Mellizo (Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Kavka, G. S. (1992). "Hobbes's War of All against All". En P. King. (ed.), *Thomas Hobbes, Critical Assessments*, Vol. III. London: Routledge.
- Lukac de Stier, M. (1999). *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina.
- Morgan, G. (1992). "Hobbes and the Right of Self-defense". En P. King. (ed.), *Thomas Hobbes, Critical Assessments*, (Vol. III). London: Routledge.
- Polin, R. (1992). "La force et son emploi dans la politique de Hobbes". En P. King. (ed.), *Thomas Hobbes, Critical Assessments*, (Vol. III). London: Routledge.
- Zarka, Y. (1997). *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Barcelona: Editorial Herder.