

Harrington y Hobbes: entre filosofía política y ciencia política^{**}

Alejandro J. Molina M^{*}

Resumen

En el siguiente artículo discutiremos la metodología y exposición de argumentos para prescribir una teoría de la mejor forma de gobierno expuesta por dos insignes pensadores de la política como lo fueron James Harrington y Thomas Hobbes. Luego, contrastaremos el desarrollo teórico de ambos autores bajo las concepciones de filosofía política y ciencia política expuestas por Giovanni Sartori y Norberto Bobbio. Concluiremos con una crítica a un prejuicio asentado en algunos círculos académicos de las ciencias políticas.

Palabras clave: filosofía política, ciencia política, forma de gobierno, prescripción.

Harrington and Hobbes: between political philosophy and political science

Abstract

In the following article we will discuss the methodology and presentation of arguments to prescribe a theory of better governance exposed by two eminent thinkers of politics as they were James Harrington and Thomas Hobbes. Then, we contrast the theoretical development of both authors under the conceptions of political philosophy and political science exposed by Giovanni Sartori and Norberto Bobbio. We conclude with a critique of a seated prejudice in some academic circles of political science.

Keywords: Political Philosophy, Political Science, Form Of Governance, Prescription.

^{**} El siguiente artículo fue desarrollado como nuestro trabajo final de la Cátedra Modelos Políticos impartida por el Profesor Jesús Ojeda, en el curso de nuestra Maestría en Filosofía, mención Ciencias Humanas, perteneciente al Instituto de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela.

^{*}Universidad Central de Venezuela.

Artículo recibido 15 de febrero de 2016 – Arbitrado 10 de julio de 2016

A modo de introducción

Breve Reseña de los Orígenes del Republicanismo

A manera de introducción deseamos realizar una muy breve reseña del inicio del republicanismo antiguo. Luego veremos los postulados de Thomas Hobbes y de James Harrington sobre la prescripción de sus formas de gobierno fundamentadas en la investigación que ambos realizaron para sustentar sus teorías sobre cómo era el hombre en sus momentos históricos. Finalmente veremos cómo ambos autores, a pesar de su lejanía ideológica, desarrollan metodologías de investigación y fundamentación de los fenómenos políticos, de cierta manera muy similares, para poder dar una postura propia sobre las calificaciones dogmáticas sobre lo que es ciencia o no en la actualidad.

El significado clásico de República, según Bobbio y Viroli¹ (2002), es el de Cicerón. El desarrollo del término República y su posterior evolución hacia una determinada forma de gobierno o Estado, dependiendo cómo se le defina, se origina propiamente en Roma.² Una de las cuestiones que Cicerón desea dejar sentado es que una república debe estar conformada por ciudadanos patrióticos o virtuosos, políticamente hablando, para que dicho sistema político pueda sostenerse en el tiempo. Esta virtud política, o patriotismo, va a estar claramente definida como la búsqueda del bien común, es decir, lo que más conviene a la comunidad, pero por medio del gobierno de la ciudad. Todo hombre libre debía participar en las decisiones y acciones políticas de su comunidad. Estos eran los ciudadanos virtuosos que necesitaba la república “romana” para su existencia y perdurabilidad en el tiempo.³

En una República el patriotismo debe ser el sentimiento prioritario por encima de todo, incluso debe primar sobre el sentimiento de amor para con los mismos padres: “Así como son más los beneficios de la patria, y es ésta más antigua que un progenitor particular, así se debe más gratitud a ella que a un padre...”⁴ Por otra parte menciona que la patria es en definitiva una

¹Bobbio, N. y Viroli, M. (2002). *Diálogo en torno a la República*. Barcelona: Tusquets Editores.

²De hecho, podemos observar que el término no ha sufrido grandes cambios desde una perspectiva semántica, con el paso de los siglos. Por lo menos, en castellano y en inglés, la variación ha sido poco relevante: de Res Publica (latín) a República (castellano), Republic (inglés), Republik (alemán) y République (francés), lo cual puede ser un indicio de la fortuna del término latino en la historia del pensamiento político occidental.

³Cicerón, M. (2000). *Sobre la República*. (I 2, p. 32). Madrid: Biblioteca Básica Gredos. Precisamente esta es la idea que fundamenta la concepción de la virtud política del ciudadano, idea que luego será retomada con mucha fuerza en el siglo XVIII por Montesquieu, y muy especialmente por Rousseau: la activa participación de los ciudadanos en los asuntos públicos. En nuestro país Bolívar adoptará totalmente esta característica del republicanismo antiguo.

⁴Cicerón... ob. cit., I1, p. 29.

madre más porque nos imparte educación y en ese sentido se debe ser agradecido con ella y darle lo que ella necesita de todos sus hijos, los cuales son, a fin de cuentas, los ciudadanos que la integran. En este orden de ideas, cada ciudadano debería dar todo por su patria, incluso por encima de su propia familia y de su propia individualidad.⁵ Y tan sólo lo que a esa patria le pudiese sobrar, es lo que van a disfrutar particularmente todos los ciudadanos.⁶ Cicerón considera la acción política, es decir, una acción colectiva, como algo cercano incluso a la divinidad porque es lo que genera más felicidad para la mayor cantidad de personas.⁷ Aunque Cicerón critica la vida contemplativa o teórica expresa finalmente que la acción más patriótica y virtuosa es aquella que logra un equilibrio entre la vida contemplativa y la vida de la práctica política, es decir, la vida colectiva o la vida activa públicamente hablando.

Ahora bien, el surgimiento del *republicanismo moderno* sobre el que James Harrington erige su modelo de República, se produjo entre los siglos XIV y XVI, en las Repúblicas libres de Italia. Este republicanismo, según Viroli⁸ (1999), sirvió de fundamento a las teorías republicanas y movimientos políticos republicanos, que se desarrollaron después del siglo XVI en Gran Bretaña, Francia, los Estados Unidos y los Países Bajos. Aunque algunos autores como Francesco Guicciardini, sostienen que la libertad, tan exaltada en las repúblicas italianas por sus defensores, no era más que “camuflaje y justificación”.

Pero, a pesar de las diversas aproximaciones que se tengan de las repúblicas italianas y su forma de gobierno, el hecho es que ellas experimentaron un avance importante en la descentralización del poder político al eliminar algunas barreras a la población en el ámbito de la práctica política; un ejemplo de este avance fue la reversión de la tendencia monopolizadora del poder político por parte de las familias italianas acomodadas al surgir los consejos legislativos, cuyos ciudadanos eran considerados representantes gubernamentales, según nos informa Viroli (1999)⁹.

El principio rector de los gobiernos republicanos, era la ciudad, quedando este muy bien expuesto por Mario Ascheri en un escrito que data entre los años 1237-1355: “There was no lord

⁵“...el ‘dulce et decorum est pro patria mori’, constituye uno de los más conocidos principios de la austera y antigua virtud cívica republicana...” Rivera García, Antonio. (2006). “El republicanismo de Cicerón: retórica, constitución mixta y ley natural en De Republica”. *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, Universidad de Alicante, N° 29, 372.

⁶Cicerón... ob. cit., I 4, p. 37.

⁷Ibíd., I 7, p. 39.

⁸Viroli, M.(1999).*Republicanism*. Nueva Jersey (EEUU): Hill and Wang.

⁹Viroli, ob. cit.

to be served, because the citizenry alone stood at the center of the interest of the ruler”.¹⁰ Muchas de las prácticas que hoy concebimos como democráticas, eran prácticas cotidianas de las repúblicas italianas libres, digamos, mecanismos de rendición de cuentas horizontal y vertical que asegurarían un ejercicio más transparente del poder. Tómese en consideración el siguiente pasaje que Viroli (1999) nos ofrece:

“At the end of their terms in office, in fact the magistrates were investigated by special commissions with real substantial powers o review. In Siena there also existed a *Maggior Sindaco*, or great syndic, whose task it was to ensure that public deliberations were conducted in full respect of the procedures defined by the statutes”¹¹

Aparte de estos mecanismos de salvaguardia de las libertades de los ciudadanos del poder político, estas repúblicas a diferencia de Atenas y Romas, lograron desarrollar un aparato productivo sin mano de obra esclava, permitiéndose una reconciliación entre las libertades individuales y la búsqueda de la prosperidad económica, tal vez uno de los mayores logros del republicanismo moderno. También cabe resaltar el gobierno mixto de estas repúblicas italianas ya que les permitió la unión de los aspectos positivos de la monarquía, aristocracia y democracia popular al permitir e incentivar la participación de sus ciudadanos en los asuntos públicos. Esto fue, lo que se ha denominado dentro de la tradición republicana como, el gobierno mixto.

La extensión y relevancia de cada componente del gobierno mixto varió de acuerdo a la república donde se desarrollase. Sin embargo, después de este período de oro del republicanismo italiano, con la caída de la última república florentina en 1530, comenzó una era en la que la forma de Estado imperante fue la Monarquía. Se perdieron muchas de las prácticas republicanas las cuales sólo fueron rescatadas de nuevo a finales del siglo XVIII y que hoy se encuentran en pleno auge, aunque sea como una corrección del liberalismo.

¹⁰ *Ibíd.*

¹¹ “De hecho, al final de su mandato en el cargo, los magistrados eran investigados por comisiones especiales con poderes sustanciales o poderes reales de revisión. En Siena también existía un *Maggior Sindaco* o Gran Síndico, cuya misión era asegurarse de que las deliberaciones públicas se llevaran a cabo con pleno respeto de los procedimientos establecidos por las leyes”. Viroli, *ob. cit.*, p. 25.

La República a la manera de Harrington.

La prescripción del gobierno republicano

En la Introducción de su obra más importante, la República de Océana, James Harrington expresa que Océana¹² ha tenido mucho más éxito que Francia en el sentido de lograr un gobierno menos centralizado porque la mayoría de su población, el “pueblo medio”¹³, son buenos soldados. En este sentido, Harrington expresa una primera aproximación al concepto de República: la idea actual del “pueblo en armas”, es decir, “...allí donde el poseedor del arado maneje también la espada, sabrá usarla en defensa de su propiedad...”¹⁴. Y, anteriormente, Harrington ha expresado también que “...la labranza, que produce buenos soldados, produce buena república.”¹⁵

El rasgo característico que queremos destacar en este aspecto es que Harrington fundamenta la composición humana de la República en la clase de los pequeños propietarios de tierras porque siempre los hombres que poseen bienes materiales asentados en un determinado territorio tendrán mucho que perder en caso de guerras o invasiones. En cambio, una persona que no tiene ninguna propiedad, es presa fácil de aquel que quiera comprar su conciencia porque no tiene nada que defender, no posee un elemento que lo arraigue a algún sitio, a alguna institucionalidad, a alguna autoridad. Es esta la idea que será también cara a muchos gobiernos republicanos: la idea de las milicias, más allá de un ejército regular profesional. La República ideal de Harrington será una especie de República militar y de propietarios de tierras de labranza.

En segundo lugar, otra característica resaltante de la república harringtoniana es la definición de los buenos gobiernos y los malos gobiernos. Define que el buen gobierno es aquel que se identifica con la *prudencia antigua*:

...arte por el cual una sociedad civil de hombres viene a ser instituida y preservada sobre fundamentos de interés comunes; o (para seguir a Aristóteles y Tito Livio) es el imperio de las leyes y no el de los hombres.¹⁶

¹²Al hablar de Océana, Harrington hace referencia a Inglaterra.

¹³Harrington, J. (1656/1987). *La república de Oceana*. (p. 45). México: Fondo de Cultura Económica.

¹⁴Ibíd., p. 46.

¹⁵Ibíd.

¹⁶Harrington, ob. cit., p. 49.

Es decir, Harrington identifica que los buenos principios para ejercer el poder político son aquellos que se teorizaron en la antigüedad sobre el gobierno que debe funcionar por medio del estricto apego a las leyes, ya que estas formas de gobierno estarían regidas por un principio racional que limitaría ampliamente el ejercicio arbitrario del poder político. Esta sería una forma de gobierno de derecho, una forma de gobierno que se rige por el interés de la colectividad y no por intereses de partido o particulares.

Por el contrario el mal gobierno, para Harrington, es aquel que se identifica con la *prudencia moderna*:

...es un arte por el cual algunos hombres, o unos cuantos, tienen sometida a la ciudad o nación y la rigen de acuerdo con sus intereses privados; lo cual, puesto que las leyes en casos tales son hechas según el interés de un hombre o de unas cuantas familias, puede afirmarse que es el imperio de los hombres y no de las leyes.¹⁷

Harrington define finalmente que el mal gobierno es aquel que se rige por medio de las pasiones del gobernante o del grupúsculo que ejerce el poder político, es decir, el gobierno es ejercido por el puro y simple interés particular del gobernante o del grupúsculo. Vistos estos términos, con lo que respecta a los buenos y malos gobiernos, Harrington prefiere las virtudes de los gobiernos antiguos. Considera que en la modernidad la mayoría de los gobernantes ejercen su poder arbitrariamente para poder colmar sus intereses particulares, los cuales nunca de identificarían con el bien común, asociado al buen gobierno.

Luego, el autor británico define el *Equilibrio de tierras o balanza de dominios*. Esto sería la proporción en la cual está distribuida la titularidad de las tierras entre los propietarios. La mayor proporcionalidad de la tenencia de las tierras es lo que indicaría la forma de gobierno que debe ser establecida en una nación. He aquí tal vez, hasta donde han podido abarcar nuestras investigaciones, el aporte más original de la concepción política de Harrington. La forma de gobierno se originaría a partir de la distribución de la propiedad de las tierras. Y, desde esta perspectiva sin perder de vista la tradicional definición de las formas de gobierno de Aristóteles, Harrington redefine las formas de gobierno de la siguiente forma:

¹⁷Harrington, ob. cit., pp. 49-50.

- *Monarquía absoluta*: la gran mayoría de la proporcionalidad de la tenencia de la tierra está en manos de uno solo. Si la fuerza interviene para colocar un gobierno de esta categoría entonces será un gobierno *tiránico*.
- *Monarquía mixta o equilibrio gótico*: es cuando la mayoría de la proporcionalidad de la posesión de la tierra está en un grupo de personas (nobleza o clero, o ambos). Si la fuerza interviene para colocar un gobierno de esta categoría entonces será un gobierno *oligárquico*.
- *República*: es cuando la mayoría de la proporcionalidad de la posesión de las tierras está en manos de la mayoría de la población. Si la fuerza interviene para colocar un gobierno de esta categoría entonces se originará una *anarquía*.¹⁸

La sociedad es reflejo del hombre

Harrington nos refiere ahora sobre los principios de razón, virtud y libertad en relación con el alma humana y el gobierno político de las naciones o ciudades. En primer lugar, Harrington divide el *alma humana* entre *pasionalidad* y *racionalidad*. Para él, la *racionalidad* es “virtuosa”, conlleva a la “felicidad” y a la “libertad individual”, lo cual reflejaría ampliamente la *soberanía de la razón*. Sin embargo, esta libertad individual no debe entenderse en sentido de la prevalencia de los intereses particulares sobre los colectivos, sino todo lo contrario como ya expondremos en breve. En este orden de ideas, las *pasiones* hacen esclavos a los hombres. Así, las acciones virtuosas o racionales generarían *honor* y *autoridad* para el que las realiza.¹⁹

Luego, Harrington identifica estas cualidades humanas con instituciones políticas de la siguiente forma. Para él, un *gobierno* es el alma de la nación o de la ciudad. En una buena República la razón se expresaría por medio de las decisiones tomadas por consenso. Estas decisiones serían las que establecen las leyes en virtud de que lo sancionado legalmente sería el ejercicio de la voluntad soberana en la expresión consensual de los propietarios de tierras. Y esas decisiones quedarían legitimadas por medio del derecho o por medio de las leyes que establecen el consenso. De esta manera, el derecho sería entonces virtud. Y, por tanto, un gobierno adquiriría *autoridad*, precisamente por ser un *gobierno racional* y *virtuoso*, o lo que sería lo mismo, un *gobierno de leyes*.

¹⁸Harrington, ob. cit., pp. 51-53.

¹⁹Ibíd., p. 60.

En este sentido, la *libertad del individuo* sería absolutamente coincidente con la *libertad republicana*. Es decir, la libertad del propietario de decidir sobre los asuntos públicos, reglamentado sobre unas leyes establecidas previamente, expresaría de manera legal, por ende racional y virtuosa, la idea del *bien colectivo* o del *interés común*. La expresión correcta del interés común sería la expresión racional y virtuosa de la libertad en la república. Y así es que expone Harrington cómo el interés privado racional y virtuoso termina siendo la expresión del bien colectivo (el fin último de la república): el propietario, en este caso ciudadano, actúa virtuosa y racionalmente de acuerdo a las leyes establecidas. Las leyes establecidas son el reflejo de la voluntad racional y virtuosa de los individuos, lo que conlleva finalmente a que la expresión individual de los ciudadanos sea la expresión definida del *interés colectivo*.²⁰

Más adelante Harrington menciona que las razones varían según el interés. Para él existen la razón particular o interés individual, la razón de Estado o interés del gobierno o de los gobernantes y la *razón colectiva* o *interés de la humanidad* o *de la colectividad*. De esta manera, para Harrington *el interés verdadero* es aquel que tiende al *bien colectivo*. Y, por las razones expuestas anteriormente, un gobierno popular es el que estará más cerca del interés colectivo.²¹

Así Harrington nos lleva a otro concepto: el de la *igualdad*. Menciona que la *república perfecta* es la república que sea más *equitativa* o *igualitaria* en el ejercicio del poder político y en la *participación del poder económico*. Esta sería una república *perfectamente equilibrada*.²² Los gobiernos deberían estar armonizados con sus leyes civiles, es decir, el gobierno debe estar acorde con la proporción de posesiones ya que muchas leyes no garantizarían un gobierno de leyes sino el equilibrio de propiedades, lo cual se traduciría en equilibrio de poderes políticos de cada ciudadano. La *igualdad de bienes* generaría igualdad de poder y la *igualdad de poder es libertad de la república y de los individuos republicanos*²³, es decir, de los ciudadanos.

Ahora bien, aunque para Harrington la igualdad de propiedades es una de las garantías de la libertad de los individuos y por ende, de la República, no es la única. Para terminar de afianzar su propuesta republicana, Harrington expone que se debe regular el ejercicio del poder político dentro de las instituciones de la república. Para esto Harrington propone la siguiente metáfora infantil:

²⁰Harrington, ob. cit., pp. 60-61.

²¹Ibíd., pp. 62-63.

²²Ibíd., p. 73.

²³Ibíd., p. 82.

...dos [niñas] tienen, aún sin partir, un pastel (...): “Parte tú –dice una- y yo elegiré. O déjame partir y tú eliges”. Si esto se acepta, ya basta; porque si el que divide desigualmente, pierde, pues el otro tomará la mitad mejor; así pues, dividirá por igual, y ambas entonces se satisfacen (...) y así todo el misterio de una república, que sólo consiste en dividir y elegir...²⁴

Bajo este principio, Harrington establece el equilibrio dentro de las instituciones políticas de la república con respecto al ejercicio del poder mediante las leyes. Propone que el Senado, el cual estaría conformado por una aristocracia ilustrada y sabia, sea quien *presente y proponga las leyes a la asamblea del pueblo*, previo debate y maduración de las ideas implícitas en los proyectos de ley. En este sentido, el Senado sólo debe partir y no elegir. Por su parte, la asamblea del pueblo la cual elegiría y no partiría, debía *discutir las leyes propuestas por el Senado y aprobar las que se considere que tienden al bien común*.²⁵ La concurrencia de las dos asambleas hace posible el derecho, lo cual terminaría expresando una *República racional, virtuosa y libre*.

En una sociedad donde exista una sola asamblea no existirá una República: quien elige también divide. No habría control del poder político.²⁶ Bajo este esquema, Harrington propone que las asambleas deben tener poderes distintos: el Senado propone, la asamblea popular resuelve y la magistratura ejecuta. Así, Harrington expone que el *gobierno mixto* es el mejor gobierno republicano posible, por su igualdad económica que garantiza distribución equitativa del poder y un ejercicio no arbitrario (particular) sino legal, racional y virtuoso (colectivo) del poder político.²⁷

Finalmente, Harrington propone un par de mecanismos más para asegurar la igualdad económica y política. Del lado de los asuntos económicos, Harrington propone la implementación de una *ley agraria equitativa*. Esta debería ser una ley perpetua que establecería y conservaría el equilibrio del dominio o propiedad de las tierras. Esta ley debería garantizar que un monarca o un grupo minoritario no puedan tener sometido al pueblo por sus posesiones territoriales. Lo que garantizaría esta ley es la existencia de un equilibrio entre las posesiones de tierras del pueblo y del grupo dominante o monarca.

Ahora bien, por el lado de los asuntos políticos, Harrington propone la *rotación equitativa*. Esto significa que se establece igual derecho de todos los ciudadanos al ejercicio de todos los cargos públicos dentro de una ciudad o nación, limitando los tiempos de ejercicio del

²⁴Harrington, ob. cit., p. 63.

²⁵De hecho, Harrington menciona más adelante que donde no exista la elección del pueblo, no habrá *República*. (Ibíd., p. 67.)

²⁶Ibíd., pp. 64-65.

²⁷Ibíd., p. 66.

cargo. La elección a los cargos las haría el pueblo.²⁸ En este sentido, la libertad de sufragio debe estar plenamente garantizada. El sufragio será ejercido en libertad siempre y cuando no se favorezca o desfavorezca a alguien, ni se ejerza tampoco para favorecer a algún amigo o intimidado por alguien o por alguna institución. Y finalmente, la *virtud popular* será el reflejo de la naturaleza del sufragio en la República, lo cual podrá expresar el grado de virtuosismo que posee una república o sociedad determinada.²⁹

En más de las dos terceras partes de la obra “República de Océana” Harrington se dedica a establecer, por un lado, un complicado mecanismo de elecciones por medio de sorteos y por elección directa, y de rotación de cargos políticos para garantizar la igualdad política, y, por otro lado, establecer también una equitativa ley agraria que garantice el equilibrio de la propiedad de las tierras dentro de la República y conseguir así la igualdad económica que posibilitará la libertad individual, soporte fundamental de la libertad de la *República*, como ya se ha expuesto.

La monarquía absoluta a la manera de Hobbes

La Antropología

En principio, para los efectos de nuestro escrito no nos interesa mostrar la constitución interna del hombre según el esquema antropológico hobbesiano, sino más bien la constitución de su antropología desde una perspectiva externa, es decir, el hombre sumergido en el ámbito de sus relaciones sociales. En este sentido hablamos de la relación que el hombre establece con otros hombres y con la sociedad.

Bajo la base de las relaciones con los otros, debemos revisar el desarrollo argumental de lo que Hobbes denominó “estado de naturaleza”. Siguiendo un esquema de interpretación desarrollado por Norberto Bobbio³⁰, vamos a referirnos a las condiciones subjetivas de la constitución del estado natural. Estas condiciones son las pasiones humanas que Hobbes conceptualiza en el capítulo primero de **DeCive** como una de las cuatro facultades del ser humano. En última instancia estas pasiones generan la predisposición a la insociabilidad del hombre. En el mencionado capítulo, Hobbes menciona que el hombre no se asocia

²⁸Harrington, ob. cit., p. 74.

²⁹Ibíd., pp. 75-76.

³⁰Bobbio, N. (1974/1995). *Thomas Hobbes*. (2ª ed.) México: Fondo de Cultura Económica.

naturalmente³¹. Según su argumentación, el hombre se asocia para sacar ventajas y provechos, de acuerdo a sus intereses personales, y para envanecerse de su superioridad moral y física frente a los demás. Por tanto, los hombres se asocian para aumentar su fortuna o para vanagloriarse.³²

De esta forma, las sociedades se generan de manera voluntaria y para Hobbes toda sociedad busca el objeto de su voluntad que no es más que lo que el hombre juzga como bueno para sí y todo aquello que es bueno significa que es placentero a los sentidos o al espíritu. Pero todo placer sensible es útil al hombre y todo placer espiritual reside en la vanidad. En conclusión, el hombre se asocia por vanidad o por utilidad. Sin embargo, una sociedad basada en la vanidad o en la utilidad se desmoronaría rápidamente porque se generaría un constante conflicto entre sus integrantes. La realidad nos muestra que este permanente conflicto no se da universalmente, a pesar de esta constitución natural de los seres humanos, por lo que el autor concluye que las sociedades que han perdurado en el tiempo se fundamentan en el miedo mutuo que se tienen sus integrantes y no en la estima.³³

Las comodidades, ventajas y facilidades que el hombre puede obtener, los logra con mayor facilidad dominando a sus semejantes que asociándose con ellos.³⁴ Por esto es que el hombre, en el estado natural, esperará el momento oportuno para someter a los demás bajo su yugo. Pero, precisamente es el miedo mutuo lo que le hace abstenerse de estas acciones por lo que se concluye que la única garantía de seguridad individual para sí es el sujeto mismo. Esto lo que nos da a entender es que el hombre tiene que desconfiar de todos los demás para poder sobrevivir debido a todo lo que cualquier otro puede tramar en su contra.³⁵ La desconfianza en el estado natural, según Hobbes, hace que se genere en el hombre una voluntad de perjuicio contra los demás la cual se manifiesta de las siguientes formas:

³¹ Hobbes considera que el hombre se mueve en su vida gracias a las pasiones, no a la razón, como pensaban muchos autores anteriores a él. Es decir, según Hobbes, el hombre fundamentalmente es movido en su fuero interno por sus pasiones. Para una definición y una descripción más detallada sobre las pasiones humanas véase: Hobbes, T. (1651/1980). *Leviatán*. (Cap. VI, 2ª ed.) México: Fondo de Cultura Económica.

³² Hobbes, Th. (1642/2000). *De Cive*. (Cap. 1, §2, pp. 54-56). Madrid: Alianza. En el *Leviatán*, Hobbes conceptualiza la vanagloria de la siguiente manera: “Alegría que surge de la imaginación de la propia fuerza y capacidad de un hombre, es la exaltación de la mente que se denomina GLORIFICACIÓN; si se basa en la experiencia de acciones pasadas coincide con la *confianza*; pero cuando se funda en la adulación de los demás, en el propio concepto, para deleitarse de las consecuencias de ello, se llama VANAGLORIA...” (Hobbes, *Leviatán...* ob. cit., VI, §27-§28, pp. 45-46)

³³ Hobbes, *De Cive...* ob. cit., 1, §2-§3, pp. 57-58.

³⁴ *Ibíd.*, 1, §2, p. 57.

³⁵ *Ibíd.*, 1, §3, p. 58.

a) Existe un tipo de hombres que están conscientes de que a todos les está permitido lo mismo, y esto será en la medida en que pondere sus fuerzas correctamente frente a la de los demás. Su voluntad de perjuicio hacia los otros tiene su origen en la prevención de la agresión, es decir, por la defensa de su libertad, de sus bienes y de su vida.

b) Existe otro tipo de hombres que son vanidosos, imprudentes y/o desmedidos por lo que juzgan erradamente sus fuerzas y las del contrario, por un sentimiento de superioridad generada en la vanagloria y la imprudencia. Esta voluntad de perjuicio, ofensivamente hablando, los lleva a una lucha permanente con los demás y muchas veces letal para sí mismo.³⁶

En resumen, el hombre es un ser que compite contra los demás en la búsqueda de su propio beneficio (utilidad), combate contra los demás por su propia seguridad (conservación) y por la gloria (vanidad). Entre todas las pasiones humanas, una de las que más influye en el comportamiento humano es la vanidad que, en última instancia, es la pasión que nos conduce a luchar por el poder. Es por esto que Bobbio menciona, parafraseando a Hobbes, "...En realidad, lo que impulsa al hombre contra el hombre es un deseo insaciable de poder."³⁷ en este sentido, el hombre es lobo del hombre.

Por otra parte definiremos las condiciones objetivas de constitución del estado natural, siguiendo igualmente el esquema bobbiano. La condición objetiva determinante es la igualdad entre los hombres. Esta interpretación se puede verificar de tres formas distintas bajo la concepción de la igualdad natural.³⁸ Las condiciones objetivas se fundamentan en la igualdad de nacimiento de los hombres en cuanto a su naturaleza física e intelectual.

a) *Igualdad de hecho*: Es la igualdad signada por la semejanza entre las facultades intelectuales y físicas de los hombres. Hobbes define al hombre como naturalmente igual a sus semejantes y lo expone así: "...cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él."³⁹ Sin embargo, en el mundo real ¿existe realmente esta igualdad de la que nos habla Hobbes? Evidentemente la respuesta es un rotundo "No", porque si hay algo que es obvio en este mundo es la diferencia física e intelectual entre los

³⁶Ibíd., 1, §4-§8, pp. 58-60.

³⁷Bobbio, *Thomas Hobbes...* ob. cit., p. 45.

³⁸ En este caso agregamos el esquema trazado por: Fernández, J. (2005). *Hobbes y Rousseau*. (3ª ed., p. 21). México: Fondo de Cultura Económica.

³⁹Hobbes, *Leviatán...* ob. cit., XIII, §61, p. 100.

hombres y para Hobbes la respuesta radica en la unión: “El mayor de los poderes humanos es el que se integra con los poderes de varios hombres unidos por el consentimiento en una persona natural o civil...”⁴⁰ Podemos inferir entonces, en el estado natural la igualdad se desequilibra con la adición de varios poderes en un poder único, ya sea una persona o una asamblea de elegidos. Por lo tanto, mientras mayor sea la cantidad de individuos agrupados con este fin, mayor será la cantidad de poder acumulado, y es en esto donde fundamenta el autor su concepción ontológica del Estado Civil y de su grado de poder.

b) *Igualdad de derecho*: es el derecho de los hombres a la posesión de todas las cosas. Ahora bien, ¿qué significa el término “derecho” para Hobbes? La palabra “derecho” no significa sino la libertad que cada uno tiene de servirse de sus facultades naturales según la recta razón. De modo que el primer fundamento del derecho natural es que cada uno proteja cuanto pueda su vida y su cuerpo... [es por esto que] la utilidad es la medida del derecho en el Estado Natural.⁴¹ Si el derecho natural legitima el cuidado de nuestro cuerpo y vida, entonces también serán legítimos todos los medios que alguien se procure para alcanzar este fin.⁴² Esto nos introduce al concepto subjetivo de justicia que se impone en el estado natural, por ende es justo y legítimo que el hombre conserve su vida y su cuerpo en este estado, es decir, cada hombre considera que es justo hacer lo que esté a su alcance para preservarse. En este sentido la justicia queda sujeta a criterio individual. Veamos como Hobbes deduce por medio de un silogismo la concepción de la justicia en el estado natural:

Cada uno tiene el derecho de conservarse (art. 7). Luego tiene el derecho de servirse de los medios necesarios para lograr esta finalidad (art. 8). Ahora bien, son necesarios los bienes que cada uno considera como tales (art. 9). Por consiguiente, cada uno tiene el derecho de hacer y poseer cuanto juzgue personalmente necesario para su conservación. Luego es el juicio del agente el que determina si lo hecho es justo o injusto; por tanto es justo.⁴³

Debido a estas dos concepciones de la igualdad humana, el hombre desconfía de todos sus semejantes. Por un lado, sabe que todos los demás poseen sus mismas capacidades y facultades de pensamiento y fuerza física. La lucha se genera con mayor rapidez si se considera que el otro

⁴⁰Ibíd., X, §42, p. 69.

⁴¹Hobbes, *De Cive...* ob. cit., 2, §6-§6, pp. 68-70.

⁴²Ibíd., 1, §10, p. 61.

⁴³Ibíd., 1, §5, p. 69.

es más débil, por el mismo deseo ya mencionado de lograr lo útil por medio del dominio a los demás. Por otra parte, si todo es de todos, cuando dos o más personas deseen la misma cosa, la cual, por sus intrínsecas condiciones, no pueda ser poseída por dos o más al mismo tiempo o sea escasa, entonces se originará el conflicto y la guerra. Por esto es que la tendencia a la destrucción entre los hombres es tan fuerte.

c) La igualdad de las pasiones: ya hemos visto cómo las pasiones son los principales resortes que mueven la acción humana, y obviamente, todos los hombres poseemos las mismas pasiones,⁴⁴ aunque en unos, unas dominan con mayor intensidad que en otros. De la misma manera, esta igualdad conduce también a la guerra de todos contra todos.

Podemos concluir entonces que la condición de la igualdad entre los hombres es lo que induce a la desconfianza general. No obstante, si el objeto del deseo humano es uno sólo, entonces la guerra es inevitable, y este objeto de deseo es la inagotable sed de poder, la cual está presente en todos los hombres por su semejanza. Por lo dicho, todos desconfiarán de todos y todos lucharán por todo y contra todos. La única seguridad que el hombre posee son sus propias facultades naturales, lo que vaya adquiriendo en su vida y lo que tenga capacidad para conservar. La condición de permanente inseguridad es la que le lleva a agredir a los otros, precisamente por el deseo legítimo y justo de conservar su vida y sus bienes.

Definamos ahora el estado natural. Para Hobbes es el estado de guerra permanente que se da entre los hombres. En este estado no es necesaria la lucha física para que siga existiendo el estado de guerra ya que la constante desconfianza entre todos es una situación de guerra latente.⁴⁵ Son precisamente las pasiones humanas y la situación del hombre respecto al mundo que le rodea los que terminan constituyendo el estado natural. Este estado puede definirse también como la ausencia de un poder mayor que regule, y en definitiva evite, la constante amenaza de guerra y la lucha entre los hombres. Siendo coherente con su teoría, Hobbes nos dice que la razón es una pasión humana más y el hombre, a fin de preservarse, se ve en la necesidad de abandonar, lo más rápido posible, el estado natural porque la permanente amenaza que genera este estado, traducido en el estado de guerra, no le permite asegurarse un futuro con su trabajo.⁴⁶ La violencia lo único que permite es una muy precaria seguridad. Por esto es que, por medio de la razón, el hombre

⁴⁴ Cisneros, M. (2009). II. La Antropología. En VVAA. *Suite Hobbesiana*. (pp. 170-175). Caracas: Fondo Editorial de Humanidades, Universidad Central de Venezuela (UCV).

⁴⁵ Astorga, O. (1999). Hobbes. En: *El pensamiento político moderno*.(pp. 130-140). Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela (EBUC).

⁴⁶ Hobbes, *De Cive...* ob. cit., 1, §2-§14, pp. 54-64.

pacta y se une con otros para salir del estado natural e ingresar en el ámbito del Estado Civil o Político, del cual hablaremos en breve.

Esto lo que quiere decir es que el estado de naturaleza es un estado donde los hombres tienen las más amplias facultades y derechos para hacer lo que deseen, especialmente el hecho de conservar su vida por todos los medios posibles. En el estado de naturaleza los principales medios para sobrevivir son la violencia y la guerra preventiva contra la más mínima sospecha de que otro puede estar conspirando contra la vida o los bienes de uno mismo. La libertad total y el derecho de todos a todo es el fundamento de la total igualdad de los hombres en el estado de naturaleza⁴⁷. En una situación así, necesariamente se desataría la guerra de todos contra todos ya que lo que la naturaleza proporciona al hombre no es suficiente para todos y por ende, lo que alguien deseaba podría quererlo también alguien más⁴⁸.

Al hablar de guerra de contra todos lo que Hobbes desea es encontrar dónde se dan las características del estado natural e identificar dónde se halla el estado de guerra latente permanente. Esto lo hizo con la finalidad de intentar aportar algo que contribuyera al cese de las guerras civiles que asolaron su nación, Inglaterra, donde veía claramente este estado natural, la desconfianza general y el perenne estado de guerra entre las diversas facciones políticas y religiosas. Hobbes quiso establecer unas pautas para la construcción y ordenación de una nueva sociedad, poniendo fin al desastroso estado de guerra que estaba en proceso durante su vida, en su nación. También desea mostrar, por medio de una metodología derivada de la geometría euclidiana, cómo y por qué se debe evitar caer en una situación de estado natural.

Es importante señalar que el estado natural es una hipótesis lógica de Hobbes. Su intención nunca se dirige a intentar mostrar una evolución de las sociedades en general desde un estado primitivo o natural, hasta un Estado moderno o Civil. De hecho, no muestra históricamente la evolución humana desde sociedades primitivas a sociedades modernas, a partir de estados naturales como sí lo intenta Rousseau en el Discurso sobre la Desigualdad entre los Hombres. En este sentido, Hobbes traza esta teoría del estado de naturaleza para poder fundamentar teóricamente la institución del Estado, lo que quiere decir que a Hobbes no le interesa demostrar que el estado de naturaleza haya sido una edad histórica real del género humano. Para los fines de este escrito no mostraremos la fundamentación del estado civil por

⁴⁷Ibíd., 1, §2-14, pp. 54-64 y 13, §4, p. 212.

⁴⁸Hobbes, *Leviatán...* ob. cit., XIII, §62, pp. 101-102.

medio del pacto. Sólo nos interesa decir en este punto que Hobbes va a considerar la monarquía absoluta como la mejor forma de gobierno porque es la única que garantizaría de la mejor manera la estabilidad de un Estado civil para no regresar al estado de naturaleza.

La prescripción de la mejor forma de gobierno: la monarquía absoluta

Con respecto a la mejor forma de gobierno, Hobbes considera que una monarquía absoluta es la tipología ideal. La primera gran razón que expone Hobbes, lo cual es también un tema habitual entre los filósofos políticos europeos desde el siglo XV d.C. es la seguridad de los individuos y la paz social. En este sentido Hobbes considera que al haber pactado⁴⁹ los hombres (autores) la institución del Estado civil⁵⁰ (actor), entonces han estado de acuerdo en entregar a un tercero, en calidad *permanente*, su poder y su derecho de hacer daño a otros. La función de la seguridad individual y de la paz social interna es la primera y más importante función que al Estado civil le ha sido encomendada por sus autores, es decir, por los que han pactado su institución. Esta cesión de derechos otorga el papel de representante de los súbditos al Soberano que dirige el Estado civil. Además, esta cesión de derechos otorga, a su vez, todos los derechos y facultades que poseerá el Soberano en el ejercicio de sus funciones políticas⁵¹. De ahora en adelante, el Soberano no será el responsable de sus acciones sino aquellos que le han instituido en el momento del pacto que instituyó al Estado civil.

En el momento en que los individuos han pactado la institución del Estado civil, deben someterse a él. No pueden desobedecer, hacer facciones, instituir un nuevo Estado en contra del original, ni siquiera pueden autorizadamente abandonar el Estado civil para entrar en el estado de naturaleza. De hecho, Hobbes considera que quien resulta ejecutado por insubordinación a su Soberano, "...puede considerarse autor de su propio castigo..."⁵² En pocas palabras, los súbditos no pueden insubordinarse a la monarquía.

En segundo lugar, los súbditos no podrán enajenar el poder soberano. Si el Estado ha sido constituido mediante el consenso de los que lo instituyeron, entonces nadie podrá disentir de la

⁴⁹"...la buena inteligencia (...) [de los hombres] lo es solamente por pacto, es decir, de modo artificial..." (Hobbes, *Leviatán...* ob. cit., XVII, § 87, p. 140)

⁵⁰Según Hobbes la esencia del concepto de Estado civil es la siguiente: "...una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y la defensa común..." (Ibíd., p. 141).

⁵¹Hobbes, *Leviatán...* ob. cit., XVII, § 88-89, pp. 142-143.

⁵²Ibíd.

opinión y los actos del autor, es decir, del Soberano. Nadie tiene el derecho a disentir lo que consensualmente ha sido establecido, es decir, que el Soberano tendrá el mayor poder de decisión y todos deben estar de acuerdo en ello. En este sentido y bajo las mismas condiciones argumentales, nunca una decisión del Soberano puede injuriar a nadie y así nadie puede ni insubordinarse ni menos acusar, castigar, etc. al Soberano por sus actos legales.⁵³

Siguiendo el mismo orden de ideas, el Soberano será siempre quien decida cuáles son los mejores medios para la paz, defensa y seguridad de todos los individuos de la sociedad donde está instituido. El Soberano será el juez supremo en las disensiones entre sus súbditos. También será el juez supremo que decida qué tipos de educación y doctrinas serán bajo las que se formarán sus súbditos⁵⁴. Igualmente, será el juez y censor de todas las publicaciones que se editen dentro del reino. De la misma forma, el Soberano será quien dictará todas las normas de convivencia dentro de la sociedad a la cual rige, es decir, será el que dictará todas las leyes civiles. Así, el Soberano será quien determine de qué forma y bajo qué maneras cada súbdito podrá disfrutar de sus posesiones privadas.

También es derecho del Soberano decidir la guerra y la paz contra otras naciones. El Soberano también decidirá quiénes ejercerán todos los cargos de la administración pública: militar, económica, política, judicial, educativa, diplomática, etc.⁵⁵ Finalmente, en este apartado Hobbes dirá que todas estas prerrogativas son esenciales a la naturaleza del poder soberano, es decir, estas prerrogativas no podrán traspasarse, dividirse, enajenarse, sin menoscabo del poder soberano. De hecho, para Hobbes el poder soberano, si se divide deja de existir, por tanto transferirlo, enajenarlo, traspasarlo, etc., no es posible que subsista⁵⁶. Otro derecho que debe usufructuar un monarca absoluto la designación de su sucesor⁵⁷.

Queremos detallar acá un poco más sobre el problema de las leyes y el Soberano como supremo legislador⁵⁸. Hobbes menciona que el legislador supremo es el Soberano, y por ende el

⁵³Ibíd., XVII, § 90, pp. 144-145.

⁵⁴ De hecho, en el capítulo XXIII del Leviatán, Hobbes menciona que el Soberano posee el derecho “divino” o la “gracia divina” de enseñar a su pueblo. Este es un derecho que, según Hobbes, proviene del más allá. (Ibíd., XXIII, §125, p. 199.)

⁵⁵Para más detalles véase el capítulo XXIII del Leviatán.

⁵⁶Hobbes, *Leviatán...* ob. cit., §90-93, pp. 145-149.

⁵⁷ Ibíd., XIX, §100-101, pp. 159-160.

⁵⁸ “...el juicio de lo que es razonable y lo que debe ser abolido corresponde a quien hace la ley, que es la asamblea soberana o monarca.” (Ibíd., XXVI, §138, p. 219.)

Estado,⁵⁹ porque es el que tiene la última palabra a la hora de hacer las leyes y a la hora de su aplicación en los pleitos particulares entre los individuos que componen la sociedad. Es especialmente importante mencionar que el Soberano es quien tiene la potestad de cambiar las leyes civiles. Puntualmente, Hobbes establece lo siguiente:

...El soberano de un Estado (...) no está sujeto a las leyes civiles, ya que teniendo poder para hacer y revocar las leyes, puede, cuando guste, liberarse de esa ejecución, abrogando las leyes que le estorban y haciendo otras nuevas...⁶⁰

Ha habido muchos autores que mencionan que el soberano hobbesiano es absoluto, incluso arbitrariamente hablando. Nuestra opinión es que esto es una interpretación errónea porque el establecimiento del Estado en el pacto inicial se expresa claramente en que el Estado civil ha sido instituido para procurar la paz y la seguridad de todos los pactantes. Aunque Hobbes no lo exprese claramente, si esta función no se cumple entonces el Estado no tiene razón de ser y se vuelve al estado de naturaleza. La obsesión de Hobbes por la paz, la estabilidad y el orden le hacen proponer un pequeño freno a la arbitrariedad y la corrupción en la que pueden caer los gobernantes. Tal vez este freno sea tan pequeño que puede parecer insignificante. Este freno es la “ley natural”.

En este sentido, para Hobbes la ley natural termina siendo algo de origen divino porque pareciera estar inscrito en la “naturaleza” de todos los hombres, es decir, existiría una razón natural que nos conduciría a actuar “moralmente bien”. Pero Hobbes nos dice que esto sólo podría obligar a los hombres en “foro interno”, es decir, las leyes naturales no se fundamentan en una espada que intimide y obligue a los hombres a cumplir con dichas leyes. En cambio, las leyes civiles, en contraposición a las leyes naturales, sí obligan en “foro externo” porque se fundamentan en el poder de la espada para poder ser cumplidas. Bajo esta teorización, creemos poder interpretar que Hobbes deja camino libre al Soberano en el mundo real para poder hacer lo

⁵⁹ Aunque Hobbes dice “...El legislador en todos los Estados es sólo el soberano...” (Ibíd., XXVI, §137, p. 218), lo que quiere decir es que éste es el que tiene la última palabra ya que en los capítulos anteriores Hobbes ha mencionado que el soberano debe nombrar sus consejeros, asesores, ministros, jueces, etc. En este sentido, todos estos funcionarios ejercerán ciertas funciones en nombre del soberano, como actores, siempre respetando el marco jurídico que ha sido sancionado por el soberano. Es decir, existirán muchos actos legales que el soberano no realizará directamente como autor presente, sino como representantes suyos, sus funcionarios decidirán ciertas acciones legales en nombre del soberano. En este sentido pudiésemos decir que el soberano no es el único legislador sino el máximo legislador, el que tiene la última palabra.

⁶⁰Hobbes... *Leviatán...*, ob. cit., XXVI, §137-138, p. 218.

que desee, incluso el abuso y la arbitrariedad. Pero esto lo considera Hobbes preferible a la anarquía y al estadio de naturaleza. Por eso, el freno de las leyes naturales sería débil según el mismo Hobbes, es decir, sólo obligarían al Soberano en “foro interno”.⁶¹

La crítica hobbesiana a los gobiernos democráticos y la defensa de la monarquía absoluta como mejor forma de gobierno

Hobbes critica a los gobiernos aristocráticos, pero especialmente a los democráticos a la luz de una comparación con la monarquía absoluta. En este apartado nuestra exposición sobre la crítica a los gobiernos democráticos seguirá la argumentación desarrollada por Hobbes, principalmente, en su obra *De Cive*⁶². Veamos entonces:

a) La monarquía posee en todo momento la unidad de poder y mando que en ocasiones desaparece en los gobiernos democráticos y aristocráticos. En estas dos últimas formas de gobierno, el poder supremo se activa cuando se reúnen las asambleas para deliberar sobre los asuntos públicos. En cambio dentro de una monarquía, el poder supremo está siempre activo, es decir como el poder está concentrado en la figura del monarca siempre la respuesta ante cualquier asunto público siempre será más efectiva y eficaz⁶³.

b) En una democracia la participación de muchos en los asuntos del Estado hace más gravosa la corrupción para el conglomerado social ya que los favores de los que detentan el poder político hacia los amigos y familiares es mucho más amplia precisamente por la cantidad de gente que participa en la conducción del gobierno. No deja Hobbes de reconocer que la corrupción es un mal que puede afectar a cualquier gobierno, sin embargo, por ser el soberano el único que detenta el poder en una monarquía, los favores y las prebendas para los favoritos siempre serán de menor extensión que en una aristocracia y en una democracia⁶⁴.

c) Para Hobbes, las grandes asambleas democráticas son una amenaza para el buen funcionamiento del Estado ya que la gran mayoría de sus integrantes no tienen el conocimiento y la experiencia mínimos para el manejo de los asuntos públicos. En cambio, un monarca tiene

⁶¹ Para más detalles sobre la distinción entre leyes naturales y civiles véase: *Ibíd.*, pp. 106, 107, 121, 129-130, 137, 219, 220, 223, 226, 227, 231, 234, 237, especialmente los capítulos XIV, XV, XVI, XXVI y XXXI.

⁶² En el *Leviatán* la crítica a la democracia es menos incisiva, aunque también está presente en el capítulo XIX.

⁶³ Hobbes, *De Cive...* ob., cit., 7, §13, p. 149.

⁶⁴ *Ibíd.*, 10, §6, pp. 178-179.

mayor posibilidad de éxito porque le es más fácil rodearse de aquellos pocos que sí poseen conocimiento y/o experiencia para la conducción del Estado⁶⁵.

d) En un sistema de gobierno democrático, según Hobbes, la intención de los que deliberan en una asamblea, aparte de llevar mucho tiempo las decisiones que se deben tomar por los largos discursos que se pronuncian en ella para defender determinadas posturas, no es convencer sino fascinar. Por tanto, echarán mano de toda clase de argumentos, falaces o no, para ganar adeptos. Y esto conduce en muchas ocasiones a que se tomen decisiones erradas, más identificadas con intereses facciosos y particulares que con los intereses de la comunidad, lo que puede degenerar también en la sedición y el regreso al estado de naturaleza.⁶⁶ En una monarquía no existen estos inconvenientes ya que hay una sola persona que decide, por tanto hay unidad de criterio y de acción. Además, es evidente, según Hobbes, que la mejor forma de gobierno a la hora de las acciones militares es la monarquía.

e) Al estar constituidas las asambleas democráticas por muchas personas, el denominado secreto de Estado casi no existe porque estas decisiones deben ser tomadas públicamente. Esto trae la nefasta consecuencia de que el enemigo externo puede enterarse con suma facilidad de los movimientos que hace un Estado democrático y por lo tanto, si el gobierno enemigo es un buen gobierno, está en la capacidad de anticiparse y ganar terreno a la hora de un enfrentamiento militar⁶⁷. En cambio, en una monarquía existe una garantía muy superior de que el secreto de Estado esté mejor guardado.

f) En el sentido de que las democracias o aristocracias tienden al faccionalismo y al interés privado, Hobbes argumenta que en estos gobiernos el interés privado se separa indudablemente del interés público, en cambio en una monarquía ambos intereses se conjugan ya que la herencia de un monarca es su reino y su reino está compuesto por los bienes y las personas. Entonces sería claro que un rey nunca debería atentar contra su propio interés que sería el mismo interés de todos: la seguridad y el acrecentamiento tanto de los bienes como de la felicidad de todos los que viven bajo su poder⁶⁸.

g) Hobbes critica duramente el hecho de que el poder se divida en una democracia. Para él la soberanía es indivisible porque si no los poderes resultantes de una primera división finalmente

⁶⁵ Hobbes, *De Cive...* ob. cit., 10, §10, p. 183.

⁶⁶ *Ibid.*, 10, §11-§14, pp. 183-185

⁶⁷ *Ibid.*, §12-§14, pp. 184-185.

⁶⁸ Hobbes, *De Cive...* ob. cit., §17-§19, pp. 187-188; Hobbes, *Leviatán...* ob. cit., XIX, §96, p. 153.

tenderán a destruirse mutuamente.⁶⁹ En este orden de ideas, Hobbes rechaza plenamente una forma de gobierno que para muchos escritores políticos, hasta su época, era calificada como una forma positiva de gobierno: el gobierno mixto. Desde Licurgo, si realmente existió, pasando por Polibio, Tito Livio, Séneca, Cicerón, Salustio, Maquiavelo y una de las facciones con las que Hobbes luchaba ideológicamente en su época: los republicanos ingleses, todos estos pensadores de la política postularon al gobierno mixto como la mejor forma de gobierno. Para Hobbes era una perniciosa forma de disolución del Estado ya que al seccionar el poder político en tres facciones: el pueblo, la aristocracia y el rey, el poder se dividía y necesariamente la tendencia era hacia el conflicto y la disolución del Estado entre esos tres nuevos poderes.⁷⁰

Sin embargo, Hobbes también le atribuye al soberano ciertas limitaciones, específicamente en los deberes por los cuales debe regirse. Como dijimos anteriormente, el principal deber es la seguridad de todos los asociados. De esta afirmación se deriva que el soberano debe también garantizar la defensa de la sociedad civil⁷¹ contra agresiones extranjeras, la conservación de la paz y la estabilidad a nivel interno, el enriquecimiento y la libertad individuales⁷² siempre y cuando esto no amenazase la paz social y la estabilidad gubernamental. Es decir, estas dos últimas garantías debían estar supeditadas a la paz social y a la estabilidad política.

Harrington y Hobbes: ¿científicos y/o filósofos de la política?

Dentro del ámbito de la ciencia política existe, aún, un prejuicio y, en ocasiones, hasta desprecio por la reflexión que la filosofía desarrolla sobre las teorías y las acciones políticas. Este prejuicio se fundamenta bajo el supuesto de que la filosofía desarrolla conocimiento, si es que a eso podría llamársele conocimiento, sólo en el ámbito teórico y no se aplica a la “realidad”, es decir, que es una forma de especular y hacer teorías las cuales no tienen ningún asidero en lo “real”, por ende, no serían teorías. En la actualidad esta es la visión de una parte importante de

⁶⁹ Hobbes, *Leviatán...* ob. cit., XXIX, §171, p. 267.

⁷⁰ *Ibíd.*, XXIX, §173, p. 270.

⁷¹ Cuando nos referimos a la sociedad civil lo hacemos aludiendo al conglomerado de individuos que se han asociado acordando la constitución de un poder común que los regule, es decir, un gobierno. No hacemos ninguna referencia a la concepción que se ha discutido posteriormente que diferencia a los grupos de hombres de aquellos que forman parte del Estado, o que, por lo menos, tienen alguna injerencia en el ejercicio del poder político. Para más detalles en este último sentido puede consultarse: Bobbio, N. (1985/2004). *Estado, Gobierno y Sociedad*. (3ª ed., pp. 39-67). México: Fondo de Cultura Económica.

⁷² Hobbes, *De Cive...* ob. cit., pp. 13, §3-§5, 212-213; Hobbes, *Leviatán...* ob. cit., XXI, §107-§108, pp. 171-172.

los que se autodenominan “científicos de la política” o politólogos que, a nuestro juicio, muestra más ignorancia que cualquier otra cosa.

En un interesante escrito sobre la fundamentación epistemológica del conocimiento político, Giovanni Sartori intenta deslindar los ámbitos entre filosofía política y ciencia política⁷³. Sartori menciona que la ciencia política es una forma de conocimiento que posee su propio lenguaje, requisito indispensable para considerarse ciencia; que su ámbito de conocimiento es lo que él denomina como realidad “empírica”. Sartori menciona que lo empírico tiene que ver con la realidad en la medida en que es experiencia para los individuos o para los grupos, mas no que sea experimento. Además, considera Sartori, que la ciencia política genera un conocimiento aplicable; esto tiene que ver con la idea de certeza o verdad en el campo de la política. Si una planificación o un proyecto, previamente pensado, se lleva a cabo en lo empírico y tiene éxito quiere decir que esa planificación o proyecto trazado previamente funcionó y es cierto, es decir, que la verdad de la ciencia política es pragmática lo que se traduce en que lo que se cumple en la práctica es cierto, es verdadero, entonces es “científicamente” comprobable la viabilidad y aplicabilidad del plan previamente trazado, *a posteriori*.

Por su parte, nos dice Sartori, la filosofía política es un conocimiento eminentemente teórico, aunque si bien también se fundamenta en un lenguaje especializado, lo que podría acercarla a la definición de ciencia, no llega a decir que sea una ciencia abiertamente. Sartori considera que la filosofía es un conocimiento altamente especulativo y, por tanto, no una ciencia de aplicación en el sentido ya mencionado. Por tanto, para Sartori, por medio de la filosofía no se puede realizar un tipo de conocimiento de la empiria o de lo práctico. Sin embargo, Sartori no disminuye la importancia del conocimiento filosófico. De hecho, lo considera dentro de un ámbito que la ciencia política no contempla o no estudia y que es igual de importante para entender y sustentar el conocimiento sobre los fenómenos políticos.

Por otra parte, Sartori considera que el uso del lenguaje utilizado por la ciencia política es el lenguaje de la observación, es decir, es un lenguaje meramente descriptivo porque trata al objeto del conocimiento bajo la forma del “método científico” con sus características de avaloratividad, objetividad, distancia que el sujeto toma del objeto al estudiarlo, etc. En este sentido, esta manera de generar conocimiento lo que intenta es comprender al objeto tal como

⁷³Toda la fundamentación epistemológica de la política que hacemos en este apartado la debemos a Giovanni Sartori en: Sartori, G. (1979/1984). “Las Premisas”. En: *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*. (pp. 15-87). México: Fondo de Cultura Económica.

“es”, sin que medie ningún prejuicio del investigador por lo que esta metodología de estudio intenta responder a la pregunta “¿cómo *es* el objeto?”.

En cambio, la filosofía política, al ser un tipo de conocimiento teórico y especulativo, concibe otro tipo de metodologías. Tal vez la más reconocida actualmente sea la metodología hermenéutica donde lo que se intenta estudiar, desde el punto de vista de lo empírico, no es el fenómeno sino las interpretaciones que se han realizado sobre ese fenómeno y en esto se incluye, inclusive, la interpretación y la crítica de las mismas metodologías aplicadas por la ciencia política. Así, la filosofía política, según Sartori, hace un uso del lenguaje de formadescriptiva, lo cual conduce a que exista una fuerte carga valorativa al emitir los juicios y las teorías surgidas de la filosofía política.

Este ámbito de reflexión intenta responder a la pregunta “¿cómo *debe ser* el objeto?”. Norberto Bobbio, por ejemplo y en concordancia, hasta cierto punto, con Sartori, atribuye cuatro campos de reflexión a la filosofía política donde la ciencia política no se “inmiscuye”: a) la prescripción del mejor gobierno; b) los fundamentos de la obediencia política o los criterios de la legitimidad; c) la esencia de la “política” como actividad autónoma y d) metateoría de la ciencia política o el análisis de los conceptos y métodos de la ciencia política.⁷⁴ Es necesario decir que ambos autores, especialmente Bobbio, consideran que muchas veces la relación entre filosofía política y ciencia política es tan estrecha que es muy complicado diferenciarlas, a pesar de lo que creen algunos politólogos.

Pues bien, como ya se ha intentado mostrar, tanto Hobbes como Harrington intentan “prescribir” una forma de gobierno o de Estado fundamentado en una investigación “realista”, más bien digamos empírica, sobre lo que es el hombre, cómo se comporta socialmente hablando en el ámbito de sus relaciones políticas. En todo caso, cómo es el comportamiento humano en el ámbito colectivo de lo que podemos denominar político. Si bien Hobbes propone como el mejor gobierno una monarquía absoluta para garantizar la seguridad de los individuos, el orden interno y la defensa a nivel externo, considera que la peor forma de gobierno es la democracia o república, como gobierno consensuado de las mayorías, como ya se ha mostrado en páginas precedentes. En cambio, Harrington prescribe que la mejor forma de gobierno, porque conduce a la libertad individual y otorga estabilidad y orden al sistema político y económico, es una

⁷⁴Bobbio, N. (1996). “La filosofía política”. En: (2003). *Teoría general de la política*. (pp. 77-111). Madrid: Editorial Trotta.

república fundamentada en el consenso de la toma de decisiones políticas, rotación, sorteo, control y elección en el ejercicio de cargos públicos y cierta uniformidad en el repartimiento de las tierras como fundamento principal del origen de la riqueza y libertad económicas. Por otra parte, Harrington considera que la monarquía absoluta es la peor forma de gobierno.

A pesar de que ambos autores prescriben dos modelos de gobierno o Estado totalmente contrapuestos, lo que nos interesa dejar aclarado en este caso es que ambos *prescriben*, es decir, generan toda una serie de argumentos para intentar mostrar que lo que proponen es bueno, es decir, algo que tiene un valor importante para nosotros como hombres; en este caso las formas de gobierno que ambos prescriben. Esto significa que en este ámbito ambos autores se mueven en el terreno de la filosofía política: en el terreno de la *prescripción*.

Pero, ¿cómo fundamentan ambos autores, desde el punto de vista metodológico, sus prescripciones? Como dijimos la idea de ambos autores es verificar cuál es la mejor forma de gobierno dependiendo de la concepción del hombre que ellos poseen. Estas concepciones del hombre, podríamos interpretarlas como resultado del estudio empírico que ambos autores hacen de la “realidad”, de sus experiencias y de sus conocimientos como hombres, de lo que observan qué es el hombre dentro del contexto histórico de cada autor.

A lo que nos referimos es que cada autor sostiene una concepción de hombre que puede ser interpretada como el resultado del estudio que cada uno de ellos hace de la realidad, es decir, de la obtención de los datos de la empiria que cada uno de ellos realiza y procesa para la elaboración de sus teorías. Por su parte, Hobbes estudia al hombre desde una perspectiva teórica y lógica. En los primeros capítulos del Leviatán Hobbes menciona expresamente que utilizará el método geométrico, es decir, el método científico por excelencia de su tiempo, para generar una teoría general sobre el hombre y a partir de la observación y las conclusiones que derive de este estudio “empírico” serán las premisas para poder desarrollar su teoría sobre el Estado Político. Esto quiere decir que Hobbes dará unas características del hombre derivadas de su reflexión lógico-científica fundamentada en la observación del comportamiento del hombre en las guerras civiles. En este sentido, creemos que en su momento histórico este estudio de Hobbes sobre el hombre puede ser considerado perfectamente como “ciencia política”: avalorativo, lenguaje descriptivo, observación del hombre tal como es para generar una teoría general del hombre sobre su comportamiento social derivado de la observación de su comportamiento individual.

Por otra parte, Harrington enuncia su teoría del hombre en concordancia con las observaciones que realiza a través de su comportamiento en la historia. Como digno admirador de Maquiavelo, Harrington considera que la gran maestra, desde el punto de vista de la teoría política, es la historia. Entonces, Harrington realiza un estudio de la historia: “objetivo”, “avalorativo”, fundamentado en la observación del comportamiento humano a través de la historia documental, descriptivo, etc. Los documentos históricos a los que Harrington pudo haber tenido acceso, en su momento histórico, muy bien pueden haber sido denominados como documentos “objetivos”, “irrefutables”, etc. En este sentido, podemos entonces decir que Harrington también hace ciencia política dentro del estudio del contexto histórico del hombre que le tocó observar.

Entonces, las preguntas que surgen son ¿son ambos autores filósofos de la política, o son científicos de la política, o son ambas cosas a la vez? Nuestra postura es que, como han dicho Bobbio y Sartori, muchas veces es difícil trazar un lindero perfectamente delineado entre la filosofía política y la ciencia política. Podemos trazar algunas características que pudiesen diferenciar ambos campos de conocimiento, pero muchas veces las investigaciones y las teorizaciones conducen a un entrecruzamiento haciendo que sea complicado decir cuándo es filosofía política y cuándo es ciencia política. Por lo tanto, con esto queremos mostrar que si queremos ser intelectuales serios, y más aún, profesores que guíen a sus alumnos hacia una formación más adecuada con los difíciles tiempos que corren actualmente, debemos ser personas cautas, humildes y tolerantes a la hora de calificar a una u otra forma o metodología de alguna ciencia particular. En este sentido, nuestra idea es ir contra la corriente de aquellas formas dogmáticas de descalificar otras áreas del saber sin siquiera conocerlas, lo que hablaría muy mal de nuestra formación.

Referencias Bibliográficas

- Astorga, O. (1999). "Hobbes". En: *El pensamiento político moderno*. Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela (EBUC).
- Bobbio, N. (1985/2004). *Estado, Gobierno y Sociedad*. (3ª ed.) México: Fondo de Cultura Económica.
- (1992). *Thomas Hobbes*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, N. y Viroli, M. (2002). *Diálogo en torno a la República*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Cicerón, M. (2000). *Sobre la República*. Madrid: Biblioteca Básica Gredos.
- Cisneros, M. (2009). II. "La Antropología." En VVAA. *Suite Hobbesiana*. Caracas: Fondo Editorial de Humanidades, Universidad Central de Venezuela (UCV).
- Harrington, J. (1987). *La República de Océana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fernández, J. (2005). *Hobbes y Rousseau*. (3ª ed.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, T. (1642/2000). *De Cive*. Madrid: Alianza.
- (1651/2008). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sartori, G. (1979/1984). "Las Premisas". En: *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*. (pp. 15-87). México: Fondo de Cultura Económica.
- Rivera, A. (2006). "El republicanismo de Cicerón: retórica, constitución mixta y ley natural en De Republica". *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, Universidad de Alicante, N° 29, 372.
- Viroli, M. (1999). *Republicanism*. Estados Unidos: Hill and Wang.