



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Altomare, Marcelo

Sujeto, lenguaje y orden social en el Leviatán de Hobbes



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Altomare, M. (2001). *Sujeto, lenguaje y orden social en el Leviatán de Hobbes*. *Revista de ciencias sociales*, (12), 183-194. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/1181>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

Sujeto, lenguaje y orden social en el *Leviatán* de Hobbes

Marcelo Altomare*

I

La crítica dirigida a las concepciones esencialistas de la teoría social condujeron, en las últimas décadas, a destacar, desde una perspectiva teórica novedosa, por un lado, el carácter contingente y discursivo del orden social¹ y, por otro, la relevancia del sujeto en la producción y reproducción de la sociedad.² Sin embargo, en el marco de esta perspectiva teórica consideramos que la argumentación realizada por Hobbes en su *Leviatán*³ representa, quizás, el primer intento del pensamiento social orientado a reflexionar sobre la relación entre contingencia, discursividad, subjetividad y orden social. Allí la creación y mantenimiento del orden social es, finalmente, el fruto de la invención de un sujeto, cuya autonomía le convierte en el *hacedor* o *gran definidor*⁴ del *significado* de todos aquellos significantes fundamentales para la coordinación del conjunto de las acciones de los actores sociales.

* Universidad Nacional de Quilmes

¹ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, España, Siglo XXI, 1987; Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.

² Anthony Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu, 1987; *La constitución de la sociedad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1996.

³ Thomas Hobbes, *Leviatán*, España, Sarpe, 1984.

⁴ Sheldon Wolin, *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento occidental*, Buenos Aires, Amorrortu, 1993.

II

En completa oposición a la tradición clásica del pensamiento político y social, Hobbes niega, en el *De Cive*, que el hombre sea “un animal nacido con disposiciones naturales para vivir en sociedad”.⁵ Al tiempo que rechaza que los hombres sean “naturalmente aptos para vivir en sociedad”, él busca el fundamento de “las sociedades civiles [...] (de las) asociaciones cuya realización exige promesas y pactos” en la constitución de la ‘naturaleza humana’. Así el conocimiento del *alma* del sujeto es el material de estudio de “los elementos fundamentales de la política”. La indagación de la teoría social se desplaza desde el estudio de las diferentes formas de comunidad o congregación humana hacia el conocimiento de “la fuerza física, la experiencia, la razón y las pasiones” que determinan al hombre como sujeto autónomo, independientemente del tipo de “asociación comunitaria”. En este sentido la autonomía de este hombre reside en la libertad que tiene de “servirse de sus facultades naturales según la recta razón [...] para que [...] proteja cuanto pueda su vida y su cuerpo”. Este *derecho* a evitar la muerte –“el peor de los males naturales”– define al hombre *qua* individuo autocentrado, libre de toda sujeción externa a él mismo. Invalidando la concepción teleológica de un supuesto instinto natural, que determinaría, necesariamente, al hombre a vivir dentro de los límites de una asociación humana, Hobbes se representa las *sociedades civiles* como si estuviesen edificadas sobre el *consentimiento* de este *yo* autónomo. Así el pensamiento social moderno de Hobbes concibe a los cuerpos políticos a modo de *artefactos*, *i. e.*, objetos no naturales, cuyo *artífice* es el *hombre mismo*. Queda así evidenciada pues la necesidad de instalar una metodología de investigación dirigida al análisis del yo, con el objeto de realizar una indagación introspectiva de las *pasiones* y *pensamientos* que rigen la conducta del sujeto. Puesto que los hombres son *hacedo-*

⁵ Thomas Hobbes, “Del ciudadano”, en *Hobbes-Antología*, edición preparada por Enrique Lynch, España, 1985, p. 197.

res y ordenadores del hombre artificial denominado *Common-Wealth*, el conocimiento de la *naturaleza humana*, de “la condición natural del género humano”, se transforma en una cuestión imprescindible. La formalización hobbesiana participa así de aquella invención moderna que, a partir de Descartes, hace del *yo* el *hypokeimenon* o fundamento último de lo existente: así el “hombre deviene sujeto primero [...] aquel ente en que se funda todo ente [...] el centro de referencia del ente como tal”.⁶ Es precisamente de esta manera que el hombre se erige en la pieza nodal del modelo hobbesiano; él es la *materia* y el *artífice* del orden social, el *hacedor* sustantivo del proceso de generación y preservación del orden social.

En la divisoria establecida por la escritura del *Leviatán* entre *cuerpos naturales* y *cuerpos políticos*, Hobbes indaga al hombre dentro de la primera de estas categorías. El hombre es un cuerpo caracterizado a través de un tipo específico de *cualidad* que lo diferencia ante otros cuerpos: las *pasiones*; y el conocimiento de las “consecuencias de las pasiones de los hombres” constituye la base metodológica para el estudio del orden social. Ante el funcionamiento de otros cuerpos, el hombre se destaca, en el mundo físico, debido a que su cuerpo está regido mediante *mociones voluntarias* –v. g., andar, hablar, etcétera–, las cuales se distinguen, frente a las simples *mociones vitales*, en cuanto fueron previamente anticipadas por el hombre en su mente. A estas anticipaciones mentales Hobbes las analiza en el concepto de *fantasía*, la que no es más que un resto de una *representación*, producto de la impresión generada sobre el sujeto cuando alguna de las cualidades de un *objeto* externo opera sobre determinadas “partes del cuerpo humano”. La fantasía se corresponde, entonces, una vez retirada la *sensación*, con aquel resto que permanece cuando “el objeto ha sido apartado de nosotros”: el *recuerdo*. Una vez finalizado el proceso sensitivo en el sitio de producción de los

⁶ Martin Heidegger, *La época de la imagen del mundo*, Universidad Nacional de Chile, Santiago de Chile, 1958.

pensamientos del hombre se conforma la *imaginación*, la *sensación decadente*; ella representa el substrato del *origen interno* de las pasiones o mociones voluntarias. Inmediatamente antes del comienzo de cualquiera de las *acciones* emprendidas por el hombre, Hobbes ubica aquello que denomina *esfuerzo*; éste se denomina *deseo* si “se dirige hacia algo que lo causa”, o *aversión* cuando “se traduce como apartamiento de algo”. Es justamente en este sentido que respecto de cualquiera de los objetos deseados por el hombre “se dice también que lo aman”, y, en cambio, “que odian aquellas cosas por las cuales tienen aversión”. Asimismo acontece que mientras el deseo y la aversión son pasiones caracterizadas por la *ausencia del objeto*, el amor y el odio, contrariamente, son pasiones caracterizadas por la *presencia del objeto*.

El hombre es, entonces, un cuerpo natural autónomo, ya que posee en sí mismo la capacidad de desarrollar, luego de haber previamente imaginado en su mente, a la manera de un esfuerzo, la correspondiente acción, un movimiento voluntario tendiente a procurar o rechazar un objeto externo. En efecto, lo real cobra la forma de una realidad física compuesta únicamente de cuerpos en movimiento, entre los cuales se encuentra el hombre, el cuerpo humano regido mediante movimientos voluntarios denominados pasiones. El sujeto del pensamiento social moderno no “es por naturaleza un animal social”, ni tampoco un “miembro de la ciudad”. En oposición a ellos, el hombre hobbesiano es un *cuerpo* en movimiento, subordinado a sus pasiones, y simultáneamente un *cuerpo* autónomo y refractario frente al orden social. En el campo del pensamiento social, la independencia ontológica del hombre respecto de la comunidad política conduce a considerar a ésta de conformidad con el modelo de una asociación no natural, en suma, un cuerpo artificial. Consecuentemente la representación de la comunidad política adopta el formato de un artefacto de relojería, construido a través del “arte del hombre”, quien se convierte así en el *artífice* de aquella máquina.⁷

⁷ Thomas Hobbes, *Leviatán*, Libro I, España, Sarpe, 1984, p. 25.

Sobre este punto el pensamiento de Hobbes articula en una única reflexión su indagación en torno al sujeto y a la sociedad. A tal fin, Hobbes recurre a la construcción de una ficción conceptual que le permite describir los lazos sociales establecidos entre los hombres a partir de un hipotético *status naturalis*; desarrolla allí un estudio, por un lado, de la naturaleza humana y, por otro, de las condiciones de construcción del orden social. Hobbes concibe el orden social según la imagen de orden jurídico-institucional, organizado a través de un conjunto de reglas positivas legítimas a las cuales el sujeto subroga sus acciones. Dentro de este cuadro la *acción* del hombre es un permanente *movimiento*, subrogado a un insaciable deseo de *felicidad* que le compele a una perpetua búsqueda de objetos que satisfagan su *apetito*. Ahora bien, con anterioridad al ejercicio de esta acción hallamos la *voluntad* o *acto de querer*, el *apetito* surgido de la *deliberación* o proceso de pensamiento desencadenado “en la mente del hombre”. Este proceso de pensamiento del sujeto cumple la función de representar, por un lado, las “consecuencias buenas y malas” derivadas de los “actos u omisiones” en el obrar y, por otro, la correspondencia entre aquellas consecuencias y los deseos y aversiones que pueden despertarle “una y la misma cosa”. Lejos de conducirlo hacia un estado de reposo, el “éxito continuo” en la obtención de aquellas cosas deseadas –i. e., la *felicidad*– renueva en él la necesidad de movimiento, colocándolo en un estado de *inquietud* a perpetuidad. Hobbes invierte aquí la valoración clásica del pensamiento antiguo que subordinaba la acción a la contemplación, el movimiento al reposo, el cambio a la inmutabilidad, lo efímero a lo eterno. No habiendo absolutamente nada que ofrezca “tranquilidad a la mente”, y siendo la “vida” un incesante movimiento, el hombre no puede estar exento de deseos, temores y sensaciones. La misma estructura del deseo que impulsa al hombre a la obtención del objeto de satisfacción lo conduce, paralelamente, a un nuevo estado de no-satisfacción. La siempre renovada expectativa de obtención de un bien futuro se transforma –para el sujeto– en un continuo proceso de búsqueda de nuevos objetos de satisfacción, sobre el cual descansa el núcleo del componente motiva-

cional que rige la acción del hombre: “la felicidad en esta vida –afirma Hobbes– no consiste en la serenidad de una mente satisfecha”. En la medida que toda satisfacción es sólo fugaz, y, por tanto, renueva el estado de insatisfacción, no hay objeto que satisfaga el deseo humano; por ende, la felicidad del hombre es el “continuo progreso de los deseos, ya que la consecución del primero no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior [...] (a fin de) asegurar para siempre la vía del deseo futuro [...] (y, en consecuencia,) una vida feliz”. Al estar ausente el objeto que posibilite la satisfacción completa del deseo humano, desaparece la posibilidad de configurar un saber acerca de los bienes que producen felicidad para el hombre. Según Hobbes, la causa de este perpetuo movimiento del deseo humano debe buscarse en la inexistencia del “*finis ultimus* (propósitos finales) o *summum bonum* (bien supremo) presente en los textos de los viejos filósofos”. Desterrado el lugar de un saber sobre supuestos objetos últimos de satisfacción, el hombre deviene –en el pensamiento hobbesiano– un cuerpo en permanente movimiento, arrojado hacia un estado de continua inquietud, fruto de un deseo que no cesa de no satisfacerse. La inquietud permanente del deseo humano supone, pues, no solo la inexistencia de objetos de satisfacción últimos sino, incluso también, la imposibilidad de que las “mismas cosas causen siempre en la misma persona los mismos apetitos y aversiones”.

Siendo ésta la lógica reguladora de la economía deseante del sujeto, es muy poco probable que puedan “coincidir todos los hombres en el deseo de uno y el mismo objeto”. Se deduce de ello que no existe uniformidad alguna entre los diversos objetos de satisfacción del hombre; lo cual impugna, además, cualquier pretensión de encontrar un objeto de satisfacción de carácter universal que aspire a satisfacer el deseo humano: la “similitud de las pasiones” del hombre -postula Hobbes- se articula con la ausencia de “semejanza entre los objetos de las pasiones”. Puede acontecer que el mismo objeto que un sujeto considere deseable y, por ende, valore como *bueno* cause, simultáneamente, en otro sujeto aversión y, consecuentemente, sea considerado como *malo*. De esta manera, al depender de

posiciones axiológicas estrictamente subjetivas, las cualidades del objeto no expresan propiedades inmanentes a éste, sino únicamente juicios de valor pertenecientes a los distintos sujetos. No hay, pues, “ninguna regla de bien y de mal (que) pueda tomarse de la naturaleza de los objetos”; la existencia de *reglas comunes* sólo puede emerger de la decisión de un *árbitro* o *juez* que, instituido mediante un procedimiento intersubjetivo basado en el *consenso*, cumpla la tarea de “imponer como sentencia su regla del bien y del mal”.

III

Hobbes abandona la concepción clásica que representa a los hombres como si fueran desiguales; contrariamente, la *naturaleza* constituye hombres “tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu” que ninguno puede reclamar para sí “un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él”. Tomando en consideración este estado de la condición humana donde impera la “igualdad de esperanza respecto a la consecución de sus fines”, donde se carece de postulados éticos-normativos universalistas y donde, además, falta la constitución de un juez que enuncie las reglas de convivencia común, cuando dos hombres tienen una y la “misma cosa” como objeto de deseo “devienen enemigos”. Consecuentemente los hombres se colocan en una condición de *guerra* que convierte “la vida del hombre” en una existencia “solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve”. Por este motivo, Hobbes afirma que *extra civitatem nulla salus* para el sujeto, ya que éste permanece en una condición social de recíproca enemistad intersubjetiva “donde todo hombre es enemigo de todo hombre”, en una convivencia humana donde no impera *razón* o *paz* alguna, aún menos la *seguridad*: es, básicamente, el espacio y el tiempo de la *guerra civil*. En esta condición natural no hay deseos que sean calificados como *pecados*, ni acciones *injustas*, tampoco existe “propiedad, ni dominio, ni distinción entre tuyo y mío”, puesto que no hay *ley* que prohíba el ejercicio de determinadas conductas;

y ésta no puede ser sancionada mientras “los hombres (no) se pongan de acuerdo con respecto a la persona que debe promulgarla”. La salida del estado de guerra resulta de la combinación de las “pasiones que inclinan a los hombres a la paz” con la “razón (que) sugiere adecuadas normas de paz”. Entre las *pasiones* que inclinan a los hombres hacia la paz se encuentran, en primer término, la *aversión* producida por aquellos *objetos* cuya *representación* está asociada subjetivamente a la idea de muerte y, en segundo término, el *deseo* de aquellos *objetos* cuya *representación* está ligada subjetivamente a la idea de una vida de bienestar, alcanzada a través de la industria.

Pese al perspectivismo ético-normativo que rige las acciones de los hombres en el *estado de naturaleza*, Hobbes encuentra que cada uno de los sujetos está, finalmente, regido por la ley fundamental de la naturaleza; un rasgo axiológico común a todos los hombres que combina la libertad contenida en el *derecho natural* con la prescripción contenida en la *ley natural*. En este sentido, en tanto y en cuanto los hombres son sujetos de *derecho natural* portan, esencialmente, la libertad de disposición sobre la elección de los medios más eficaces para “preservar su propia naturaleza, su propia vida”. Así todo comportamiento que, justificado ante su *juicio* y *razón*, el hombre considere necesario emprender –y efectivamente emprenda– con vistas a su autopreservación forma parte del ejercicio de su propia *libertad*, de su *derecho* a demandar la completa “ausencia de (aquellos) impedimentos externos” que obstruyan el desarrollo de su acción. Conjuntamente con el mencionado derecho natural, convive otro rasgo axiológico común a todos los hombres; este es la *ley natural*, que, a diferencia del anterior, se le presenta al hombre como un *precepto* o *regla general* de la razón, que “le prohíbe a un hombre hacer lo que pueda destruir su vida”. Aún cuando subraye la diferencia entre la libertad del *derecho natural* y la obligación de la *ley natural*, Hobbes afirma que la ley fundamental de la naturaleza contiene a ambas, porque prescribe que “cada hombre debe esforzarse por la paz mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y

ventajas de la guerra”.⁸ De esta ley natural fundamental se desprende la probabilidad de que cada individuo renuncie a su “derecho a (poseer) todas las cosas” en la medida que los restantes hombres lleven a cabo igual renunciamento. A partir de estas acciones comienzan a establecerse nuevos tipos de relaciones sociales, de “lazos por medio de los cuales los hombres se sujetan y obligan” recíprocamente a obedecer las máximas de obrar contenidas en la ley natural y, además, a desestimar la violación de la misma a causa del *temor* que provoca en el sujeto las consecuencias nocivas derivadas de su transgresión: este es el denominado *contrato* o “mutua traslación o cambio de derechos” basado en la *promesa* de renunciamento intersubjetiva. Será necesario no obstante la presencia de alguien que garantice el cumplimiento de la promesa de renunciamento: así los “pactos que no descansan en la espada –afirma Hobbes– no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre”. Es justamente en el fundamento de este procedimiento de institución del garante último del contrato, de este procedimiento de constitución de la función de la *soberanía* donde yace el sujeto como *yo autónomo*: el *yo quiero* hobbesiano es así el fundamento del orden social.

El estado de naturaleza representa el espacio sobre el cual la acción del hombre transcurre de conformidad con aquello que su propio *juicio* estima necesario realizar para la preservación de su propia vida. En esta situación social ninguna clase de *protección* y *obediencia*⁹ existe, porque allí impera una extrema heterogeneidad de *opiniones* individuales acerca del significado de lo *bueno* y lo *malo*, lo *justo* y lo *injusto*, lo *mío* y lo *tuyo*. En el estado de naturaleza, la diversidad de opiniones subjetivas implica la coexistencia de una multiplicidad de perspectivas valorativas, las cuales, éticamente inconmensurables las unas respecto de las otras, crean un verdadero estado de ano-

⁸ Thomas Hobbes, *Leviatán*, op. cit., p. 140.

⁹ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Buenos Aires, Folios, 1984, pp. 48-49.

mia debido a que los significantes fundantes y fundamentales de todo orden social –v. g., *derecho, deber, libertad, obediencia, propiedad*, etc.– carecen de un significado unívoco, común y válido para cada uno de los sujetos: la relación entre significante y significado es absolutamente contingente, y, por ende, torna contingente la existencia del orden social.

El abandono de este estado de anomia ética y contingencia social se produce cuando se instituye –a través de *pactos mutuos*, llevados a término mediante la anteriormente mencionada recíproca promesa de renunciamento– un poder común, cuya función es sancionar y garantizar el significado de todos aquellos *nombres* o significantes fundamentales para la constitución y preservación del orden social. Se instituye así un poder público, cuya tarea es eliminar la anomia polisémica de aquellos significantes nodales del orden social, una *persona* política autorizada a definir y garantizar el sentido de las palabras esenciales del vocabulario jurídico, tornándolas leyes positivas: el soberano.¹⁰ Pertenece a este poder soberano, pues, el derecho de “prescribir las normas” que sancionen el significado de palabras como *propiedad, libertad, bueno, malo, legítimo, ilegítimo, justo, injusto*, etc. Desde esta perspectiva, Hobbes concibe el poder político como la “representación de la palabra” de los súbditos en la enunciación del soberano, en tanto y en cuanto aquellos han previamente transferido, a través del pacto de renunciamento común, su *derecho* a definir el significado de los significantes fundantes del orden social: el soberano *representa* a los súbditos, porque en la acción de nominar que éste ejecuta se *hace presente* la palabra de los súbditos.

En el estado de naturaleza el perspectivismo subjetivo impedía la conformación de la “significación por convencionalismo” de las palabras *claves* del orden social. La única probabilidad de eliminar el estado de incertidumbre social que ocasiona la falta de consenso semántico, a los efectos de pre-

¹⁰ Sheldon Wolin, *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento occidental*, op. cit., p. 278.

servar la ley de autoconservación, reside en la constitución de un *yo decisionista*, que determine y fije el significado de aquellas palabras necesarias para la creación y el mantenimiento del orden social. La salida del estado de naturaleza es, básicamente, un procedimiento tendiente a estatuir una persona soberana, cuya acción no encuentre ningún tipo de *impedimento externo* que obstaculice su desarrollo, a fin de que pueda definir el significado de los significantes societales básicos, y, de esta manera, los convierta en leyes. Al carecer de impedimentos externos, el soberano porta el derecho de “imponer como sentencia su regla del bien y del mal”, y, por ello, “debe promulgarla”, ya que para “gobernar por medio de palabras es preciso que éstas se den a conocer de modo manifiesto, pues de lo contrario no son leyes”. De esta manera, la diversidad axiológica de los hombres del estado de naturaleza se disuelve en la homogeneidad axiológica del soberano del orden social; el pasaje de un estado a otro produce la expropiación del derecho de nominación de los súbditos a manos del soberano, quien, ahora, monopoliza el derecho de definición de todos aquellos significantes fundamentales del orden social. Al emprender la invención del significado de estos significantes fundamentales que definen las normas societales, la tarea del soberano hobbesiano cumple una función de corte netamente ideológico,¹¹ cuyo fin es crear y mantener el orden social a través del ejercicio del monopolio legítimo de la enunciación de las reglas de convivencia intersubjetiva.

Bibliografía

LACLAU, Ernesto y Mouffe, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista*, España, Siglo XXI, 1987.

LACLAU, Ernesto, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.

¹¹ Richard Tuck, ‘Estudio preliminar’, en Thomas Hobbes, *Leviatán*, Gran Bretaña, University of Cambridge, 1991.

- GIDDENS, Anthony, *Las nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu, 1987.
- GIDDENS, Anthony, *La constitución de la sociedad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1996.
- HOBBS, Thomas, *Leviatán*, España, Sarpe, 1984.
- HOBBS, Thomas, "Del ciudadano", en *Hobbes-Antología*, edición preparada por Enrique Lynch, España, 1985.
- SCHMITT, Carl, *El concepto de lo político*, Buenos Aires, Folios, 1984.
- TUCK, Richard, "Estudio preliminar", en Thomas Hobbes, *Leviathan*, Gran Bretaña, University of Cambridge, 1991.
- WOLIN, Sheldon, *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento occidental*, Buenos Aires, Amorrortu, 1993. ♦