



LA SOCIOLOGIA Y HOBBS

POR

MARTIN A. BERTMAN

(*Helsinki University, Finlandia*)

Hay un delicado equilibrio entre las dos ramas de una investigación científica de la sociedad: este equilibrio debe ser el resultado del trabajo de organizar la investigación empírica y la construcción teórica.

La filosofía política ha brindado una larga historia de marcos de referencia teóricos que con frecuencia han mostrado una aguda sensibilidad lógica y metodológica, pero por lo general carecen del "valor efectivo" de la investigación empírica. Sin embargo, el atractivo de una teoría social de un gran filósofo radica en el poder de una especie de "metáfora-raíz" persuasiva que trace un mapa de la experiencia humana, que envuelva una visión de la psicología, la acción social y la realidad de la condición humana. La investigación empírica, por lo tanto, agrega y refina, elabora y redirige la brújula teórica hallada en un filósofo como Thomas Hobbes.

En verdad, la visión de Hobbes de la sociedad es cautivante porque es justificadamente cruda y simple; no quiero decir que su pensamiento no sea sofisticado sino, más bien, que brinda un pequeño grupo de principios plausibles, de sentido común, a partir de los cuales construye lo que llama una "ciencia de la política"; y "ciencia" para él significa que estos principios fundamentales se relacionan entre sí de un modo ordenado y deductivo y explican al estado como un artificio o una construcción que surge con prudencia de la dinámica de la psicología humana. El reclamo de Hobbes de ser el fundador de una ciencia^s es significativo, pues dice que antes de

su época sólo Euclides y, contemporáneos a él, sólo la física cuantificada de Galileo y la psicología mecánica de Harvey. han creado ciencia. Uno nota una preferencia por la matemática y la mecánica que entra en especial sintonía con la metáfora de Hobbes del estado como una máquina. es decir, como una construcción o producto con determinadas partes que se articulan en un proceso cooperativo para alcanzar una meta específica: paz y prosperidad. Esto, por supuesto, es una estructura teórica que presenta el marco de referencia racional fundamental -un modelo definicional- para el tipo de cosa que un estado DEBE ser y, por lo tanto, sobrevuela la investigación empírica de los estados históricos. A través de un ideal de buen funcionamiento, se puede construir con este enfoque una normativa que legitima el discurso de la sociedad como sano y enfermo, funcional y disfuncional, racional e irracional. Con respecto a esta idealización, el teórico sociológico, que está interesado principalmente en encontrar los principios de una sociedad o un grupo de sociedades históricas, debe tener ciertos escrúpulos; pero, la investigación empírica (que debe estar lo más libre posible de juicios de valor al recoger sus datos), debe ser, no obstante, interpretada teóricamente. Por lo menos, esto exige la tarea normativa de organizar la recolección empírica; más aún, parece imposible evitar la tentación de sugerir que una regla social descubierta es un universal de la acción humana o es algo idiosincrásico, aun cuando es común a una serie de sociedades. Los científicos sociales, para evitar un compromiso con una teoría esencialista, con frecuencia han optado por lo último --lo idiosincrásico--, como un operante metodológico más defendible, y se apoyan en su investigación empírica para las adscripciones teóricas limitadas y específicas de conductas sociales meramente prevalecientes, dejando de lado la consideración de un ideal esencial de la salud social o los universales sociales.

Sin embargo, por eso mismo, Hobbes es atractivo, a pesar de su ideal metodológico esencialista de una ciencia, pues su comprensión de la acción social se construye sobre principios que aceptan severas limitaciones humanas. Esto lo hace un teórico más justificable, inclusive para aquellos que no aceptan el ideal esencialista tradicional de los filósofos políticos. En realidad, Kant, que es un filósofo que absolutiza las normas morales para la humanidad, critica el aparentemente duro realismo de Hobbes. y dice que el estado de Hobbes podría ser gobernado por una raza de demonios inteligentes. Evitando el optimismo de Kant, la idea iluminis-

ta del progreso de la humanidad hacia la perfección moral, Hobbes emplea los principios que captan una comprensión más cruda de la condición humana, principios que, más o menos, se consideran como la experiencia humana de acuerdo con el sentido común. Al igual que Pareto, ideas como el progreso, la posibilidad de la perfección moral, o la preferencia por una forma política particular, por ejemplo la democracia, no son para Hobbes lineamientos científicos para comprender la naturaleza de lo político.

En cambio, para Hobbes, un pequeño número de principios psicológicos lleva a la construcción del estado. Estos son: (a) la naturaleza humana no cambia. Por supuesto que las circunstancias cambian, lo que afecta a la conducta, pero el impulso o la orientación de nuestra conducta, arraigados en una naturaleza humana inamovible, no. (b) Esa orientación es nuestro propio bienestar, de modo que uno podría decir que el hombre es gregario -necesita de los otros tanto para su bienestar como para su placer- pero no social por naturaleza. Aquí Hobbes se opone a la tradición política aristotélica que ve al hombre como un *zoon politikon* por naturaleza³. (c) El límite a su ambición y a su impulso competitivo hacia la dominación o su sed de "vanagloria" es el miedo a ser dañado y, especialmente, a la muerte violenta. (d) A pesar de ciertas diferencias de inteligencia o fuerza física, los seres humanos deben ser considerados iguales, pues no hay diferencias suficientes entre ellos, de modo que todos están seguros en una condición de natura —a, es decir, donde el estado no existe. Donde el estado no existe, las diferencias entre los hombres pueden en verdad magnificarse sólo por la seguridad de ejercer las capacidades de uno en paz, pero, aun en este caso, el carácter del poder o la accesibilidad a los bienes es más artificial que natural, pues es la posición que uno ocupa en el estado lo que es más importante para comprender o racionalizar la acción social. (e) Es un *homo faber*. El hombre es ingenioso; usa su racionalidad e inventiva para construir artefactos que aumenten su protección y su goce. (f) El estado (*Leviathan*) es una construcción o artefacto de este tipo. Su propósito es brindar la seguridad y prosperidad que Hobbes considera imposibles en una condición de naturaleza donde los individuos, o pequeños grupos, o tribus, luchan unos con otros por la dominación y por los bienes materiales. Esto ejemplifica enfáticamente la utilidad como un paso del interés personal táctico al interés personal estratégico, de un acuerdo rápido para el bien cooperativo al acuerdo de largo plazo para el bienestar general. (g) La meta política de man-

tener el orden o la paz necesita un soberano que tenga una autoridad política abrumadora, incluyendo el poder de imponer su voluntad. La voluntad del soberano, bajo la forma de leyes civiles, provee las reglas para la acción social. Lo que, como el estado, a diferencia de una tribu, necesita un gran número de individuos para alcanzar la paz y la prosperidad, implica la delegación burocrática pero no la división del poder soberano.

Con estos principios en mente, me dedicaré al examen de varias ideas teóricas interesantes y bien conocidas de sociólogos eminentes. La idea de Max Weber de la "autoridad carismática" es tomada de su *Theory of Social and Economic Organization*⁴, donde escribe: "El término 'carisma' se aplicará a cierta cualidad de una personalidad individual por virtud de la cual es separado de los hombres ordinarios y tratado como dotado de poderes o cualidades sobrenaturales, suprahumanas, o al menos específicamente excepcionales. Estas no son accesibles a la persona común, sino que se consideran de origen divino o ejemplares, y debido a ellas, el individuo es tratado como un líder." Weber elabora: "La autoridad carismática está específicamente fuera del reino de la rutina cotidiana y de la esfera profana. En este aspecto, se opone drásticamente a lo racional y, en particular, a lo burocrático."

Hay un aspecto monumental del carisma que Hobbes atribuye al soberano: lo llama un "dios mortal". Como el Dios inmortal, que creó el mundo natural, el soberano crea el mundo social a través de las leyes civiles: por ejemplo, matar es una acción natural, pero asesinar es una acción social, sólo existe debido a leyes civiles específicas que crean un valor social sancionando la acción natural de ciertos tipos de muertes. A diferencia de lo que dicen Platón y Kant, Hobbes enfatiza la dependencia de la justicia de las leyes civiles que son la voluntad del soberano. Ciertamente considera que el soberano está fuera de la condición ordinaria. Hobbes aumenta más el extraordinario carácter del soberano viéndolo como una condición de la naturaleza pero una que es extremadamente diferente de la condición ominosa de la naturaleza en la que cada uno está en guerra con el otro⁵. En lugar de estar deprimido desprovisto de poder para estar seguro y ser próspero, el soberano tiene el uso del poder total del estado, y en cierto sentido su riqueza. Por lo tanto, el soberano crea necesariamente las reglas para la conducta de los otros, pero el soberano mismo, excepto a través de la conciencia o la prudencia, no necesita seguirlas. Este "Dios mortal" está obviamente en una

posición excepcional, pero a diferencia del líder carismático de Max Weber, el soberano de Hobbes no es una persona natural. En realidad, el soberano puede estar compuesto de uno, algunos, o todos los miembros del estado; este enfoque exhaustivo y lógico a las formas de soberanía está en contraste con la teoría política clásica de las formas buenas y malas de gobierno en Platón y Aristóteles, o, en Kant⁶, que distingue la caracterización cuantitativa de Hobbes del soberano como "*forma imperii*" de la "*forma regiminis*". Esta distinción permite que Kant brinde distinciones morales a través de la "*forma regiminis*" entre una constitución republicana y todos los otros gobiernos, a los que llama despóticos. Hobbes, por otra parte, limita el valor normativo meramente a la construcción racional de la soberanía y, en un tono despreciativo, dice cosas como "un tirano es simplemente un rey no querido"⁷. Esto indica una vez más la extraordinaria libertad que tenía el soberano de Hobbes. Formalmente, al tener un monopolio sobre la autoridad, el soberano no puede ser revocado. La revolución es formalmente imposible; sin embargo, como en la realidad y materialmente, las revoluciones se producen, es necesaria cierta prudencia racional de parte del soberano que tenga en cuenta los teoremas o las leyes de la naturaleza que hacen pagar la pereza, la ingratitud, y la arrogancia con daño. Hobbes hasta usa la frase "justicia natural" para el estudio adecuado de los soberanos (Leviathan, cap. 31, par. 41), aunque, como he señalado la "justicia" en su sentido completo se consume sólo por las leyes civiles que proyectan las leyes de la naturaleza de una manera determinada. En todo caso, el estado después de todo brinda al soberano sus grandes poderes y bienes y, en consecuencia, un estado seguro y próspero -uno que no puede recaudar impuestos de criminales y de invasores extranjeros- está en el interés del soberano como, del mismo modo, está en el interés general.

Pero Max Weber habla del carisma de una persona natural y para Hobbes el soberano es una persona artificial, un individuo legal como, para seguir su ejemplo, el Puesto de Londres. Por supuesto, el soberano también puede ser una sola persona natural, un rey; el número de personas naturales que componen el soberano no le importa formalmente a Hobbes en una consideración racional del carácter del estado, aunque, por el bien de la centralización del poder, en la práctica, prefiere un rey. Más aún, Hobbes es un erastiano: por el bien de la autoridad centralizada y unificada, Hobbes piensa que es importante que el soberano sea la más alta autoridad religiosa, y se ocupe de la doctrina y el ritual religiosos. Sin em-

bargo, el interés de Hobbes por evitar el sectarismo religioso se evidencia en su descarnada afirmación de que el cristianismo tiene sólo un dogma, a saber, que Jesús es el Cristo salvador. Contra los esfuerzos religiosos o ideológicos de otro tipo, en realidad contra los esfuerzos sociales y económicos, de acuerdo con el intento de contrato original que formó al estado, y sacó a los hombres de la condición insegura y empobrecida de la naturaleza. es obligación del soberano prevenir los esfuerzos desestabilizadores de cualquier tipo para destruir el orden social.

Para lograr esto, puesto que el soberano delega su autoridad en varios agentes del estado, Hobbes, a diferencia del líder carismático de Max Weber, hace que el soberano actúe a través de un modelo burocrático; por ejemplo, aunque el soberano puede pasar por encima de sus delegados. los negocios comunes del estado se llevan a cabo necesariamente por medio de estos delegados. es decir por jueces que interpretan la voluntad del soberano: y. enfatiza Hobbes, estos delegados actúan de acuerdo con los teoremas del sentido común o las leyes de la naturaleza. Esto significa que la "autoridad carismática" puede burocratizarse. Es interesante que el soberano de Hobbes tenga una posición carismáticamente extraordinaria, a pesar de estar compuesta por individuos naturales que no son particularmente extraordinarios -son meramente capaces de actuar según su interés personal racional. En lo racional, esto significa que la seguridad y la prosperidad del estado deben apoyarse en la rutfnización a través de reglas claras y transparentes. impuestas y respetadas en una forma ordenada. Hobbes parece ofrecer tanto los beneficios de la burocracia como los del liderazgo carismático; trata de evitar la ineficacia tribal para la población numerosa del estado.

El artículo de Luciano Pellicani "Hobbes e la società borghese"^s brinda varios ejemplos interesantes de los teóricos sociales que justifican una totalización del poder en el soberano. Uno es Nizam al-Mulk, un turco, que "per giustificare il carattere illimitato della giurisdizione potestativa del sultano invoca il dettato coranico, secondo. il quale é Dio stesso che ha "concesso il possesso del mondo" al titolare della sovranità, laddove Hobbes si esclusivamente all uso della ragione." Lo que se expone aquí es la diferencia entre el soberano de Hobbes y la teoría del derecho divino de los reyes; basar el poder del soberano en la providencia divina y la religión. como comenta Pellicani, no brinda un fundamento racional del estado. A diferencia de Hobbes, el carisma

del sultán para Nizam al-Mulk, y otros teóricos de los derechos divinos de los reyes, implica una totalización de la política dentro de una justificación teológica de una tradición religiosa o sobrenatural, el Islam o el Cristianismo, y, en consecuencia, es inútil para entender las sociedades seculares. Un aspecto aún mayor de parcialidad: la totalización religiosa por lo general implica un temario, un conjunto de proposiciones "de verdadero creyente", para verificar la soberanía legítima, para considerarla más que una mera tenencia de facto del poder; así el Corán alienta que se lleven a cabo guerras santas contra los soberanos infieles, y, también estos temarios teológicos generan conflictos entre las facciones religiosas, cada una de las cuales, casi inevitablemente, alega tener la autoridad ortodoxa.

Pellicani ofrece una discusión aún más interesante de la soberanía a través de las consideraciones económicas de un teórico social chino: el libro de Wei Yang *Book of the Master of Shang*. Cito: "sottoporre al rigido controllo dello Stato le attività produttive, e in particolare quelle basate sul commercio, onde impedire la formazione di una ricca e potente borghesia capace di "contrastare il dominio assoluto e universale del re". Un "economia di mercato, basata sulla proprietà privata e sulla libera iniziativa: questa era, a giudizio disgregatrice contro la quale lo Stato doveva combattere indefessamente." Wei Yang continúa su argumento: "e cioè che lo Stato può garantire la pace, che é il bene supremo, solo a condizione di negare al sudditi il diritto di disporre sovraneamente e liberamente dei beni da essi acquisiti; diversamente, nella compatta barriera messa protezione dell'ordine sociale si aprirebbe una falla e lo Stato sarebbe travolto dal disfrenamento degli interessi particolari."

Así como Hobbes brinda una ciencia de la política, es decir, una determinación racional del carácter del estado, aplicable a cualquier estado, bajo el imperio de cualquier religión, así también su filosofía política no necesita o especifica un sistema económico particular, ya sea agrícola, mercantil, etc. En su historia de la Guerra Civil Inglesa, el Behemoth, es bastante sensible al poder creciente de la clase mercantil que, junto con los sectarios religiosos, promovió una rebelión contra el rey Carlos en busca de su propio interés económico. Sin embargo, su énfasis en el gran poder del soberano, en especial a través de la ley civil, implica moderar esta influencia del poder no-soberano; y, en realidad, el soberano, por su propio bien y el bien del todo, es algo así como un árbitro entre los centros de poder particulares emer-

gentes dentro del estado. No hay necesidad de una teoría faraónica de la economía, es decir, una donde, como en el antiguo Egipto, o Persia, todos los miembros del estado eran esclavos del gobernante o, por lo menos, el gobernante era dueño de toda su riqueza. En un acuerdo así, los individuos pueden tener el uso de la propiedad, pero la propiedad no es nunca privada en el sentido de que el gobernante siempre puede discontinuar el uso de ella por parte de un individuo particular. La teoría de Hobbes puede permitir un orden económico así, pero ciertamente no lo exige; por el contrario, uno ve una tendencia opuesta. Por ejemplo, es un principio importante en Hobbes que cuando las leyes civiles no hablan, uno es libre de hacer lo que uno desea. Así, donde no se promulgan reglas sobre el uso de la propiedad, el dueño tiene el derecho a disponer o a tratar esa propiedad como desea. Esto sugiere que, para que nuestros sistemas económicos complicados protejan y aseguren el bienestar económico general (y la salud relacionada con él), son necesarias leyes civiles que racionalicen el uso y la disponibilidad de la propiedad, pero eso no exige que el estado sea dueño de toda la propiedad; la forma en que entiende Hobbes al soberano, en particular en los estados industriales y comerciales modernos, exige meramente eficiencia burocrática para limitar su uso.

Como señala Max Weber, burocracia significa la "provisión metodológica del cumplimiento regular y continuo de tareas designadas", por lo tanto, es un problema de orden que el soberano de Hobbes no tenga en su propia burocracia necesaria una facción de poder que se oponga a su voluntad; la tarea no es sólo asegurar la racionalización en la delegación de poder, sino que los delegados no imperialicen el poder para su propio y mezquino provecho en contra del bienestar general. Por lo tanto, el sistema chino de burocracia con frecuencia parece no hacer caso de la voluntad del Emperador y, en verdad, en el estado moderno, los instrumentos burocráticos en especial los organismos muy independientes como la CIA y la KGB son muy difíciles de controlar.

Ferdinand Toennies, un contemporáneo de Max Weber, dice que comenzó sus estudios sociales con Hobbes en 1877; este interés perduró durante toda su vida, que duró hasta el comienzo del poderío del estado Nazi. Toennies hizo mucho por estimular el interés por Hobbes en la Europa continental escribiendo sobre él y editando sus manuscritos, en especial *The Elements of Law Natural and Politic* de Hobbes. Sabido esto, es relevante examinar su contribución a la teoría sociológica por su

famosa distinción entre *Gemeinschaft* (comunidad) y *Gesellschaft* (sociedad). Dice: "Gesellschaft es el acto de intercambiar, que se presenta en su forma más pura si se piensa como realizada por individuos que son extraños entre sí, no tienen nada en común con el otro, y se enfrentan de un modo esencialmente antagónico y hasta hostil." El elemento conspicuo aquí es lo que John Dewey llamaba "individualismo raído" burlándose de la frase común "individualismo austero". *Gemeinschaft* implica la comprensión del individuo como parte de una organización comunal de relaciones que dan valor al individuo: *Gemeinschaft* se apoya en la conciencia de pertenecer al mismo lugar y la afirmación de la condición de dependencia mutua."⁹

En las palabras finales de su trabajo: "Hobbes und das Zoon Politikon", publicado en 1923, Toennies escribe¹⁰: "En Hobbes, no se puede encontrar ninguna huella de una idea que, para nosotros hoy, resulta más apropiada que su visión del estado original de vida, o el estado de naturaleza escondido debajo de la civilización: la idea de la civilización moderna, urbanizada de tipo *Gesellschaft*, de la cual sólo conocía los comienzos, representa una guerra escondida de uno contra todos. El "individualismo" se ha descrito con frecuencia como la verdadera naturaleza de nuestra época; es el individualismo el que tiene una verdad eterna en el sistema de la filosofía política de Hobbes. El conflicto generalmente observable entre individuos es, en realidad, la consecuencia de su auto-afirmación incondicional. Nuestros tiempos más recientes, con su competencia económica desenfrenada, sus luchas de clase, sus peleas entre partidos políticos, y sus guerras civiles, han revelado cada vez más, para tomar prestada una expresión de Marx, la cabeza de Medusa que se esconde bajo el velo de los logros presumiblemente más importantes de la civilización, como el progreso triunfal de la tecnología, de las comunicaciones mundiales, y de la ciencia."

Un individualismo egoísta y alienado, una víctima del sentimiento de alienación, versus una comunidad cuya voluntad interna está ligada por valores y afectos compartidos parece estar fuertemente arraigado en el pensamiento de Toennies. En el sobresaliente libro de Fritz Ringer, *The German Mandarins: 1880-1933*,¹¹ hay una elaborada discusión de este problema entre los académicos alemanes: Max Weber, Werner Sombart, y otros, quienes sintieron la presión de la alienación, la pérdida del control social, y consideraron la necesidad de un *mythos* superador para la comunidad. En la iz-



quierda, esto se relacionaba particularmente con una falta de conexión económica, una tensión en Toennies, y en la derecha, para el fascismo alemán e italiano, se traducía en una necesidad de establecer una cultura nacional con un *mythos* que liberara al individuo del sentimiento de alienación. La secularización había desatado muchos lazos religiosos, comunitarios y hasta familiares, un mito nacional proponía algo más valioso que soledad de la individualidad alienada. Desde la derecha, Carl Schmitt¹², que se incorporó pronto al Partido Nazi, fue el eminente estudioso y epigono de Hobbes: lo que es interesante, criticó a Hobbes por no ser suficientemente totalitario. Schmitt compartía el punto de vista de Hobbes de que el control del soberano se extiende en la totalización de la "vida personal". Siguiendo la tradición de Fichte y de Hegel del desarrollo objetivo y subjetivo del estado burgués, Schmitt quería la unificación de una conciencia comunitaria nacional con la subjetividad del individuo. Para Schmitt, Hobbes carecía, y debía ser corregido por eso, de una conciencia nacional socialmente unificadora: ein Volk, ein Geist. En Toennies, que fue un anti-fascista, uno observa, sin embargo, una tendencia similar. Su Hobbes también es deficiente en su explicación de la alienación económica y social. Toennies considera el individualismo de Hobbes como un precursor del *Gesellschaft*, que está en la pendiente resbaladiza cuyo destino final es la destrucción de la responsabilidad social y de la concordia. Ringer señala que estos académicos alemanes, a los que llama mandarines, usaron la palabra "kultur" para el espíritu del *Gemeinschaft* y la palabra francesa "civilisation" para el espíritu del *Gesellschaft*. La tecnología y las ciencias físicas son meras cuestiones de civilización, como uno suele leer en el Nazi Martin Heidgger¹³, pero kultur era el espíritu y los académicos alemanes, en particular los científicos sociales, sentían que la kultur era su terreno especialmente resguardado.

Lamentablemente, en la experiencia alemana, vemos las consecuencias peligrosas de la "kultur kampf", donde su mitología que afirma la identidad nacional se encuentra en conflicto con otro mito; las repercusiones de esto se extienden más allá de lo académico, el mito de lo ario, y en particular de la supremacía alemana es la base ideológica del genocidio contra los judíos. La importancia de esta ideología para la acción social se evidencia por su fuerza aun cuando está en oposición de la acción práctica más necesaria: por ejemplo, aun cuando la búsqueda del genocidio no fue utilitaria en términos del esfuerzo bélico alemán, se le dio prioridad. El mito

nacional más conspicuo en Occidente es el capital ideológico de los hijos de Abraham. Isaac y Jacob, esa nación para la cual Dios es Rey y dador de leyes. Hobbes observa el carácter único de Israel en *Leviathan*. Nacida en este mito, incómoda con esta paternidad, la cristianidad sembró las semillas del antisemitismo. Para que Alemania, cristiana pero cortejando al paganismo, afirmara su identidad y su autoridad como la nación más importante y espiritual, tenía que destruir a la nación bíblica. Apartándose de la neutralidad religiosa del estado secular moderno, para los alemanes la noción de ciudadano fue reemplazada por la pertenencia al Volk o tribu. La identidad nacional tenía una cualidad mítica, mística, y tribal, evidenciada aun por la falta de respeto de los fascistas alemanes para con los fascistas italianos. El romanticismo nacional se refiere a la tierra, la lengua y una indefinible identidad social; pero ni siquiera el acuerdo con la ideología política fascista pudo resistir, pues la identidad nacional es la fuerza directriz y es principalmente una cuestión mística más que racional.

La matanza de un millón de niños judíos, este punzante episodio de la modernidad que se produjo después que Toennies escribió en 1923, sugiere que no apreciaba demasiado la oposición de Hobbes a estos impulsos místicos y a las ideologías construidas sobre ellos. El estado se fundaba sobre la base de proteger a sus miembros, a sus ciudadanos, y la extirpación de los judíos a través de las instituciones del estado en la Alemania Nazi, la privación de su protección por parte del estado, hizo que el sistema jurídico Nazi no fuera un órgano estatal legítimo según la comprensión de Hobbes de la soberanía, sino un mero aparato de opresión tribal.

Hobbes, enseña Toennies, no exige la organización de los intereses personales o la conciencia de los miembros del estado; ésta es, en realidad, una cuestión privada: algo individual. El estado tiene una tarea práctica ordinaria de promover el bienestar general; está restringido a asumir un enfoque ideológico ante las dificultades prácticas. En términos de imagen social no ideológica, Canadá, por ejemplo, es un estado más hobbeseano que los Estados Unidos porque, donde los Estados Unidos tienen (o tenían: ver Glazer y Mohynihan. *Beyond the Meltingpot*) una visión de sí mismos como una "nueva Jerusalén" y del americano como un "nuevo hombre", Canadá se ve como un "mosaico" de culturas; para el canadiense es suficiente tener lealtad hacia su país porque es el lugar donde trabaja, tiene su familia, y se asegura protección y benevolencia gubernamental. Hobbes aprobaría una falta tan decidida de *geistlichkeit*.

El énfasis de "Toennies en la alienación no carece de valor. ciertamente los sistemas económicos y sociales que alientan la alineación existen en cierta medida en todas las sociedades. Sin embargo, la alienación puede tener otras soluciones distintas al romanticismo social o al dogmatismo religioso; Kant habló del trabajo duro y el coraje como las características de madurez intelectual en "Was Ist Aulklarung". El individuo con frecuencia puede hacer y ha hecho en su vida un proyecto: tener un trabajo gratificante en lugar de uno servil (baunistic), para usar una distinción de Aristóteles que popularizó Hannah Arendt. Hobbes deja las cuestiones del uso del tiempo libre no al estado, sino al individuo, este es uno de los aspectos liberales de Hobbes que resultaron atractivos a los estudiosos de Hobbes, por ejemplo, Kavka. Flathm. v Hampton.

Más aún. la crítica de Toennies a Hobbes por descuidar "la guerra entre los miembros del estado" es sólo esa competencia de la que hablaba Wei Yang y que va a ser controlada por las leyes civiles y las políticas del soberano. Hobbes cree que la naturaleza humana, que es una constante epistemológica, se caracteriza por esta competencia. --escribe: "De modo que en la naturaleza del hombre. encontramos tres causas principales de peleas. Primero. la competencia; segundo, la inseguridad (el miedo) y tercero. la gloria." (Lev. cap. 13). Sin embargo. lo que no hace de la competencia social y económica. en el sentido teórico más importante, una guerra es que el estado controla la competencia para el bienestar general: y, en realidad, las partes que buscan ventajas tácticas pero se ven obstaculizadas por las leyes civiles, son compensadas por el soberano a través de las ventajas estratégicas que tienen todos los ciudadanos por vivir en un estado bien regulado, seguro y próspero.

La individualidad del estado, como el frontispicio de Hobbes en Leviathan sugiere, --un rey gigante cuyo cuerpo está hecho de una multitud de pequeñas personas--. es fundacional para el tiempo libre y la riqueza que necesita una persona para desarrollar sus propias cualidades. Karl Max no señaló nada más en su limitado retrato del hombre post-histórico (o a-histórico). Para Hobbes, el estado ofrece conspicuamente esta posibilidad a grandes cantidades de sus miembros; sin embargo, existen límites en los estados reales. Esto es parte de la "incomodidad" que se genera cuando un estado real no funciona bien, sea debido a una dificultad natural o por la falta de sabiduría de su liderazgo para tomar decisiones prudentes y tácticas sobre cuestiones políticas y eco-

nómicas. Hobbes no es decididamente un utópico, sólo trata de ofrecer un marco de referencia teórica capaz de satisfacer muchos de los importantes y diversos deseos idiosincrásicos de los seres humanos.

Toennies cuestiona la falta de respuesta de Hobbes a los valores positivos que aseguran los deseos humanos valiosos que llevan a la Gemeinschaft. Para Hobbes, el individuo es responsable de alcanzar su felicidad dentro de los límites incómodos de su sociedad y de su posición particular en esa sociedad: Hobbes, en la embestida liberal de su teoría, desea la mayor cantidad de libertad para la acción social individual compatible con el mantenimiento de un estado ordenado; esto es más que un mero deseo, es una cuestión de la Navaja de Afeitador de Occam. Mucha intromisión en la libertad del individuo complica la tarea del estado y lo descarrila en su esfuerzo por alcanzar el orden necesario para el cual fue fundado; la idea de Carl Schmitt de extender la soberanía de Hobbes a un Fuehrer que exige una totalización social de "echt Deutsch" de acuerdo con los "valores positivos" del estado Nazi es espantosa. (Ver Daniel Jonah Goldhagen, Hitler's Willing Executioners; Ordinary Germans and the Holocaust).

Talcott Parsons, en "Interpretation of Action in the History of Social Thought"¹⁴, resume: "Hobbes es el teórico de la tradición individualista que, a través de su formulación del problema del orden, centró la atención en los aspectos políticos del problema del orden institucional en la sociedad. Estaba interesado en el control de la fuerza y el fraude y el problema de la función de la autoridad; pero estaba más preocupado con el aspecto negativo -con las formas en que la organización política podía impedir la degeneración en una guerra de todos contra todos, en lugar de con las formas en que podía servir como instrumento para implementar los valores positivos y las metas colectivas". En realidad, Parsons está en lo correcto al enfatizar el aspecto negativo o limitante de la teoría de Hobbes y que las metas "positivas" son una cuestión táctica por debajo del nivel de la teoría del estado de Hobbes. Sin embargo, es interesante notar que Hobbes escribe que el soberano debe tener presente, más allá del bienestar y la prosperidad, hasta la "delectación" de los ciudadanos de su reino: esta es una recomendación prudente más que un aspecto científico de la teoría.

En *The Structure of Social Action*,¹⁵ Talcott Parsons elabora su discusión sobre Hobbes con una crítica

de su principal limitación como un teórico de la acción social. Parsons enfatiza que "el sistema de Hobbes de la teoría social es casi un caso puro de utilitarismo", y continúa: "Pero Hobbes va mucho más allá de definir meramente con extraordinaria precisión las unidades básicas de un sistema utilitario. Avanza deduciendo el carácter del sistema concreto que daría como resultado. Al hacer esto, se involucra en un problema empírico, el problema del orden. Este problema, en el sentido en que Hobbes lo planteaba, constituye la dificultad empírica más importante del pensamiento utilitario."

Para discutir esta dificultad putativa, Parsons brinda dos categorías epistemológicas el "orden fáctico" y el "orden normativo". Dice: "El orden fáctico connota esencialmente accesibilidad a la comprensión en términos de teoría lógica, en especial de ciencia." "El orden normativo siempre se relaciona con un sistema dado de normas o elementos normativos, sean fines, reglas u otras normas." "Así un orden social es siempre un orden fáctico en la medida en que es susceptible de análisis científico, pero es uno que no puede tener estabilidad sin el funcionamiento eficaz de ciertos elementos normativos. Como se ha mostrado, dos características normativas juegan un papel esencial en el esquema utilitario: los fines y la racionalidad. Así, para Hobbes, como los hombres tienen pasiones y tratan de seguirlas racionalmente, el problema que surge es si, o bajo qué condiciones, esto es posible en una situación social donde hay una pluralidad de hombres (con frecuencia compitiendo por los mismos bienes) que actúan en relación unos con otros, en particular, porque "en el postulado utilitario de la racionalidad, no hay nada que excluya el empleo de estos medios: fuerza y fraude. Es decir, según los supuestos utilitarios más estrictos, en condiciones sociales, un sistema completo de acción resultará ser un estado de guerra".

La fuerza de la crítica de Parsons a Hobbes se conecta con la de Toennies en el énfasis de ambos por desestabilizar la competencia, como conductora ulterior a la guerra entre individuos, y por lo tanto al desgarramiento del tejido social. Sin embargo, lo que es importante, es que Parsons llega a esta crítica a través de un poderoso argumento sobre las limitaciones de una teoría social basada en el utilitarismo, es decir a través de un uso hastante poco hobbesiano de términos como énfasis y eficiencia. Afirma que Hobbes, si bien propone ofrecer una teoría científica o lo que Parsons llama un "orden fáctico", entra en el problema concreto e históri-

camente específico del ordenamiento de la acción social, que, en realidad, es un problema de lo que Parsons llama el "orden normativo". Espero haber sido justo con Parsons en este resumen porque encuentro que su lenguaje es, en cierto modo, opaco.

Espero mostrar algunas dificultades con el punto de vista de Parsons e ir más allá de la réplica que hice antes a Toennies en el sentido de que Hobbes, al brindar una teoría científica no tiene que involucrarse con las dificultades particulares de los estados históricos. Toennies, después de todo, no cuestionaba que Hobbes "se apartara de las multitudes" de los estados particulares, como afirma Hobbes en *De Cive* cuando ofrece una ciencia de la política. Pero Parsons cuestiona esto sobre la base de que el utilitarismo de Hobbes está epistemológicamente determinado a pasar de la teoría a la práctica, o mejor dicho, a considerar el problema de la práctica, que, según Parsons, no puede tener una respuesta lógica o científica, sino que depende para su solución del diseño normativo de circunstancias sociales específicas. Por lo tanto, el utilitarismo sólo puede ubicarse fuera del terreno de las generalizaciones científicas en todos los estados, pero debe describir las posibilidades de acción dentro de una sociedad particular.

El primer punto que señalaré es que el utilitarismo de Hobbes en sí mismo en su presupuesto científico tiene un aspecto normativo; de hecho, lo fáctico y lo normativo, cuando implica la "ciencia de la política" de Hobbes, está inadecuadamente separado en Parsons. Parsons parece depender de un análisis erróneo común¹⁷; por lo general, a partir de Hume y Kant, se ha mantenido una llamada "falacia naturalista" en la cual el "es" no puede contener el "debe" es decir, los hechos y los valores pertenecen a dos esferas diferentes. Este divorcio de las normas del mundo natural no es verdad para la filosofía clásica, de acuerdo con Platón y Aristóteles, tampoco es verdad para Hobbes. En estos casos, debido a que la ciencia describe sistemas funcionales, es necesario determinar una norma o valor en el funcionamiento adecuado del sistema designado y, también, en el propósito del sistema. En consecuencia, una descripción esencial de un árbol es una descripción de cómo funciona un árbol sano, si bien tiene las limitaciones de ser un árbol también tiene los poderes de ser un árbol; lo mismo es verdad para el estado de Hobbes. Ahora, cuando un árbol real, particular se enferma, un médico de árboles recomendará soluciones particulares para que el árbol vuelva a la salud o, por lo menos, a la mejor

condición posible: esto implica un conocimiento normativo en dos aspectos: primero, en términos de remedios, y segundo, en términos del propósito de los remedios, es decir, conocimiento de la descripción esencial o ideal del árbol. Lo mismo es cierto con respecto a la comprensión de Hobbes de las normas en su teoría política: aunque en un sentido pleno la complejidad del conocimiento del remedio está más allá de cualquier hombre porque nadie puede anticipar todas las enfermedades de la organización económica y social de los estados reales particulares; sin embargo, Hobbes ofrece otro tipo de conocimiento normativo, el del estado esencial. Como se discutió antes, esto afirma que la competencia caótica por los bienes en condición de naturaleza se interrumpe en la condición creada por el estado por miedo a las sanciones que el soberano puede imponer. Por supuesto, esto no significa que el aspecto competitivo de la naturaleza humana se transforme o desaparezca, pero como las moléculas de gas que se dispersan sin algo que las contenga, el estado brinda el contenedor para el movimiento socializado de los esfuerzos humanos. Esta es la respuesta normativa de Hobbes a "foennies y Parsons, que parecen preferir una respuesta normativa que sea específica y táctica. El utilitarismo brinda el tipo de respuesta normativa que Hobbes puede dar a Parsons, pues la meta en teoría es alcanzar paz y prosperidad a través de cierta caracterización del soberano; aparentemente este no es el interés normativo que tiene Parsons: parece desear investigar cómo las sociedades particulares alcanzan paz y prosperidad. Por supuesto, la normatividad estratégica de Hobbes no puede especificar, sólo puede brindar el marco de referencia necesario donde las tácticas normativas son simplemente una parte necesaria del logro de cualquier orden social particular; más aún, el conflicto entre seres humanos es inevitable, del mismo modo que el movimiento de las moléculas de gas continúa y estas se entrecrocán dentro del contenedor donde son libres de moverse. Así como Hobbes dice que donde la ley civil no habla, uno es libre, aquí inevitablemente habrá competencia.

El utilitarismo¹⁸ como postulado científico y como enfoque de problemas específicos implica la creación de instrumentos -contenedores, si se quiere-para alcanzar los bienes del homo faber. Tal vez, la crítica de Parsons se reduce a un escepticismo sobre si el bien estratégico puede lograrse alguna vez - ese orden puede mantenerse dentro de una sociedad porque el mismo ingenio necesario para crear el estado funciona en aque-

líos que buscan su propia ventaja a expensas del bien general. Tal vez Parsons se olvida o da por descontado que la experiencia humana puede descubrir teoremas o leyes de la naturaleza, que llevan a acciones sociales tales como mantener promesas, y por eso para Hobbes hay cierto beneficio en educar individuos para su verdadero bien, en lugar de para el bien aparente. Au contraire, es una concepción cínica dejar de lado este aspecto de Hobbes; pero, inclusive sin considerar esto, el uso utilitario del poder dado al soberano hace que el interés personal del soberano sea fundamentalmente idéntico al bienestar general y así el mantenimiento del orden por parte de un soberano ingenioso, --que a veces existió-- puede funcionar eficazmente. Sin la existencia de un soberano ingenioso y prudente, ¿qué pasaría si los hombres no fueran suficientemente razonables como para ser utilitarios, de modo que por más que hubieran reconocido el bien mayor del estado, sin embargo, trabajaran en contra de su preservación cuando sus intereses de corto plazo están involucrados? En realidad, este parece ser con frecuencia el caso. Hobbes apenas puede ofrecer la ciencia de la política como un botánico ofrece la ciencia de los robles, aunque en un bosque de robles de miles de árboles, hay sólo unos pocos ejemplares que están, para usar una "palabra acorde", perfectamente sanos. Parsons hace bien en preocuparse por las dificultades particulares de la salud social pero, por más importante que sean, esto es tangencial a la descripción científica del estado. Si Hobbes no ha brindado esto, es por otras razones que las que Parsons pone en su contra.

En este trabajo, espero haber mostrado la firmeza de la posición de Hobbes, sin evitar la visión equilibrada que reconoce que no explica una gama interesante de consideraciones tácticas y sociológicas sobre la naturaleza del orden, que exigen una investigación empírica y consideraciones normativas específicas de la sociedad. Tal vez, la fuerza de una posición filosófica sobre la sociedad en contraste con la teoría sociológica, --y esto es seguramente un factor en el mal entendido del alcance de la discusión, -- es que lo filosófico tiende a apropiarse del terreno de la comprensión estratégica o más general de la condición humana; aunque, en realidad, es una cuestión filosófica si este enfoque intelectual es adecuado o no. Seguramente, una variedad de ciencias empíricas ha reclamado la hegemonía sobre la filosofía en los tiempos modernos: uno sólo necesita mencionar los nombres de Marx, Nietzsche y Freud, Wittgenstein, y Dewey que para la economía, la psicología, el lengua-

je y la antropología han propuesto limitar severamente el trabajo de la filosofía política. Sin embargo, como las teorías de la acción social están necesariamente presentes en las ciencias sociales empíricas, el depósito filosófico es recuperado por cuestiones teóricas. Hobbes es obviamente uno de estos pensadores.

Notas

Martin A. Bertman. "Hobbes on Philosophy and Method". *Scientia* (1973), 769-80. Capítulo 2 "The Order of the Sciences" en *mi Body and Cause in Hobbes*, (Longwood Academia) 1991.

² I. Kant. "Deber den Gespruch..." Parte 2, "Hobbes"; también ver "Zulu Ewigen Frieden". Allí Kant usa la misma metáfora sin mencionar a Hobbes.

³ Martin A. Bertman, "Hobbes and Aristotle", *Review of Politics* (1976) 534-44.

⁴ Max Weber, *On Charisma and Institution Building*, ed. S.N. Eisenstadt (U. of Chicago Press, 1968), pp. 51-2.

⁵ Martin A. Bertman, "Homo Lupus Covenanted", *International Studies in Philosophy* (1977), 23-42.

⁶ "Ewige Frieden"

⁷ Martin A. Bertman, "Hobbes and Xenophon's Hiero" *Journal of the History of European Ideas* (1989) 3-15;

† aducido al italiano en *Behemoth* 19, (1996) 7-14.

⁸ Luciano Pellicani "Hobbes e la società borghese". *Modernizzazione e Sviluppo*, 6/1, (1996), 3-8.

⁹ Ferdinand Toennies, *On Sociology: Pure, Applied, and Empirical*, eds. Cuhnam y Haberle (U. of Chicago Press, 1971), pp. 76-77.

¹⁰ *ibid*, 60-61.

¹¹ Fritz Ringer, *The German Mandarins: 1818-1933* (Harvard U. Press, 1968).

¹² Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* (Hamburg, 1938).

¹³ Martin A. Bertman, "Heidegger on Hobbes". *Hobbes Studies*, 2 (1989), 104-25.

¹⁴ En *Theories of Society*, eds., Parsons, Shils, Nagele, y Pitts (Free Press, 1965) 85-89.

¹⁵ Talcott Parsons, *The Structure of Social Action* (Free Press, 1937), pp. 89-94.

¹⁶ *Ibid*.

¹⁷ Martin A. Bertman, "Language and the Is-Ought", *Hobbes' Science of Natural Justice*, ed. Walton (Nijhoff, 1987), pp. 99-109; reimpresso, P. King, ed. vol. II (Routledge, 1993); ver también mi "Semantics and Political Theory", *Hobbes Studies*, 1, (1988) 134-43.

¹⁸ Martin A. Bertman, "Hobbes on "Good", *Philosophical Topics*, (1975) 59-74; reimpresso en P. King, ed., *Critical Papers on Hobbes*, vol. III (Routledge, 1993).