La modernidad de Hobbes

Germán Pérez Fernández del Castillo

A manera de prólogo; sobre la importancia de los clásicos de la ciencia política

En el campo de las ciencias sociales es frecuente escuchar opiniones sobre lo innecesario del estudio de algunos textos considerados clásicos en la ciencia política. Un análisis precipitado de la problemática social actual, en efecto, parece conminarnos a una praxis inmediata que ayude a solucionar la enormidad de conflictos que parecen asfixiarnos.

Bajo esta lógica, encontramos a diario interpretaciones “novedosas” y soluciones “originales” a la problemática que nos acosa. No es ocasional, por frecuente, leer trabajos cuya conclusión fundamental radica en obviedades tales como que existen en el Estado mecanismos que coadyuvan a la recapitalización del capital, o que la sociedad civil no puede ser totalmente gobernada por el Estado o, para seguir con los ejemplos, que la sociedad civil es una sociedad en conflicto.

El alumno que ingresa a una de nuestras universidades percibe constantemente una visión del mundo que, con base en la correlación inmediata —esto es, sin mediación— de lo teórico a lo práctico y viceversa, presente primero, constata después, el filantropismo y la abstracción —en sentido peyorativo— de cualquier historia de las ideas. Inclusive categorías relativamente modernas, como “lucha de clases”, “imperialismo”, “funcionalidad” de las estructuras, entre otras, cobran sentido en estas circunstancias solamente en la medida en que se refieren a relaciones puntuales, como por ejemplo, CRM-Estado, Estados Unidos de América-Cuba y similares. Así, se observan el paulatino deterioro de las categorías hasta el punto de perder todo sentido que las refieran a la lógica de un sistema teórico. Sin embargo, la ausencia de una conceptualización clara y precisa en el terreno de las categorías, la falta de un análisis sereno que desemboque en construcciones teóricas que efectivamente coadyuven a explicar y entender lo que sucede, ha hecho que se busque en lo empírico la constatación de los supuestos mismos. De esta manera, se completa el círculo

teoría-realidad-teoría, exactamente en los términos hegelianos más recalitrantes. El estudio de lo real, en este contexto, es un medio para ratificar lo teórico.

Que el fin de una investigación o simplemente de un curso escolar radique sólo en la verificación de una teoría es un fenómeno típico de los momentos de incertidumbre sobre algunos conceptos y una trampa que acaba por evitar toda posible praxis. De esta forma, algunas importantes investigaciones concluyen exactamente en el punto en el que debieron empezar: que hay imperialismo; que existe una crisis en México; o peor aún, que presenciamos un entendimiento entre los fines del Estado y de la burguesía nacional.

Problemas como el ¿qué hacer?, ¿cómo intervenir?, ¿cómo modificar racionalmente?, implican la previa resolución de asuntos abstractos y difíciles, es cierto, pero sólo como condición, como medio entre la realidad y la praxis. De hecho, las categorías son simples puntos de apoyo sobre los cuales se constituye la interpretación de lo real y, a partir de ella, se proponen soluciones

En exacta contraposición encontramos una metodología cuyo ciclo, *en principio*, va de lo empírico a lo abstracto para reeditar en la praxis, investida de lo teórico, sobre lo real. Este ciclo que *en principio* va de lo empírico a lo práctico con la mediación teórica es, sin embargo, un sinfín que por lo mismo no acepta rupturas, ni en lo histórico, ni en la conjunción teoría-praxis, ni tampoco cortes diacrónicos ni sincrónicos. Hacer creer a generaciones enteras de estudiantes, que ahora son dignos profesores —por poner uno de tantos ejemplos—, que la ciencia social parte y se limita a Weber y sus amigos, ha tenido como consecuencia la ruptura de ese sinfín empiria-teoría-praxis. Como si fuera de la nada, el genio lo creó todo y de ahí en adelante empezó la verdadera historia de las ideas. Se olvida que Marx —ejemplificando nuevamente— dominó el griego y el latín, el ruso, el inglés y casi todas las lenguas romances, para poder conocer *su* historia y la historia de *sus* ideas (marxistas). La empiria de Marx no comienza, sino que termina en Inglaterra, China y sus déspotas, Grecia y sus filósofos, Roma y su legislación, el Imperio germánico y la Iglesia católica. El Renacimiento, su comercio, su arte y sus pensadores son partes de su empiria; son el sustrato histórico total, teoría y praxis, que permitió que él lograra una comprensión cabal de la sociedad inglesa. Afirmar rupturas, principios, fines y límites significa castrar la capacidad explicativa de la misma disciplina social en su conjunto. Sobre todo, implica dedicar esfuerzos generacionales a constatar principios que a fuerza de repeticiones pierden todo sentido práctico y teórico para finalmente reeditar en el lugar común.

Así como la avidez por una práctica inmediata, al olvidar lo comprensivo, acaba por perder la praxis, la tentativa mal planteada para entender y sostener a toda costa un aparato teórico termina, en perjuicio de lo real,

por revertirse en contra de ella. Y la parálisis total es peligrosa, sobre todo tratándose de una filosofía de la praxis.

La grosera interpretación de cierto estructuralismo marxista en nuestro medio académico dio por resultado el paulatino abandono de todo acervo histórico —de las ideas o de los hechos— anterior a Marx. En la historia de las doctrinas económicas se vio *El capital*; en la interpretación de la historia, se analizó al materialismo dialéctico; en teoría social, a los marxistas y marxianos, y en los cursos de historia de las ideas, a los pre-marxistas vistos por Marx. Los intentos de reformas que se hicieron al respecto padecen, justamente, de las políticas anteriores. Si nunca se estudió a Pufendorf, ¿cómo enseñarlo? Las tendencias, con todo, se repiten. Actualmente, el otrora perfume de Marx molesta. Cometiéndolo el mismo error, no sólo se evita todo aquel enorme aporte del marxismo, sino que también se inventan rupturas a partir de otros autores. Se observan así, cotidianamente, enconados intentos por defender y constatar las virtudes de un Weber, Durkheim o Lévi-Strauss. El resultado es el mismo: el olvido de los clásicos; en el mejor de los casos, su asimilación a quien esté en turno.

En cuanto a las investigaciones sucede algo parecido. Hace algún tiempo, Norberto Bobbio provocó un escándalo al hacer notar el “descubrimiento de lo obvio” como un problema fundamental del marxismo (aunque, desde luego, no únicamente es del marxismo). En realidad, la ignorancia de lo pre-marxista, pre-weberiano, pre-funcional, hace que frecuentemente sea inevitable el sonrojarse de una mezcla de coraje y vergüenza al observar que esta “novedosa” y “original” interpretación fue hecha, publicada, refutada y olvidada hace ya algunas centenas, o simplemente decenas, de años.

El problema de los límites del Estado frente a la libertad individual, o de los límites de la libertad individual frente a la necesidad social es un tema tan viejo como Hobbes y tan nuevo como las reformas hechas al artículo 25 constitucional (enero de 1983). El paradigma de la necesaria o superflua intervención del Estado en la sociedad civil lo planteó Locke hace muchos años, pero en México recientemente lo “descubre” un señor Clouthier.

“La historia es la memoria de la humanidad” (Wright Mills); nosotros somos parte de ella. Investigar sin historia (historia de las ideas, historia de los hechos), enseñar sin ella, indica la incapacidad de la inteligencia social para proponer destinos. Como sociedad occidentalizada, no solamente heredamos a Rousseau y Ricardo, también a Vasconcelos, a Mora y a Alamán. Nuestra enorme riqueza entraña una agobiante complejidad. De ahí que desecher sus esfuerzos por conceptualizar, sistematizar y comprender problemas que también son nuestros resulta simplemente irresponsable. El resultado del descuido sobre los clásicos (nacionales y extranjeros) ha traído consigo, como se mencionó, una enorme inversión de tiempo para concluir en lo concluido hace muchos años.

Dentro del recorrido por los clásicos de la ciencia política, Thomas Hobbes constituye un monumento, por enorme, inevitable. Pese a ello,

como a casi todos los clásicos de la ciencia política, nuestro medio lo ha ocultado, desechado de antemano, evadido, ignorado. Sin embargo, Hobbes plantea paradigmas de una actualidad indiscutible. En este pequeño ensayo me he propuesto ejemplificar la importancia de los clásicos en el pensamiento contemporáneo. Para ello, escogí un tema, el de los aparatos ideológicos de Estado, que Althusser (literalmente) “descubre”, aunque en 1651 Hobbes dedica capítulos enteros de su obra fundamental al estudio de los “medios de conservación de la vida de un Estado”; exactamente eso que ahora conocemos como la reproducción ideológica de un sistema.

La modernidad en Hobbes

La teoría social de Hobbes cobra actualidad en dos momentos fundamentales del modo de producción capitalista (MPC); a saber, en la teoría de la producción y reproducción ideológica de un sistema social, y en la teoría de la normatividad. Ambas actúan como condición superestructural de su funcionamiento.

En este ensayo nos proponemos esbozar las aportaciones de Hobbes en lo que se refiere a la *teoría de la reproducción ideológica* de un sistema social. Para ello, será indispensable primero hacer un resumen retrospectivo de la noción de aparato ideológico de Estado (AIE).

I

La noción de aparato ideológico de Estado fue acuñada por Louis Althusser y sus amigos (Althusser, 1974). Los AIE cumplen la función de reproducir ideológicamente al sistema, conforman una condición necesaria para la existencia del mismo y sin ellos el MPC no sería, en ningún caso, ni reproducible ni, por lo tanto, perdurable. Estos aparatos cumplen la función de crear un consenso social sobre el sistema en su conjunto. Veamos: la reproducción del MPC requiere de una constante acumulación y revaloración del capital. Recordemos que en la composición del capital intervienen los medios de producción y las fuerzas productivas. En su artículo “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, Althusser analiza las fuerzas productivas o de trabajo. La reproducción de éstas se sitúa fuera de la empresa (*ibid.*: 6). ¿De qué forma? Antes que nada a través del salario; el salario permite que el trabajador asegure su subsistencia a partir de un ingreso, no sólo en cuanto a individuo sino sobre todo en cuanto a clase; esto es, en tanto fuerza de trabajo o trabajo asalariado. Reproducción de la fuerza de trabajo a partir del salario significa entonces, para Althusser, que el salario remunerado es suficiente para la reproducción biológica del

trabajador y de su familia. Empero, “no basta con asegurar a la fuerza de trabajo las condiciones materiales de su reproducción” (*ibid.*:6-7), es necesaria la calificación técnica de la misma. “La fuerza de trabajo debe ser (diversamente) calificada y por lo tanto reproducida como tal” (*ibid.*: 7) y esta reproducción se obtiene a través del sistema educativo capitalista, al que Althusser llama escuela “y de otras instancias e instituciones”. Pero la escuela, para Althusser, no es únicamente una instancia donde es posible aprender las técnicas y habilidades requeridas para la producción. En ella se obtiene asimismo todo un bagaje cultural; reglas de convivencia y de buen uso; de moral y de conciencia cívica y profesional; en la escuela se aprende a dar (o recibir) órdenes según el puesto que la gente “está destinada a ocupar” (*idem*). El ejemplo de la escuela es útil para Althusser en la medida en que, a partir de él, es posible afirmar que “la reproducción de la fuerza de trabajo no sólo exige una reproducción de su calificación sino, al mismo tiempo, la reproducción de su sumisión a las reglas del orden establecido”, es decir, a la ideología dominante (*idem*).

Ahí donde el rendimiento juega un papel fundamental para la supervivencia del sistema, se precisan sofisticadas técnicas que hagan del trabajador una persona realmente convencida de que lo que hace lo hace porque así debe ser y de que así están bien las cosas. La identificación del pensar, el sentir y el actuar de la fuerza de trabajo significa que los instrumentos ideológicos que forman la conciencia y visión del mundo que tienen los trabajadores funcionan para que el sistema sea y continúe así.

En el interior de la tradición marxista no es Althusser quien propuso por primera vez esta idea. Con diferencias gnoseológicas notables, A. Gramsci ya había expresado la importancia de la noción de ideología en tanto condición necesaria, pero no por eso suficiente, para la reproducción del sistema. Gramsci se rebela contra las concepciones economicistas y deterministas de la Segunda Internacional, para recobrar el “verdadero valor de las ideologías”. Según Gramsci, al cortar de tajo uno de los elementos más importantes del marxismo, a saber, la fuerza de la ideología sobre la estructura, la Segunda Internacional parcializó el universo de la “filosofía de la praxis” y evitó una concepción compleja, dialéctica de lo social: la ideología, afirma Gramsci, ejerce una enorme retroinfluencia sobre la estructura económico-material.

El italiano toma prestada de Hegel la concepción de sociedad civil entendiéndola como conjunto de instituciones que imprimen una visión del mundo (escuela, religión, arte, etcétera). En realidad, Gramsci confunde la sociedad civil hegeliana con uno de sus elementos: las corporaciones; sociedad civil implica además, según Hegel, sistema de las necesidades (aparato económico) y sistema judicial (*Rechtspflege*). Sería necesario, según Gramsci, adquirir poder sobre la *sociedad civil* —corporaciones— y, en consecuencia, modificar la visión del mundo de las mayorías, para poder cambiar el sistema económico. Este último requiere de consenso ideológico para su reproducción y supervivencia.

A diferencia de Althusser, Gramsci piensa que, puesto que existen sujetos, es factible actuar racionalmente sobre las estructuras y, entre ellas, sobre la ideológica.* Para Gramsci, las estructuras ideológicas (sistema de las corporaciones de la sociedad civil) son frecuentemente manipuladas por los individuos para dirigir los deseos, gustos, preferencias, etcétera, de la fuerza de trabajo. El grupo dirigente (capital), según Gramsci, despliega un enorme esfuerzo con el objeto de retener el poder en la dirección moral y espiritual de los subalternos; sólo bajo esa condición puede conformarse un "bloque histórico", es decir, únicamente con la afirmación y repetición de valores, intereses, simbología, normas, etcétera, se logra que un sistema se mantenga en funciones. El sistema de las corporaciones de la sociedad civil, conformado por todas aquellas instituciones que expanden una visión de mundo (Gramsci, 1975:270 y ss.), permite al sistema reproducirse en situaciones económicas favorables.

Como se observa, Gramsci primero y Althusser después intentan afir-

* No es el momento de exponer las profundas diferencias entre la *sociedad civil* gramsciana y los AIE althusserianos. Nos limitados a apuntarlos:

1. Para Althusser "no existe sujeto sino en y por la ideología", con lo que niega la autonomía del sujeto.
2. Al no haber sujeto sino como determinado por las estructuras, Althusser sustituye a la dialéctica, juego del sujeto-objeto mediado por apariencias, deificaciones, fetichizaciones, superaciones, etcétera, por la lógica formal del descubrimiento de lo determinado, necesario, causal, etcétera.
3. El desarrollo histórico se prevé entonces como pleno de fuerzas incontroladas, ciegas, sin posibilidad de ser dominadas, o bien como un progreso que necesaria y predeterminadamente terminará en el socialismo. La interpretación histórica se limita así a dos posibilidades: nihilista o mecanicista.
4. En todo caso se manifiestan dos elementos que se presuponen históricamente innecesarios: a) la política, entendida ésta como juego libre de fuerzas cuyos pesos son modificables a través de errores, proyectos, mejoras organizativas, etcétera, es negada y se concibe como una estructura determinada por el conjunto de las demás estructuras (en última instancia, por la económica). b) la teoría, en tanto que Althusser la entiende como impracticable, como pura, alejada de la práctica "sucia", por lo que permanece "arbitraria" (Marx).
5. En general, Althusser crea una teoría sin salida, que logra enunciar únicamente los elementos que reproducen al sistema, pero no aquellos que pueden modificarlo. Por el contrario, Gramsci propone:
 - a) un sujeto con posibilidades de creación de estructuras;
 - b) con lo anterior, el italiano afirma la posibilidad de una historia racional, de acuerdo con fines preestablecidos racional, teóricamente;
 - c) la política se afirma como una condición necesaria para el cambio hacia lo racional, esto es, como un espacio con posibilidades de ser conscientemente modificado, intervenido, conquistado;
 - d) la teoría es aceptada como intervenida por la ideología, por lo que es practicable, y
 - e) en el seno de la sociedad civil gramsciana coexisten fuerzas que se contraponen, en ocasiones, en igualdad de circunstancias, por lo que esta concepción no sólo es enunciativa de los elementos reproductivos del sistema, es fundamentalmente una teoría del cambio social.

mar a la ideología como una condición necesaria para la reproducción del sistema. Para ello ambos describen sus elementos y afirman su necesidad.

Se ha criticado a Gramsci por haber concebido a la sociedad civil como un elemento únicamente superestructural. Las observaciones (Tronti, 1973:305 y ss.; Richers, 1970:133 y ss.) han insistido en que para Marx la sociedad civil cae en el terreno de la infraestructura. Según Bobbio (1978:15 y ss.) el enfrentamiento entre la teoría de Marx y las que le anteceden no debe buscarse en Hegel. El enemigo fundamental de Marx no es el Estado, sino el liberalismo económico, esto es, su opositor no habitaba en Alemania sino en Inglaterra. ¿Qué ata Marx en Hegel? Fundamentalmente su idealismo; la hipóstasis que este último hace en su teoría del Estado entre sujeto y predicado. No es el Estado el que sustenta a la sociedad civil, es más bien la sociedad civil la que sustenta al Estado. ¿Cómo sucede esto?, la respuesta a esta pregunta entrañó que Marx dejara a un lado el problema del Estado hegeliano, y con él, el estudio de la ideología, para dedicarse al análisis profundo de la sociedad civil, "que Hegel resumió continuando la tradición inglesa" (Marx, s.f.:181 y ss.). Marx afirma que la anatomía de la sociedad civil se encuentra en la economía (infraestructura). Como se mencionó, en Hegel se encuentran tres elementos constitutivos de la sociedad civil: el sistema de las necesidades (economía), el de las corporaciones (ideología) y el judicial. Las corporaciones son aquel sector que obtiene la función de alimentar "éticamente" al Estado, es decir, de crear consenso ideológico sobre la economía.

Marx limita, casi siempre, la concepción de sociedad civil al sistema de las necesidades (reproducción económica). Gramsci, por el contrario, al de las corporaciones. Marx tiene razón al afirmar que la concepción de sociedad civil hegeliana resume la tradición inglesa; pero sociedad civil —y esto lo sabía Marx perfectamente bien— es también sistema de las corporaciones. Esto es, los ingleses ya habían desarrollado también una vasta concepción de lo ideológico. El hincapié de Marx en el sistema de las necesidades (economía) propició interpretaciones demasiado simplistas del desarrollo social como el de la II Internacional. Gramsci defiende la concepción que afirma la importancia de lo subjetivo de la sociedad civil, es decir, de lo ideológico, resumido por Hegel, pero desarrollado ya por los ingleses.

II

La modernidad del pensamiento hobbesiano se percibe cuando insertamos su teoría en un ámbito superior al del mero Estado coercitivo, y observamos su idea de Estado hegemónico. Para Hobbes, Leviatán es un monstruo terrible hecho por Dios que, según el libro de Job, no tiene enemigo posible y es infinitamente poderoso, invencible,

es un hombre artificial de mayor estatura y robustez que el hombre natural [...] la soberanía es su alma artificial que da vida y movimiento a todo el cuerpo; los magistrados y otros funcionarios del poder son sus articulaciones; el castigo y la recompensa que conducen a los miembros vinculados a la soberanía a cumplir sus deberes, son sus nervios; la riqueza y la abundancia de sus miembros particulares constituyen su potencia; la salvación del pueblo es su negocio; los consejeros que informan de cuántas cosas es necesario conocer, son su memoria; la equidad y las leyes son la razón y la voluntad artificiales; la concordancia es la salud; la sedición es la enfermedad; y la guerra es la muerte (Hobbes, 1966: 13 y ss.).

En el sistema de Hobbes, el Estado se presenta como la culminación de un proceso histórico hartamente violento. Su modelo, el *Leviatán*, logra resumir y proyectar, a manera de punta de lanza, el contenido y la historia de lo social: el *Leviatán* reclama para sí el fin de la historia. De la misma manera se presenta en Kant la visión de un *Estado burgués cosmopolita*, en Hegel el *Estado racional* y en Marx el *comunismo*. Es común en los grandes clásicos del pensamiento político cuyos sistemas parten del conflicto —Hobbes, Kant, Hegel y Marx, entre otros— que presenten su opción como aquella que terminaría con el conflicto. Puesto que explican a la historia como el resultado de esas luchas y guerras, la historia misma, tal cual transcurrió hasta el momento, tendría un sentido distinto. Para Kant, su Estado universal implica el fin de la historia de la guerra. En Marx, por el contrario, el comunismo significa el paso de la prehistoria a la historia de la humanidad.

Con la aparición del racionalismo, el hombre por primera vez se entiende como ser capaz de exponer por sí mismo, a través de su razón, la problemática que lo aqueja, y de solucionar, de acuerdo con fines y proyectos, sus problemas. A partir de Descartes, G. Bruno, Galileo y Maquiavelo, la ciencia, la filosofía y la política empiezan a tener autonomía. El hombre cobra su independencia frente a designios divinos y dogmáticos provenientes de la revelación e interpretación de la palabra de dios. Una etapa muy larga, abundante en estudios y proposiciones sobre un deber ser estrictamente social se abre a los ojos del conocimiento. Moro, con su *Utopía*, Bacon con su *Atlántida*, manifiestan algunas de las primeras propuestas de modelos sociales. Hobbes formula otro con la característica de ser no solamente el modelo más acabado hasta entonces, sino que su *Leviatán* se presenta como un modelo social (en sus elementos fundamentales) históricamente racional y empíricamente válido.

En el análisis de lo social, Hobbes logra una concepción innovadora del conocimiento social. Empieza por efectuar la distinción clásica del conocimiento cuyo objetivo es social de aquel meramente natural. En el estudio de la naturaleza, el hombre se ve determinado, debido a que ésta guarda una total independencia frente al sujeto que la analiza. La naturaleza existe de antemano, afirma Hobbes, y la mente, para conocerla, debe ade-

cuarse a ella. Por el contrario, el espacio de lo social es un difícil objeto de conocimiento, porque el hombre lo modifica constantemente. A diferencia de la naturaleza, la sociedad no es inamovible, está en constante movimiento gracias a la actividad de quienes la componen. Intereses, luchas, guerras, avances científicos, hacen de la sociedad un ente en constante movimiento que dificulta su estudio científico. Hobbes considera a la sociedad como un producto humano. Se abstiene así de toda concepción medieval y propone a la actividad del hombre como responsable de su historia. De ahí que su obra sea considerada como partícipe de la filosofía de la Ilustración (Cassirer, 1975:282 y ss., y 345 y ss.). Siendo un científico, Hobbes intenta hacer de las actividades de los individuos algo calculable, casualmente deducible. Su sistema al respecto es un impecable ejemplo de "lógica moderna" (*ibid.*:282).

Desde Galileo, los adelantos en las ciencias exactas habían permitido proponer definiciones de elementos y fenómenos que componían sus objetos de estudio. En la necesidad de estas definiciones y sobre su contenido todo mundo estaba de acuerdo. Las ciencias creían encontrarse sobre terrenos sólidos que permitían comunicación, consenso general y avance ilimitado. Ejemplos de este afán por la precisión los encuentra Hobbes en las definiciones de la geometría y en los axiomas de las matemáticas. Por el contrario, en el estudio de lo social Hobbes percibió que el hombre se encontraba en cero. Pensó que el atraso en las ciencias sociales tenía su origen en la falta de criterios comunes sobre lo social mismo. Sin criterios comunes sobre los cuales todo mundo esté de acuerdo y exista consenso, la discusión científica es imposible. No hay que olvidar al respecto que para un autor como Hobbes, matemático, físico y geómetra en sus orígenes, es científico solamente aquel desarrollo conceptual realizado en estricta concordancia con el principio de causalidad. Como se ha observado, nuestro autor piensa que el desarrollo de las ciencias naturales obedece a la exactitud de sus definiciones, a partir de lo cual, por un lado, es posible entablar discusiones al respecto y, por el otro, se logran procesos conceptuales determinados por necesidades causales. Por el contrario, en el estudio de lo social, debido a la interferencia de valores e intereses, nadie se pone de acuerdo sobre lo mínimo a partir de lo cual se pudieran edificar sistemas teóricos que explicaran el funcionamiento del sistema. Es por eso que toda su teoría está cruzada por ese afán de explicar causalmente el comportamiento social; con ello Hobbes pensó que sería preferible prever conductas y fenómenos sociales.

Desde luego que en la praxis social es aún más evidente para nuestro autor la necesidad de crear un consenso sobre aquello que debe o puede hacerse frente a lo prohibido. Justamente, el principio del Estado de la guerra y del de naturaleza tienen su fundamento en la falta de consenso sobre principios mínimos de convivencia. Sin ello cada hombre puede actuar según sus intereses y valores que, frecuentemente, están en contradicción con otros. Solamente la aceptación sobre las reglas del juego por

todos puede dar seguridad en los contratos y en el intercambio social, posibilitando así cumplir con las expectativas con que todo hombre interviene en el mercado. Según Hobbes, la definición del sujeto, de sus funciones y de sus límites legales de comportamiento, permite, en el terreno teórico, la calculabilidad científica del comportamiento de los actores sociales y, en lo práctico, la certeza contractual y por lo tanto el fin del Estado de naturaleza o de la situación de guerra. Sin la normatividad social, lo que para uno es justo, para otro no lo es, lo que para aquél es bueno, para éste es malo, y así sucesivamente; y es que las condiciones sociales determinan que el hombre esté dominado por sus intereses materiales. Los intereses del individuo pueden ser distintos en su contenido, pero son idénticos en su origen. Todos los hombres piensan que la vida es mejor que la muerte. Éste es el axioma primero y fundamental de Hobbes. A partir de esta concepción, Hobbes prevé la posibilidad de que cada individuo asegure su vida como crea conveniente. Un Estado de naturaleza, sin normas socialmente aceptadas y por lo tanto obligatorias para todos, es un Estado de Guerra, en donde toda acción puede ser siempre justificable, aun el despojo o la violencia física. Los hombres, sin embargo, por naturaleza están igualmente dotados para defenderse: los que no gozan de fuerza física poseen inteligencia, por lo que nadie puede estar seguro de no morir violentamente en este tipo de sociedad. Cabría preguntarse aquí sobre el origen de la naturaleza del conflicto. Hobbes explica que la lucha se genera por la multiplicidad de intereses. Tanto grupos como individuos defienden sus muy particulares y egoístas intereses y les otorgan carácter universal. Es por eso que en su desarrollo los intereses corporativos tienden a chocar entre sí. La simple amenaza para los intereses de los grupos (o de los individuos) tiende a desatar la lucha social. De ahí que se presuponga un conflicto continuo para salvaguardar, proteger y ensanchar posiciones.

Sin embargo, en la sociedad de mercado, ya conocida por Hobbes, los intereses estarán representados por lo económico. Mercado significa regulación de contratos, sometiendo a un tercero en caso de discordia, así como cumplimiento de las obligaciones jurídicas, esto es, significa leyes y pactos que normen actividades, legislación que imponga formas de comportamiento social cuyo resultado se observará en la previsibilidad de las acciones sociales. Entre las partes contractuales significa la aceptación de un tercer poder, que medie en los conflictos y que tenga la suficiente fuerza como para obligar a las partes a obedecer la ley. Debido a su función de mediador de intereses, el Estado tiene que ser imparcial. Él sólo propone normas que son aceptadas por las partes y hace efectivo el cumplimiento de las mismas. El desinterés del tercero en discordia, el Estado, constituye la base del liberalismo hobbesiano, una piedra de toque en su teoría. Hobbes trata, así, de hacer en la vida y el conocimiento de lo social lo que en el conocimiento exacto de lo natural había sido posible: una regulación que permitiera seguridad, calculabilidad y desarrollo.

Las guerras intestinas que vivió Hobbes, la ejecución de Carlos I, la dictadura de Cromwell, son producto de un complejo cambio de modos de producción en donde la monarquía sale vencida frente a la inquebrantable fortaleza del parlamento, dominado ya por la burguesía. Hobbes percibe que el mercado individual y abierto constituye el innegable futuro de Inglaterra. No le basta, sin embargo, la elaboración de un modelo normativo de mercado; quiere asegurar su reproducción.

Hobbes afirma que "la disolución de los Estados depende de su imperfecta institución", de tal forma que cuando un Estado se desintegra por el desorden intestino, no debe encontrarse la falla en los hombres "en cuanto son la materia, sino en cuanto son sus hacedores y ordenadores". Hobbes sabe perfectamente que aquello que nosotros llamamos actualmente ideología cobra sentido en tanto se manifiesta en actividades políticas. La actividad de los elementos que explayan la ideología y los aparatos que la controlan deben ser normados, vigilados y dominados por el Estado. El individuo requiere seguridad, y ésta implica renuncia a la satisfacción arbitraria y universal de sus intereses. Los intereses individuales, por lo tanto, serán sustituidos por los generales, los cuales permitirán satisfacer, aunque limitadamente, las demandas particulares pero dentro de la lógica del Estado mismo. En este contexto, la libertad de acción y los intereses individuales deben ser supeditados a los intereses generales: previsibilidad, calculabilidad, seguridad y paz.

El Estado se propone así como un ente que regula una multiplicidad de intereses contradictorios. Su fin primordial consiste en mantener la viabilidad del sistema social. Este modelo excluye, por ende, todo valor ajeno a la conservación de la paz social.

Los valores, la visión individual o de grupo de lo justo, bueno, verdadero, no deben representar un peligro para la sociedad en su conjunto. Estos conceptos, por su abstracción, son susceptibles de manipularse en favor de cualquier grupo. Tanto Carlos I como Cromwell y sus sucesores entendieron lo justo o lo bueno de manera opuesta. De ahí que se requiera que el sistema norme también los valores. Como se ha mencionado, el valor supremo es la conservación de la vida a través de la renuncia al principio de la guerra. Este acuerdo significa aceptar que lo bueno, lo justo, lo honorable, también está implícito en el contrato social, en la Ley. Su cumplimiento cabal hará de un hombre alguien respetable y justo, o, por el contrario, un villano y delincuente. De acuerdo con lo anterior, la norma no sólo será aquella que regule la actividad social, económica y política; la norma también es eticidad.

Por el contrario, lo malo, delictuoso e injusto será toda actividad orientada contra lo normativamente establecido. Aún más, la posición hobbesiana se extiende hasta lo que pudiera poner en peligro al sistema social. Así, las corporaciones, que posteriormente en Hegel representarán las "raíces morales del Estado" en cuanto el Estado mismo se obliga a representar y defender la multiplicidad de sus intereses en la normatividad

social, son para Hobbes “gusanos en las entrañas de un hombre natural” (Hobbes, 1966: 273), porque buscan proyectar sus intereses particulares como universales. En realidad Hobbes piensa que las corporaciones tienden a formar un Estado frente al Estado leviatánico. Pero si los grupos y las corporaciones son peligrosos, también lo son los individuos populares. La popularidad de un súbdito

es una enfermedad peligrosa [...] porque el pueblo [...] es apartado de la obediencia a las leyes, para seguir a un hombre de cuyas virtudes y designios no tiene conocimiento. Fue por estos medios que Julio César había sido erigido por el pueblo frente al Senado; habiéndose ganado el afecto de su ejército, se hizo a sí mismo dueño de las dos cosas, el Senado y el pueblo. Este proceder de hombres populares y ambiciosos es simple rebelión, y puede asemejarse a los efectos de la brujería (*idem*).

Hobbes condena, así, cualquier legitimación de individuo o corporación por peligrosa e innecesaria. La legitimidad del Estado proviene del pacto social que da seguridad y garantías a los individuos, frente a la voracidad y violencia de otros; pero también condena todo intento o posibilidad de tener un control sobre el Estado.

Lo que para Hegel son las raíces morales del Estado es olvidado por Marx, redescubierto por Gramsci y sistematizado por Althusser: las corporaciones (aquella instancia social cuya función radica en la creación y reforzamiento de la ideología), que no sólo fueron conocidas por Hobbes, sino además reglamentadas.

A continuación, doy algunos ejemplos de sus ideas que afectan espacios (o estructuras) ideológicos tales como la religión, la educación e inclusive las “falsas doctrinas”.

Hobbes hace especial hincapié en las *enfermedades* del Estado provenientes “del veneno de las doctrinas sediciosas”. Dentro de estas doctrinas Hobbes ataca con especial rigor aquellas que afirman “que cada hombre en particular es juez de las buenas y de las malas acciones”. La medida de buenas y malas acciones está dada, según Hobbes, por la Ley y no puede estar sujeta a caprichos individuales. Hobbes piensa que de difundirse esa posición, cada individuo acabaría disputándole al Estado sus órdenes, cumpliendo o desobedeciendo sus normas según sus principios morales.

Aún más, puesto que la conciencia pública es la Ley, nadie debe pensar que su conciencia está por encima de ella. “La conciencia de un hombre y su capacidad de juzgar son la misma cosa; y como el juicio, también la conciencia (del individuo) puede equivocarse” (*ibid*: 267). En el Estado de naturaleza, el hombre es guiado por su razón, pero para el hombre que vive en el Estado, la Ley es su conciencia. “De lo contrario y dada la diversidad de pareceres privados, que se traduce en otras tantas opiniones particulares, forzosamente se producirá confusión en el Estado, y nadie se preocupará de obedecer al poder soberano más allá de lo que parezca conveniente a sus propios ojos” (*idem*).

En lo que se refiere al conocimiento, va más allá. Propone como grave delito que los maestros divulguen interpretaciones erróneas de la ley de la naturaleza (*ibid.*:289), o que enseñen doctrinas antiguas incompatibles con el deber de algún súbdito. Así, la enseñanza debe reproducir las “leyes de la naturaleza” que evidentemente se identifican con el pensamiento de Hobbes.*

Con respecto a la publicación de libros, Hobbes afirma: “no puedo imaginar una cosa más perjudicial a una monarquía que permitir que los libros sean leídos públicamente sin someterlos a un expurgo realizado por maestros discretos, aptos para eliminar el veneno que contienen los libros” (*ibid.*:270). Resulta impresionante ver cómo ya en 1651 Hobbes fustigaba a los autores que divulgaban ideas perturbadoras de “las mentes humanas con palabras y distinciones, que invitan a otro reino nuevo” (*idem*). Nuestro autor considera que esos libros deben ser prohibidos porque, con base en ellos, los hombres se han lanzado a matar a sus reyes (*ibid.*: 269). Merced a los libros, “quienes viven bajo un monarca, abrigan la opinión de que los súbditos en un Estado popular gozan de libertad, mientras que en una monarquía son esclavos todos ellos” (*idem*).

La Iglesia es otro aparato ideológico que, según Hobbes, debe ser controlado por el Estado. El poder eclesiástico aspira al derecho de dictaminar lo que es pecado, y esto posibilita que la Iglesia tienda a publicar normas de conducta que puedan contradecir leyes del Estado. De ahí que la Iglesia deba ser controlada. Hobbes compara este peligro con la epilepsia en los cuerpos naturales.

En efecto, en esta enfermedad existe un espíritu antinatural, un viento en la cabeza que obstruye las raíces de los nervios y, agitándolos violentamente, elimina la moción que naturalmente mina el poder del ánimo en el cerebro y, como consecuencia, causa mociones violentas e irregulares (lo que los hombres llaman convulsiones) en los distintos miembros, hasta el punto de que, quien se ve acometido por esa afección, cae a veces en el agua y a veces en el fuego, como privado de sus sentidos (*ibid.*:271).

Así también, cuando en el cuerpo político, el poder espiritual agita con promesas y castigos a los miembros del Estado, sofocando su entendimiento mediante “extrañas y ásperas” palabras, necesariamente ese po-

* Pese a que a lo largo de su obra Hobbes afirma al derecho y al Estado como una obra eminentemente humana, en ocasiones llega a utilizar la metafísica jus-naturalista, según la cual tanto el Estado como la ley obedecen a principios y valores dictados por la naturaleza misma. Inclusive, llega a afirmar a la persona del monarca como representante de Dios en la tierra y defiende mandatos, en tanto su procedencia es divina. En realidad, debe prevalecer la interpretación según la cual, partiendo del principio “natural” para el que es mejor la vida que la muerte, Hobbes logra derivar causalmente su ataque al principio del Estado de la guerra y, a la vez, proponer un sistema social que garantice seguridad y paz. De ahí se sigue que la obediencia a la ley sea un acto que responda a la “naturaleza” de las cosas.

der transforma al pueblo y, o bien ahoga al Estado en la opresión, o bien lo lanza al incendio de la guerra civil.

Hobbes estudió al aparato ideológico que, junto con la religión, forma la piedra de toque de la reproducción del sistema, a saber, la enseñanza. Propone, en efecto, como una obligación del soberano “instruir funcionarios y ministros en periodo de guerra o de paz; [...] designar maestros y examinar qué doctrinas están de acuerdo y cuáles son contrarias a la defensa, a la paz y a la seguridad del pueblo” (*ibid.*:276). Como se ve, propone la “centralización de la enseñanza”. El Estado debe impartirla porque “el entendimiento de las gentes vulgares a menos que no esté nublado por la sumisión a los poderosos, o embrollado por las opiniones de sus doctores, es como el papel blanco, apto para recibir cualquier cosa que la autoridad pública desee imprimir en él. ¿No son inducidas naciones enteras a prestar su aquiescencia a los grandes misterios de la religión cristiana que están por encima de la razón; y no se hace creer a millones de seres que un mismo cuerpo puede estar en innumerables lugares, a un mismo tiempo, lo cual va contra la razón; y no serán capaces los hombres, por medio de enseñanza y predicaciones y con la protección de la ley, de recibir lo que está tan de acuerdo con la razón, que cualquier hombre sin prejuicios no necesita ya, para aprenderlo sino escucharlo?”, y concluye su argumentación diciendo que es deber del monarca inducir a su pueblo a recibir esa instrucción; y no sólo su deber, “sino también su seguridad y provecho para evitar el peligro que la rebelión puede derivar al soberano, en su persona natural” (*ibid.*:278). El soberano deberá finalmente evitar que sus súbditos apetezcan otras formas de gobierno. Hobbes ofrece un poderoso argumento teológico para convencernos de ello.

“Este deseo de cambio viene a significar el quebrantamiento del primero de los mandatos de Dios: porque Dios dice *Non Habebis Deos alienos*, no tendrás Dioses de otras naciones; y en otro lugar, respecto a los reyes, dice que son dioses” (*idem*).

Como se deduce de lo anterior, en Hobbes se encuentran ya desarrollados espacios de análisis que Marx olvida, que Gramsci redescubre a través de Hegel y que Althusser bautiza, creyendo descubrirlos, con el nombre de aparatos ideológicos de Estado.

Si la teoría de la reproducción de las ideologías significa el descubrimiento de los mecanismos que conforman la visión del mundo de los sujetos sociales, así como la descripción, análisis y sistematización de los elementos que la componen, hasta llegar a proponer una necesidad causal entre ellos, y la pretensión de universalidad de sus principios conceptuales, entonces Hobbes fue un pionero de esta teoría. Él supo que la reproducción del sistema significa, entre otras cosas, la reproducción de una fe, de una teoría, que logra justificar el poder del Estado; en fin, de creencias acordes al sistema social. Hobbes también describe y analiza estos elementos y los correlaciona dentro de los parámetros de su universo teórico.

Evidentemente Hobbes no escribió un tratado sobre la reproducción ideológica del sistema (aún no lo ha hecho nadie); este tema sólo lo toca en una parte de su obra. Habla también de otros medios de reproducir al sistema, *v. gr.*, cuando explica que la prudencia para que un sistema brinde una seguridad continua consistirá en que todos los hombres deberán tener un empleo que garantice su seguridad económica. Los pobres no deberán ser muy pobres, ni los ricos muy ricos, ni los poderosos demasiado poderosos, ni los débiles demasiado débiles. Hobbes plantea un sistema de equilibrio capaz de *reproducirse* eternamente, tal como, con similares métodos, el Estado contemporáneo trata de hacerlo. De lo anterior se concluye su actualidad y su presencia. En resumen, él propuso algunas reglas que pueden lograr una paz social duradera, aun en detrimento de lo individual o grupal. Dentro de esta lógica son los errores y abusos humanos lo que terminan con el equilibrio. Hobbes no fue, en lenguaje contemporáneo, un idealista, fue un partidario de la *Real Politik*; su teoría es aún válida en muchos elementos, que para bien o para mal constatamos diariamente.

Bibliografía

- ALTHUSSER, Luis, "Ideología y aparatos ideológicos de Estado", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas*, UNAM, v. xx, núm. 78, octubre-diciembre, 1974, pp. 5-28.
- BOBBIO, Norberto, "¿Existe una teoría marxista del Estado?", en *¿Existe una teoría marxista del Estado?*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 1978, pp. 15 y 55.
- CASSIRER, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975.
- GRAMSCI, Antonio, "Carta a Tatiana Schucht del 7 de septiembre de 1931", en A. Gramsci, *Antología*, Siglo XXI Editores, México, 1974.
- HOBBS, Thomas, *Leviatán*, Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico, 1966.
- MARX, Karl, "Prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*", en Marx y Engels, *Obras escogidas*, Ed. Progreso, Moscú, s.f.
- RICHERS, Ch., *A. Gramsci: marxismus in italien*, Frankfurt/M, E.U.A., 1970.
- TRONTI, Mario, "Alcuni questioni in torno al marxismo di Gramsci", en *Studi gramsciani*, t. II, Roma, 1973.