

La dimensión pública de la vergüenza como mecanismo de control social en la narrativa hobbesiana

María Bethania Salazar Domínguez
Universidad Central de Venezuela

Artículo recibido: 01 de abril de 2025

Arbitrado: 15 de mayo de 2025

Resumen: El objetivo de este artículo consiste en un estudio descriptivo y analítico sobre la vergüenza como elemento de control social una vez constituido el Estado civil. Advertimos que ésta ejerce un papel aleccionador dentro de la sociedad y exige del individuo autocontrol y autorregulación siendo esto posible sólo por medio de la razón.

Palabras clave: Razón, Vergüenza, Control social, Estado, Sociedad.

Abstract: The objective of this paper is a descriptive and analytical study about shame as a social element control once the civil State is established. We advise that shame plays an instructive role within society and requires individual self-control and self-regulation, meaning it is only possible through reason.

Keywords: Reason, Shame, Social control, State, Society.

Consideraciones generales

Thomas Hobbes ha sido considerado por muchos estudiosos como una de las mentes más brillantes de la filosofía política del siglo XVII por sus aportes al iusnaturalismo moderno y a la historia del positivismo jurídico¹. Igualmente ha sido distinguido como defensor a ultranza de la «unidad y la unitariedad del Estado», uno de los tres «creadores de la ciencia política, junto a Bodin y Grocio» y el primero en la enseñanza de una «*nuova scienza* del hombre y el Estado»². El filósofo inglés se dedicó a estudiar la antítesis u oposición anarquía-unidad, y la dicotomía estado de naturaleza-Estado, concluyendo que, ante la ausencia de un poder político común fundamentado en el consenso, la vida del hombre se torna necesariamente «pobre, tosca, embrutecida y breve»³. En tal sentido, el eje central de su legado radica en sostener que el gobierno civil es el único remedio eficaz para corregir las desgracias presentes en el estado natural caracterizado por dos premisas fundamentales, a saber: *homo homini lupus* y *bellum omnium contra omnes*. Por tal motivo, el filósofo inglés se encarga de advertir cómo por medio de la *razón* puede el individuo «buscar la paz y seguirla».

Al igual que otros filósofos iusnaturalistas, Hobbes reconoce la existencia de derechos innatos, inalienables, e inherentes a la humanidad como lo es el de «conservar su propia vida», también conocido como un principio de la naturaleza humana que se traduce como «ilimitado amor a sí mismo»⁴. Por lo anterior, Hobbes recalca la existencia de derechos que no son amparados bajo la gracia divina sino en presencia de un adecuado gobierno humano. Aunque la enseñanza del derecho natural inició con los griegos, el derecho natural moderno nació tras la ruptura con la visión clásica. Como resultado, Hobbes niega la premisa indiscutible que hace del hombre un ser social e introduce una parte de la columna vertebral de su sistema político sosteniendo que “no buscamos asociarnos con otros por la asociación misma, sino porque de ella podemos recibir algún

¹ BOBBIO, Norberto., *Thomas Hobbes*, España, Plaza & Janes Editores. S. A, 1991, p. 160. *Passim*. Véase a este respecto también: FERNÁNDEZ, José., *Hobbes y Rousseau Entre la autocracia y la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 13.

² Estas frases son extraídas de diversos exégetas de Hobbes. Véase a este respecto: *Op. Cit.*, BOBBIO, Norberto., *Thomas Hobbes...*, p. 121; TÖNNIES, Ferdinand., *Hobbes Vida y doctrina*, Madrid, Alianza Editorial, S.A., 1988, p. 100; y STRAUSS, Leo., *La filosofía política de Hobbes Su fundamento y su génesis*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2006, p. 21, respectivamente.

³ HOBBES, Thomas., *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 103.

⁴ *Op. Cit.*, STRAUSS, Leo., *La filosofía política...*, p. 209.

honor o beneficio.”⁵ Todo esto parece confirmar que, a juicio del filósofo de Malmesbury, el origen de la sociedad civil y del Estado, no es el resultado de una evolución natural sino de un acuerdo voluntario (*pactum unionis*) en el que se le confiere a un hombre o asamblea de hombres, todo el poder necesario para mantener la rectitud de la conducta humana y el orden social. Por lo anterior, en el presente *artículo* estudiaremos cómo la sociedad requiere de mecanismos de control⁶ que no necesariamente son formales o coercitivos (como la imposición de una sanción o, el uso del aparato coactivo), pero que, son igualmente eficaces y estimables. Con ello nos referimos a aquellos elementos como la costumbre, la educación o algunas mociones como la *vergüenza* que tras un trabajo de racionalización⁷ pueden influir para que la vida pública sea un espacio seguro y confortable. Finalmente, analizaremos qué sucede cuando los mecanismos de control establecidos bajo el Estado civil funcionan, o si, por el contrario, no satisfacen los requerimientos de la voluntad general y en lugar de mantener la unidad tienden a la disgregación y al caos. Veamos de qué se trata todo esto.

I. El derecho natural y sus implicaciones

A pesar de que la idea del derecho natural se empieza a dibujar en la Filosofía Clásica, y toma forma en la Filosofía Medieval, no es sino hasta la Edad Moderna cuando llega su momento más significativo, transitando los siglos XVII y XVIII hasta la Revolución Francesa. La Escuela de Derecho Natural floreció con Hugo Grocio⁸ y su obra *De iure belli ac pacis* publicada en 1625, y entró en crisis como consecuencia del nacimiento del positivismo e historicismo jurídico con Hegel y su temprano ensayo *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechtes* (*De*

⁵ HOBBES, Thomas., *De Cive*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 55.

⁶ A los fines de esta reflexión, entendemos como “mecanismos de control social” el conjunto de instrumentos o prácticas implementadas para enaltecer o juzgar los comportamientos acaecidos dentro de la sociedad. Podemos diferenciar entre controles externos (penalidades, castigos, sanciones, entre otros) e internos (religión, convencionalismos sociales, concienciación, medios de comunicación social, etc.). En ambos casos, la finalidad sigue siendo la misma, a saber: regular, organizar y dirigir la conducta individual/colectiva en aras de mantener el orden y el bienestar social. Es importante considerar que, todos los mecanismos de control social se crean, desarrollan o modifican, a través del consenso. Véase a este respecto: BOBBIO, Norberto., et alt., *Diccionario de política*, México, Siglo XXI Editores, 1993, pp. 368 y ss.

⁷ A juicio de nuestro autor, la razón es el «beneficio del género humano», es una de las facultades que le permite al hombre «vivir en sociedad y estar a salvo de la violencia mutua». El temor a una muerte violenta, por ejemplo, es una de las pasiones que hace racional al hombre. En ese mismo orden de ideas, no es menester agregar que las leyes de naturaleza, posteriormente contenidas en leyes civiles, son también las encargadas de guiar y moldear de algún modo la naturaleza humana.

⁸ Según Abbagnano, antes de las contribuciones de Grocio, el derecho natural era concebido como el único camino por medio del cual la humanidad y sus comunidades participaban del «orden cósmico», convirtiéndose entonces en un método racional de «coexistencia». Grocio sostiene que, la raíz del derecho natural se halla en la propia «naturaleza humana», de forma que la asociación surge por el encuentro de intereses y objetivos personales.

las diferentes maneras de tratar científicamente el derecho natural), publicado en 1802⁹. El modelo iusnaturalista se edifica sobre la afamada dicotomía estado de naturaleza-Estado; esta división permite, por una parte, estudiar la naturaleza humana (pasiones, intereses, apetitos, razón, etc.), la sociedad en cualquiera de sus formas (doméstica, política, civil, entre otras), y el tránsito entre una condición y la siguiente, y, por otra parte, justificar la existencia del Estado¹⁰. En ese sentido, la pretensión del iusnaturalismo consiste en ofrecer una teoría racional del Estado, donde aquél aparece como un mecanismo de contención y corrección de las pasiones naturales.

Para el iusnaturalismo el eje central de su sistema es el derecho natural; sus defensores parten de diferentes derechos a tutelar, a saber: vida (Hobbes), propiedad (Locke), libertad (Rousseau y Kant), entre otros. Pese a las diferencias conceptuales y discrepancias entre sus formulaciones, los iusnaturalistas comparten un mismo modelo teórico, esto es, el método racional, el cual, permite «reducir el derecho y lo moral (además de la política)» a «ciencia demostrativa»¹¹. Otro punto de encuentro entre los iusnaturalistas es que, a pesar de concebir el estado de naturaleza como una condición de lucha, enemistad y «guerra» como en el caso de Hobbes, o como una condición de «perfecta libertad», igualdad e independencia como en el caso de Locke, todos admiten la necesaria salida de esta condición inicial.

En este mismo orden de ideas, Bobbio señala que la obra que marca un hito en el iusnaturalismo moderno es *De Cive* (1642), precediéndole *De la république* (1576), de Jean Bodin. Igualmente afirma que una de las hazañas del filósofo inglés fue criticar y rebatir la autoridad

⁹ BOBBIO, Norberto y BOVERO, Michangelo., *Sociedad y estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 16.

¹⁰ «Más allá de las variaciones estructurales, incluso dentro de los límites de un único modelo, y más allá de las divergencias ideológicas, todas las filosofías políticas incluidas en el ámbito del iusnaturalismo, tienen, respecto a las que le preceden y a las que le siguen, una característica distintiva común: el intento de construir una teoría racional del Estado. (...) Construir racionalmente una teoría del Estado significa prescindir totalmente de todo argumento y, por tanto, de todo apoyo, de carácter teológico, al cual siempre había recurrido la doctrina tradicional para explicar el origen de la sociedad humana en sus diferentes formas; significa, en otras palabras, tratar de explicar y justificar un hecho puramente humano como lo es el Estado partiendo del estudio de la naturaleza humana, de las pasiones, instintos, apetitos, intereses que hacen del hombre un ser sociable-insociable, de los individuos, en fin, como dirá Vico en señal de reproche, refiriéndose a Pufendorf, «arrojados en este mundo sin cuidado ni ayuda divina». La teoría del Estado como «remedium peccati», es reemplazada por Hobbes y por Spinoza (siguiendo los pasos de Hobbes), por la teoría del Estado como remedio a un hecho humanísimo: las pasiones humanas consideradas «no como vicios, sino como propiedades de la naturaleza humana, tan inherentes a la misma como lo son la naturaleza de la atmósfera, el calor, el frío, la tempestad, el trueno y similares».” BOBBIO, Norberto: “El estado de naturaleza, la sociedad civil y el estado racional” en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales. Filosofía Política*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 188-189.

¹¹ *Op. Cit.*, BOBBIO, Norberto y BOVERO, Michangelo., *Sociedad y estado....*, pp. 18-19.

alcanzada por el Estagirita, confrontando el ideal aristotélico del «hombre *naturaliter* social» frente a su particular concepción del hombre como «*homo homini lupus*»¹². En efecto, Hobbes niega la condición social natural del ser humano y sienta las bases de su entramado filosófico sosteniendo que, en ausencia de un poder coercitivo, la condición de naturaleza pura es una «situación de guerra de todos contra todos». En este estado primigenio el individuo es arrastrado por el apetito natural de desear, dominar y ejercer poder –en cualesquiera de sus manifestaciones– sobre los demás. Igualmente, cada uno es prisionero del miedo, el sufrimiento y la hostilidad en ese *statu misero et odioso*. Por lo anterior, considerando que la disgragación conlleva a una situación de infelicidad permanente, el hombre decide unir fuerza con su vecino no de manera natural o espontánea sino por accidente, esto es, por el provecho o utilidad que le brinda dicha asociación. En palabras de nuestro pensador ha quedado plasmado de la siguiente manera: “toda asociación con los demás se hace, o para adquirir alguna ganancia o para adquirir gloria, (...) no por amor a nuestros prójimos sino por amor a nosotros mismos.”¹³ Es decir, toda asociación no es valiosa por sí misma sino por las bondades que trae consigo.

Por lo anterior, Hobbes deja en evidencia su conformidad con la postura propia del epicureísmo la cual defendía que “el hombre es por naturaleza u originalmente un animal apolítico e incluso asocial”¹⁴ y manifiesta su desacuerdo con la tradición que le antecede que se remonta al mismísimo Aristóteles, quien asegura que el hombre es un animal social, dotado de la facultad del habla y la palabra¹⁵. Pues, para el filósofo griego, «el hombre es por naturaleza un animal social» (*politikón zónon*), un animal comunitario que tiene la habilidad singular de expresarse por medio del lenguaje. Asimismo, como consecuencia del rechazo de la herencia que le antecede, Hobbes

¹² *Ibíd.*, p. 51. Este símil o comparación del hombre con el lobo es empleada por primera vez por Plauto, un dramaturgo latino. La locución es: «*Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit*», cuya traducción es la siguiente: “[495] Lobo es el hombre para el hombre, y no hombre, cuando desconoce quién es el otro. (Cuando una persona te es desconocida, pues es para ti, como un lobo, mas no un hombre).” PLAUTO, Tito, *Asarina – La comedia de los asnos*, Madrid, Editorial Gredos, 1992, p. 17.

¹³ *Op. Cit.*, HOBBS, Thomas., *De Cive...*, p. 57.

¹⁴ STRAUSS, Leo., *Derecho natural e historia*, Barcelona, Círculo de lectores, 2000, p. 225.

¹⁵ “De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre. Como aquel a quien Homero vitupera: «*sin tribu, sin ley, sin hogar*», porque el que es tal por naturaleza es también amante de la guerra, como una pieza aislada en el juego de damas. La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto.” ARISTÓTELES, *Política*, Libro I, 1253 a, Madrid, Editorial Gredos, 1988.

sostiene que el origen de la sociedad política o civil, no es resultado de una evolución o desarrollo natural¹⁶ como se creía, sino un medio que le permitirá a los hombres la consecución de uno de sus principales objetivos, este es, «vivir en paz y buena armonía entre sí mismos»¹⁷. Es allí donde nuestro autor introduce la tesis del contrato social como justificación de la sociedad civil y también del Estado. En virtud de lo anterior, Hobbes ha sido considerado uno de los personajes más emblemáticos del Iusnaturalismo moderno¹⁸.

II. Estado natural de salvajismo o prepolítico

La antítesis estado de naturaleza-Estado en la narrativa hobbesiana puede resumirse así: en la primera condición encontramos el dominio de las pasiones, la fuerza y el afán de poder, en la segunda condición tenemos el gobierno de la razón, la obediencia, y el castigo. El estado de naturaleza es caracterizado por la máxima *bellum omnium contra omnes*, es decir, la guerra de todos contra todos. Se trata de una situación de conflicto intersubjetivo en la que se encuentra la humanidad en ausencia de un poder común –legal y legítimamente instaurado–, o, en su defecto, cuando habiendo existido aquél, se haya degenerado hasta su disolución exponiendo a los hombres a la defensa de sus vidas y medios de subsistencia por cuenta propia. Sólo así podría hablarse de un retorno a la condición de guerra. A Hobbes le preocupó en todo momento el tema de la unidad; en consecuencia, se ocupó de estudiar cómo la disagregación de la «unitariedad»¹⁹, la pérdida de autoridad, e incluso el defecto de poder, son los escenarios perfectos para que reine la anarquía y se esté en presencia de un estado natural. No debemos olvidar que Hobbes nace, crece y se

¹⁶ El término “ciudad” es utilizado para traducir la palabra griega “*pólis*” que comprende las nociones de “ciudad” y “Estado.” La *pólis* era considerada la forma adecuada de sociedad civil. Para el Estagirita, la ciudad es una de las «cosas naturales» en el sentido de que la naturaleza es su fin. Por ello, manifiesta que: “la ciudad está compuesta de elementos distintos, como el ser vivo, por de pronto, de alma y cuerpo; y el alma, de razón y de apetito; y la casa, de marido y de mujer, y la propiedad, de amo y de esclavo. De igual modo, también la ciudad está compuesta de todos estos elementos, y, además, de otros de distintas clases.” *Op. Cit.*, ARISTÓTELES, *Política*..., Libro III, 1277 a.

¹⁷ *Op. Cit.*, HOBBES, Thomas., *Leviatán*..., p. 199.

¹⁸ “Se puede hablar con cierta aproximación (y se ha hablado con frecuencia) de un «modelo iusnaturalista» en cuanto al origen y fundamento del estado y de la sociedad política (o civil), que desde Hobbes (que es su fundador) hasta Hegel, incluyéndolo o no, y que se utiliza, aunque con muchas variaciones en cuanto al contenido, que por otra parte no modifican los elementos estructurales, por parte de los más importantes filósofos políticos de la edad moderna. (Hablo intencionadamente, no de «escritores políticos» en un sentido amplio, sino de «filósofos» políticos, refiriéndome con ello a escritores políticos que se ocupan por la construcción de una teoría racional del estado deducida de [o en cualquier caso próxima a] una teoría general del hombre y de la sociedad, *desde Spinoza a Locke, desde Pufendorf a Rousseau, desde Kant al primer Fichte, y la mirada de kantianos menores que acompañan al final de la escuela del derecho natural*). *Op. Cit.*, BOBBIO, Norberto., *Thomas Hobbes*..., p. 17.

¹⁹ BOBBIO, Norberto., *Thomas Hobbes*..., p. 121. También, véase a este respecto: *Op. Cit.*, BOBBIO, Norberto., *et alt., Diccionario de política*, p. 1485.

desarrolla en un período complejo de rebeliones y de guerra civil²⁰. Por tal razón, su pensamiento es un reflejo de la realidad política de su tiempo caracterizada por la sedición y las presiones sociales de diferente índole. Es por esto que dedica su vida a argumentar teóricamente cómo evitar los estragos del caos político al que tanto le atemorizaba y que devendría siempre en desobediencia civil, pues, conocía *in situ* las consecuencias. La idea del miedo y cómo influye en la existencia del hombre fue una idea que acompañó a nuestro pensador inglés desde su nacimiento hasta la muerte²¹.

Como se ha dicho, el estado de naturaleza alude a una condición primigenia y aparentemente hipotética²² en la que los sujetos están expuestos a los excesos de su propia humanidad. Este ejercicio de abstracción mental le permitirá al autor plantearse cómo sería el comportamiento del hombre cuando se ensimisma en atender sus deseos y necesidades, teniendo como principal objetivo la conservación de su vida y la de su familia. En realidad, el planteamiento central pretende responder a la alarmante interrogante acerca de ¿cómo preservar uno de los bienes máspreciados de la naturaleza, esto es: la vida? Esta situación de desmesura produce temor mutuo, puesto que no existen límites en el actuar de cada uno. Por ello, y en razón de que existe una perturbación en el juicio individual motivada por el dominio de las pasiones frente a la razón, cualquiera podría arremeter contra la vida o bienes temporales de su compañero si sospecha, siente o cree que su vida se encuentra ante un peligro inminente. El estado de naturaleza es un “tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra.”²³ La expresión *guerra de todos contra todos* nos sitúa en ese instante previo a la creación de la sociedad civil donde «cada uno está gobernado por su propia

²⁰ Véase a este respecto: VALLESPÍN, Fernando., *et alt.*, *Historia de la teoría política 2. Estado y teoría política moderna*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, pp. 254 y ss.

²¹ “En una autobiografía (...) dice que su madre dio a luz dos gemelos, «a mí y al miedo», y de aquí, añade, que aborreza tanto a los enemigos de la patria y que ame, por el contrario, la paz y las musas y la vida tranquila. (V. c. e., L. I, LXXXV.)” *Op. Cit.*, TÖNNIES, Ferdinand., *Hobbes Vida y doctrina...*, p. 28. En la misma línea Reale afirma: “Hobbes –en son de broma– afirma que su madre, junto con él había dado luz a un hermano gemelo: el miedo. Más allá de la broma, esto constituye un indicio claro de manera de pensar: su meditación acerca del absolutismo hunde sus raíces sobre todo en el terror ante las guerras que ensangrentaron su época.” REALE, Giovanni., y ANTISERI, Dario., *Historia del pensamiento filosófico y científico. Segundo Tomo: Del Humanismo a Kant*, Barcelona, Editorial Herder, 1995, p. 413.

²² En el capítulo XIII del *Leviatán*, nuestro autor sostiene que no cree que esta condición de salvajismo universal haya ocurrido alrededor del mundo, empero, agrega que «existen varios lugares donde viven ahora de ese modo». Cfr. BOBBIO, Norberto., *Thomas Hobbes...*, p. 68. También: RAWLS, John., *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, Barcelona, Ediciones Paidós, 2009, p. 61; STRAUSS, Leo., *La filosofía política...*, p.148 y, finalmente CARRÉ DE MALBERG, Raymond., *Teoría general del Estado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 65.

²³ *Op. Cit.*, HOBBES, Thomas., *Leviatán...*, p. 102.

razón»²⁴ y es manifiesta la inclinación de dañarse mutuamente. Ha quedado claro que la naturaleza de la guerra no consiste en una riña permanente y actual sino en su potencial desenlace. En palabras de Hobbes: “*¿qué es la guerra sino ese período de tiempo en el que se declara abiertamente la voluntad de enfrentarse a otro por la fuerza, ya sea con palabras o con hechos?*”²⁵ Así las cosas, el individuo apela a la fuerza como principal mecanismo de protección.

De igual forma, en esta hipotética condición natural reina la absoluta libertad e igualdad²⁶. En el capítulo XIII del *Leviatán* ha quedado establecido que la Naturaleza “ha hecho a los hombres (...) iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu”²⁷. Asimismo, en *De Cive*, capítulo I, se revela que la libertad y el derecho han de ser entendidos en términos de paridad. En tal sentido, la libertad consiste en la potestad que posee cada individuo para emplear sus capacidades sin la existencia de impedimentos para ello. Por lo anterior, cada persona tendrá «derecho a todas las cosas»; no habrá cabida para categorías como «tuyo y mío», «dominio» (*meum*), «propiedad» (*tuum*), «justicia», «legalidad», ni oportunidad para establecer las condiciones necesarias para una vida digna y confortable, «conocimiento», «artes», «sociedad»²⁸, etc. Siendo así, la única certeza que tienen los sujetos es que están vivos y dispuestos a evitar a toda costa una muerte injusta y cruel. En consecuencia, el conocido estado de naturaleza hobbesiano describe una situación de beligerancia encabezada no sólo por el peligro de muerte violenta sino también por el sufrimiento, la desconfianza mutua, la anticipación y el deseo de «dominar por medio de la fuerza o por la astucia»²⁹. En definitiva, esta condición primitiva representa una amenaza contra la preservación del género humano.

Ahora bien, aunque las pasiones juegan un papel preponderante en ese estado de salvajismo, en realidad, impera el derecho natural el cual ordena que «todo hombre procure, en la

²⁴ Ibíd., p. 106.

²⁵ *Op. Cit.*, HOBBES, Thomas., *De Cive...*, p. 63. Énfasis añadido.

²⁶ Muchos autores han dedicado especial atención al tema de la igualdad, algunos consideran que existen varios tipos, a saber: igualdad de hecho, de derecho y en las pasiones (Fernández), igualdad de capacidades y posibilidades (Vallota), y finalmente, igualdad en la capacidad de destrucción y en el deseo o esperanza de dominar a los demás (Astorga). Véase a este respecto: *Op. Cit.*, FERNÁNDEZ, José., *Hobbes y Rousseau...*, p. 21; VALLOTA, Alfredo: “Igualdad y conflicto en Hobbes”, en *Apuntes filosóficos* (18), Venezuela, Centro de Estudios Teóricos y Filosóficos (CETYF) y Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela, 2001, p. 71; y, por último, ASTORGA, Omar: “Hobbes y Foucault: locura, razón y poder en el siglo XVII”, en *Apuntes filosóficos* (4), Venezuela, Universidad Central de Venezuela, 1993, pp. 142-143.

²⁷ *Op. Cit.*, HOBBES, Thomas., *Leviatán...*, p. 100.

²⁸ Tales expresiones son empleadas por nuestro autor en los capítulos XIII y XV respectivamente. Véase a este respecto: *Op. Cit.*, HOBBES, Thomas., *Leviatán...*, pp. 103-131.

²⁹ *Op. Cit.*, HOBBES, Thomas., *Leviatán...*, p. 101.

medida de sus fuerzas, proteger su vida y sus miembros»³⁰. Como es de esperarse, la mayor desgracia que puede sucederle al individuo hobbesiano es morir como consecuencia del sentir arrebatado de su vecino. En otras palabras, el temor a morir –e incluso el deseo de honores y reconocimiento–, pone en movimiento esa máquina natural llamada hombre. De hecho, esta idea de temor a morir, no sólo se reduce a la muerte física, sino también a otras manifestaciones, verbigracia: muerte social, muerte legal o jurídica, y en general, a cualquier otra expresión de violencia. En sentido amplio, la violencia puede consistir en dar muerte a alguien o algo, o infligir de forma intencional sufrimiento mediante la fuerza (violencia activa), o también, se evidencia cuando se omiten realizar ciertas acciones cuyo cumplimiento fuere indispensable para salvar vidas (violencia pasiva)³¹. En definitiva, para nuestro autor, el derecho natural y los dictámenes que emanan de la recta razón, invitan a la humanidad a implementar todas aquellas estrategias cuyo fin principal sea la preservación de la vida.

III. Arqueología antropológica

Hobbes argumenta que hay dos axiomas propios de la naturaleza humana, a saber: uno que nace de la parte «concupiscible» y el otro de la parte «racional». El primero responde al deseo de adueñarse de todo cuanto despierta un interés común. Cuando el deseo se presenta solo, se está en presencia de una pasión simple; empero, si se encuentra acompañada de otra pasión o intervienen otros elementos, se está en presencia de una moción compleja. Por ejemplo: el amor (simple), o, el «pesar causado por el descubrimiento de cierto defecto de capacidad se denomina vergüenza, (...) consiste en la aprehensión de alguna cosa poco honorable»³² (compleja). Por su parte, la segunda máxima que emerge de la parte «racional» prepara a los hombres para la búsqueda de la paz y la unidad, dupla que hace posible el arte de la civilidad.

³⁰ Op. Cit., HOBBES, Thomas., *De Cive...*, p. 60. En términos equivalentes nuestro autor ha afirmado en el Leviatán lo siguiente: “De aquí resulta un precepto o regla general de la razón, en virtud de la cual, *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*. La primera fase de esta regla contiene la ley primera y fundamental de naturaleza, a saber: *buscar la paz y seguirla*. La segunda, la suma del derecho de naturaleza, es decir: *defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles.*” Op. Cit., HOBBES, Thomas., *Leviatán...*, p. 107.

³¹ BOBBIO, Norberto., et alt., *Diccionario de política*, p. 1055.

³² Op. Cit., HOBBES, Thomas., *Leviatán...*, pp. 44 y ss.

Otros de los elementos constitutivos del hombre son: sensaciones, imaginación³³, lenguaje, razón y ciencia, pasiones³⁴, etc. En realidad, se trata de una criatura dotada de facultades cognitivas y corporales que, al no ser desarrolladas pudieran debilitarse; mientras que, al ser estimuladas racionalmente, pudieran asegurarle a quien se “esfuerza”, las condiciones para una vida feliz. Aunque, para Hobbes, la felicidad no es el *finis ultimus* ni el *summum bonum*, igualmente obtiene un lugar importante dentro de su argumentación. La felicidad ha sido entendida como el «éxito continuo en la obtención de aquellas cosas que un hombre desea de tiempo en tiempo», o un «continuo progreso de los deseos»³⁵. En otras palabras, a juicio de nuestro pensador, la felicidad no es algo que se alcance y dé sosiego a la mente de manera permanente sino más bien, en un determinado instante genera satisfacción debido a la realización del deseo. Lo anterior se fundamenta sobre la base de que los deseos tienden a cambiar conforme a las condiciones del hombre, apetitos, estados mentales, etc. Pues, todo aquello que se mantiene vivo se encuentra en constante cambio y movimiento³⁶, no estando exenta la naturaleza humana; «no tener deseos es estar muerto»³⁷. Es por ello que los deseos constituyen una fuente inagotable de vida; deseamos tanto como tenemos y mientras más conquistamos, más deseamos. Así, las pasiones resultan el principio de los movimientos voluntarios internos del hombre.

Igualmente, Hobbes afirma que “las facultades de la naturaleza humana pueden reducirse a cuatro especies: fuerza corporal, experiencia, razón, pasión.”³⁸ La primera, alude a esa robustez

³³ “(...) La imaginación es el principio de las pasiones. (...) En efecto, la imaginación es movimiento, y ese movimiento produce a su vez en el cuerpo una serie de pequeños movimientos que tiene como resultado las acciones de andar, hablar, etc.” *Op. Cit.*, ASTORGA, Omar, *et al.*, *Suite hobbessiana...*, p. 69-70. Véase también: ASTORGA, Omar., *La institución imaginaria del Leviathan. Hobbes como intérprete de la política moderna*, Caracas, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, 2000, pp. 45 y ss.

³⁴ Véase a este respecto: *Op. Cit.*, HOBBES, Thomas., *Leviatán...*, pp. 6 y ss. Del mismo modo, algunos intérpretes de Hobbes se han encargado de ofrecerle un sitial especial a la descripción del proceso del conocimiento, a las pasiones y la constitución de la mente, del pensamiento, del individuo y del ciudadano, así como también al origen y naturaleza del poder del hombre. Veáse a este respecto: *Op. Cit.*, ASTORGA, Omar, *et al.*, *Suite hobbessiana...*, pp. 11 y ss.

³⁵ Tales frases son empleadas por nuestro autor en los capítulos VI y XI respectivamente. Véase a este respecto: *Op. Cit.*, HOBBES, Thomas., *Leviatán...*, pp. 50-86.

³⁶ “Que cuando una cosa permanece en reposo seguirá manteniéndose así a menos que algo la perturbe, es una verdad de la que nadie duda; pero que cuando una cosa está en movimiento continuará moviéndose eternamente, a menos que algo la detenga, constituye una afirmación no tan fácil de entender, aunque la razón sea idéntica (a saber: que nada puede cambiar por sí mismo).” *Op. Cit.*, HOBBES, Thomas., *Leviatán...*, p. 9. En un orden cónsono de ideas esgrime en otra de sus obras lo siguiente: “(...) se ha demostrado que lo que está en reposo permanecerá siempre en reposo a menos que exista algo fuera de ello por cuya causa no pueda permanecer más en reposo; y lo que se mueve se moverá siempre, a menos que exista algo fuera de ello que impida su movimiento.” HOBBES, Thomas., *Tratado sobre el cuerpo*, Madrid, Editorial Trotta, 2000, p. 168.

³⁷ *Op. Cit.*, HOBBES, Thomas., *Leviatán...*, p. 59.

³⁸ *Op. Cit.*, HOBBES, Thomas., *De Cive...*, p. 53. También ha dicho que: “el hombre es un cuerpo animado, sentiente y racional.” *Op. Cit.*, HOBBES, Thomas., *Tratado sobre el cuerpo...*, p. 86.

natural que le permite a un individuo dirigir su cuerpo para edificar, luchar, o dominar, sin que las diferencias en las facultades del cuerpo o intelectuales aparenten superioridad frente a otro. Según nuestro pensador, los hombres se encuentran en igualdad de condiciones, pues, aunque un sujeto goce de menor corpulencia igualmente tendrá la intención y la fuerza suficiente para aniquilar al más fuerte. La combinación entre la fuerza corporal y la capacidad de desear resulta interesante; empero, es importante tener claro que «una cosa es desear algo, y otra tener la capacidad de conseguir lo que deseamos»³⁹. En segundo lugar, encontramos la experiencia la cual ha sido descrita como prudencia, es decir, mucha experiencia equivale a prudencia, y mucha «ciencia es sapiencia». De la mano de la experiencia, se encuentra la prudencia considerada una «presunción del futuro basada en la experiencia del pasado»⁴⁰. Del mismo modo, memoria e imaginación están vinculadas. La primera es definida como «sensación que se atenúa, envejece y pasa», mientras que la segunda es una «sensación decadente» o «sensación que se debilita»⁴¹. La memoria es un factor importante que influye en el comportamiento humano; por ejemplo, cuando una persona recuerda que fue despreciada y objeto de tratos crueles, puede sentir respecto al actor, aversión u odio.

En tercer lugar, la razón constituye una de las capacidades del hombre más importante; se adquiere por medio del «esfuerzo», a diferencia de la memoria que es connatural, o de la prudencia que es alcanzada. Pese a que son múltiples sus acepciones, ha de entenderse principalmente como aquella facultad capaz de guiar u orientar la conducta humana. Dicho de otro modo, es la “fuerza que permite al hombre liberarse de los apetitos que comparte con los animales, sometiéndolos a control y manteniéndolos en la justa medida.”⁴² La razón hace posible la comunicación y el lenguaje; por medio de aquélla puede el individuo darles sentido y significación a las palabras, así como también estimar su impacto y magnitud. En este sentido, para Hobbes, razón no es sino “cómputo (es decir, suma y sustracción) de las consecuencias de los nombres generales convenidos para la *caracterización* y *significación* de nuestros pensamientos.”⁴³ Considerando que esta facultad equivale a cómputo o cálculo, usarla acertadamente garantiza certidumbre, ciencia y paz.

³⁹ *Op. Cit.*, HOBBES, Thomas., *De Cive...*, p. 52.

⁴⁰ *Op. Cit.*, HOBBES, Thomas., *Leviatán...*, p. 19.

⁴¹ Ibíd., p. 10-11.

⁴² ABBAGNANO, Nicola., *Diccionario de filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1961.

⁴³ *Op. Cit.*, HOBBES, Thomas., *Leviatán...*, p. 33. En un orden similar de ideas sostiene en otro de sus textos que “computar es hallar la suma de varias cosas añadidas o conocer lo que queda cuando de una cosa se quita otra. Por tanto, razonar es lo mismo que sumar y restar, y si alguien añade a esto multiplicar y dividir, no estoy de acuerdo, ya que la multiplicación es la suma de cosas iguales y la división, la resta de cosas iguales cuantas veces se pueda hacer.

En definitiva, la razón ejerce control sobre las manifestaciones propias de la naturaleza humana. En ese sentido, aun habiendo error o falta de cálculo, puede el individuo corregir sus fallas en el obrar o en el habla. Para Hobbes, la razón sugiere «normas de paz» o «leyes de naturaleza», entendidas como mandatos que disponen determinados comportamientos que, al ser acatados, auguran a quienes obedecen una aparente seguridad. Una de las máximas más simbólica reza lo siguiente: “no hagas lo que no querrías que te hicieran a ti”⁴⁴, su objetivo se circunscribe en la búsqueda del orden y, en consecuencia, de la vida. Por ejemplo, cuando se han transgredido normas, se impone el castigo con la finalidad de corregir, o, cuando se ha ofendido con las palabras, perdonar significa ofrecer un voto de paz. Pese a que «leyes de naturaleza» existen, no es sino hasta que se transforman en leyes civiles cuando su transgresión supone la exigencia de sanciones. En definitiva, “la *razón* es el *paso*; el incremento de *ciencia*, el *camino*; y el beneficio del género humano, el *fin*. ”⁴⁵

La última facultad de la naturaleza humana, corresponde a la pasión, entendida como una fuerza que mueve⁴⁶, es decir, toda pasión genera deseo y éste produce movimiento. Las pasiones pueden distinguirse de acuerdo con su naturaleza, por ejemplo, animales: movimiento, o humanas: deseo, venganza, envidia, crueldad, temor, etc., mociones que, a nuestro juicio, conducen incuestionablemente a la guerra. Sin embargo, hay también apetitos que orientan a la concordia, a saber: amor, confianza, benevolencia, esperanza, admiración, entre otros. Este compendio de elementos que constituyen al individuo, es decir: deseos, aversiones, pasiones, apetitos, inclinaciones, entre otros, exigen de la deliberación y de la voluntad para hacerse posibles o no, en la realidad.

Es menester mencionar que, aunque las pasiones son comunes a todos, se diferencian en la forma cómo son manejadas, reguladas o expresadas por el sujeto que las experimenta. En gran medida, la manifestación de una pasión da cuenta sobre el fin que persigue la persona. Por ejemplo, dos personas podrían sentir “envidia” la cual está asociada, según Hobbes, «con el propósito de suplantar o poner obstáculos a un competidor». La persona nº 1 querría arrebatarle al otro todo lo

Por tanto, todo razonamiento se reduce a estas dos operaciones de la mente: la suma y la resta.” *Op. Cit.*, HOBBES, Thomas., *Tratado sobre el cuerpo...*, p. 36.

⁴⁴ *Op. Cit.*, HOBBES, Thomas., *Leviatán...*, p. 129.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 38.

⁴⁶ Véase a este respecto: *Op. Cit.*, STRAUSS, Leo., *Derecho natural e historia...*, p. 239. Y también, *Op. Cit.*, TÖNNIES, Ferdinand., *Hobbes Vida y doctrina...*, p. 217.

que con esfuerzo y paciencia ha logrado para apropiárselo, mientras que la persona nº 2 reconocería que el otro ha adquirido todo aquello mediante el estudio y el trabajo, la instrucción y la disciplina, y, en vez de despertarse el apetito de adueñarse de lo que, por propio mérito, ha ganado alguien más; nace en él la esperanza de lograrlo también. De ahí que la esperanza sea entendida como el «apetito, unido a la idea de alcanzar». Otro ejemplo mucho más complejo es el siguiente, dos personas podrían sentir “lujuria” la cual es adquirida por «reminiscencia insistente, es decir, por imaginación del placer pasado». La persona nº 1 podría cometer un acto de abuso o violencia sexual en pleno uso de sus facultades mentales⁴⁷ sucumbiendo ante el placer carnal, y transgrediendo, a su vez, las leyes de naturaleza, civiles, sociales, éticas y morales, mientras que la persona nº 2 experimentando el furor de la pasión, podría controlar y dirigir su apetito o deseo carnal, tomando conciencia de sus acciones y decisiones.

Por lo anterior, ha quedado en evidencia cómo las pasiones y la razón influyen o dirigen el comportamiento humano. A juicio de nuestro pensador, la inclinación natural del hombre, es “un perpetuo e incessante afán de poder, que cesa solamente con la muerte”⁴⁸. Sin embargo, si bien las pasiones son una fuerza que mueve, es natural que los hombres deseen procurar su bienestar presente y también futuro, cuestión que sólo es posible dentro del Estado. Ha quedado claro que, en el estado prepolítico predominan las pasiones, el miedo, la escasez, la soledad y la crueldad, mientras que dentro de la sociedad civil “las cosas que dominan son la razón, la paz, la seguridad, la prosperidad, la decencia, la convivencia, la elegancia, las ciencias y la benevolencia.”⁴⁹ En

⁴⁷ Aunque el campo de la psicología, criminología, psiquiatría y demás disciplinas afines, excede los límites de esta reflexión, es importante aclarar que en pleno siglo XXI todavía se debate si en el perfil del abusador sexual yacen trastornos mentales o defectos cognitivos, o no. Hay quienes sostienen que los violadores padecen de problemas mentales y emocionales, y, por tanto, han de ser tratados como enfermos mentales. Otro sector argumenta que, esta postura carece de sentido. En realidad, no todos los abusadores tienen comprometidas sus capacidades mentales, pero, quienes sí, tienden a ser más violentos y agresivos. Véase a este respecto: GARRIDO, Vicente: “Psicología de la violación”, en *Estudios de psicología*, Valencia, Universidad de Valencia. Facultad de Filosofía y CC de la Educación. Departamento de Teoría de la Educación, 1989, pp. 93 y ss. También, GARNACHO, Dànae: “El agresor sexual ¿nace o se hace?”, en *Repositori Digital de la UPF*, Barcelona, Universidad Pompeu Fabra, 2014, p. 7 y ss.

⁴⁸ *Op. Cit.*, HOBBES, Thomas., *Leviatán...*, p. 79. Es importante agregar que el poder y la felicidad son para el hombre hobbesiano aspiraciones permanentes, en el primer caso, el poder consiste en los medios presentes de los que se vale un sujeto para obtener un bien futuro, en el segundo, la felicidad es vista como éxito por la obtención del bien deseado. Uno de sus estudiosos, sostiene que: “La búsqueda de la felicidad y el deseo de poder se convierten en una misma actividad. (...) Hobbes hace emerger la estructura básica a través de la cual se expresa la naturaleza humana, es decir, la estructura basada en la conexión entre imágenes y pasiones, concebida a través del «deseo de poder».” *Op. Cit.*, ASTORGA, Omar, *et al.*, *Suite hobbessiana...*, p. 97.

⁴⁹ *Op. Cit.*, HOBBES, Thomas., *De Cive...*, p. 174.

definitiva, de todas las pasiones que afloran en el hombre, las más poderosa y significativa, para Hobbes, es el miedo a una muerte agresiva.

Además de esta última pasión, encontramos otro de los deseos que inviste al hombre antes – y también dentro– de la constitución del Estado, este es, el «ilimitado amor a sí mismo»⁵⁰. Para nuestro pensador, estos dos conceptos (deseo y amor) son una y la misma cosa: con el primero se hace referencia a la ausencia del objeto; con el segundo, a la presencia del mismo. En definitiva, el deseo constituye una de las características más complejas del hombre y, además, ha dado lugar a una interpretación de negativa de la naturaleza humana o, lo que es lo mismo, una lectura pesimista del aporte hobbesiano⁵¹. Particularmente consideramos que, si bien hay pasajes que reflejan un “pesimismo antropológico”, también hay fragmentos que hacen honor a una «bondad natural», por ejemplo: «yo no concibo la posibilidad de que un hombre encuentre placer sustantivo en las grandes desgracias de los demás», «los grandes hombres propenden siempre ayudar a los demás en sus cuitas», «que cada hombre se haga útil a los demás»⁵², etc. Un defensor de este argumento es Rawls quien sostiene que el filósofo inglés, admite la caridad, la buena voluntad, el amor hacia lo demás, entre otras inclinaciones que están dirigidas hacia el bien común. A la luz de esta interpretación, afirma que Hobbes, “cree, pues, que las personas están facultadas para la benevolencia y para el afecto genuino hacia otras personas o para interesarse por el bien de éstas.”⁵³

IV. La vergüenza como mecanismo social en la constitución del ciudadano hobbesiano

Podemos condensar lo dicho hasta aquí sosteniendo que la oposición entre las pasiones y la razón se resuelve cuando los hombres son capaces de asociarse con la intención de asegurar sus objetivos y conseguir beneficios comunes mediante el diálogo y el consenso. El especial vínculo entre estas dos facultades de la naturaleza humana ha quedado en evidencia cuando Hobbes argumenta que las pasiones que motivan a los sujetos hacia la concordia son el miedo a la muerte

⁵⁰ Véase a este respecto: *Op. Cit.*, STRAUSS, Leo., *La filosofía política...*, p. 209. *Passim*.

⁵¹ Algunos autores sostienen que el pensamiento de Hobbes responde al espíritu conservador de su tiempo, otros, aseguran que su abordaje responde a una recreación teórica de lo que le tocó vivir. Véase a este respecto: *Op. Cit.*, BOBBIO, Norberto., *Thomas Hobbes...*, p. 107-108. También, *Op. Cit.*, TÖNNIES, Ferdinand., *Hobbes Vida y doctrina...*, p. 240.

⁵² Las dos primeras frases las encontramos en el capítulo VI del *Leviatán*, la última, en el capítulo III en *De Cive*. Véase a este respecto: *Op. Cit.*, HOBBS, Thomas., *Leviatán...*, pp. 40-50, y *Op. Cit.*, HOBBS, Thomas., *De Cive...*, pp. 80-99.

⁵³ RAWLS, John., *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, Barcelona, Ediciones Paidós, 2009, p. 78.

y el deseo de proveerse una vida cómoda y placentera por medio del trabajo⁵⁴. De ahí que, esto sólo sea posible por medio de la razón como mecanismo de depuración de los apetitos de salvajismo y animalidad.

Por lo anterior, entendiendo que para nuestro pensador la tendencia del género humano es hacia la preservación de la vida como movimiento vital y universal, los individuos deciden renunciar de mutuo acuerdo a esa libertad excesiva que tanto los daña, comprometiéndose entre sí, y jurando sumisión absoluta ante un súper poder capaz de garantizar sus requerimientos, exigencias y necesidades. Profundizaremos sobre este tópico referente al origen, naturaleza y fundamento del Estado en la siguiente sección.

Tal como hemos comentado en los fragmentos anteriores, las pasiones que florecen en la vida del hombre pueden inclinarlo hacia el caos o hacia el orden. Un pasaje reconocido del *Leviatán* enuncia tres mociones generadoras de enfrentamiento, a saber: competencia, desconfianza y gloria (o vanagloria)⁵⁵. En primer lugar, la competencia impulsa a los hombres a agredirse para obtener algún provecho haciendo uso de la violencia para dominar a los otros, apropiarse de una cosa, conseguir un objetivo deseado, o imponer el deseo de obtener reconocimiento, afecto, honores⁵⁶, etc. En el segundo caso, la ausencia de confianza predispone a los individuos a la fatalidad o, a prever la ocurrencia de circunstancias terribles con fundamento hacia la apreciación de eventos pasados o futuros que figuren como perniciosos. Finalmente, la gloria desencadena la necesidad humana de recibir cualquier signo de estimación y valoración por parte del otro. La vanagloria no es más que orgullo, o «alta estimación de sí mismo»⁵⁷. Esta pasión arraigada en la mente del hombre y de naturaleza eminentemente social, doblega a quien la experimenta colocándolo a merced del juicio o de la valoración ajena. Resulta tan profunda dicha moción que, a juicio de Hobbes, «cada hombre considera que su compañero debe valorarlo del

⁵⁴ *Op. Cit.*, HOBBES, Thomas., *Leviatán...*, p. 105.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 102.

⁵⁶ Véase a este respecto: *Op. Cit.*, BOBBIO, Norberto., *Thomas Hobbes...*, p. 106. También: *Op. Cit.*, STRAUSS, Leo., *La filosofía política...*, p. 37.

⁵⁷ *Op. Cit.*, HOBBES, Thomas., *Leviatán...*, p. 60. También ha quedado plasmado que: «Quienes sienten la vanagloria sin tener conciencia de alguna capacidad, se complacen en suponerse valientes y propenden solamente a la ostentación, pero no a la empresa, porque, cuando aparecen el peligro o la dificultad, no piensan en otra cosa sino en ver descubierta su insuficiencia. Quienes sienten la vanagloria y estiman su capacidad por adulación de otros hombres, o por la fortuna de alguna acción precedente, sin un seguro motivo de esperanza basado en el verdadero conocimiento de sí mismos, son propensos a lanzarse sin meditación a las empresas, y al aproximarse el peligro o la dificultad, a retirarse si pueden.» *Ibíd.*, p. 82

mismo modo como él se valora a sí mismo»⁵⁸. En tal sentido, la vanagloria no sólo consiste en una buena apreciación propia sino en destacar frente a la multitud cuando hay espacio para la comparación. Lo anterior pone en evidencia cómo el poder se manifiesta en las relaciones sociales aun habiéndose constituido la sociedad civil. Pues, la amistad, el éxito, la riqueza, la reputación, el honor, entre otros elementos, no son otra cosa sino expresiones de poder⁵⁹.

En ese sentido, un hilo invisible conecta las pasiones como gloria, vanidad, honor, estimación, vergüenza, etc. En el marco de una sociedad debidamente organizada y civilizada no hay espacio para el desenfreno de estos apetitos. Es importante agregar que, aunque muchas conductas no se encuentran explícitamente prohibidas, pueden desencadenar caos y pugna si son contrarias a los acuerdos previamente pactados, o al sentido común. Algunos estudiosos del derecho han denominado este fenómeno «costumbre» o convencionalismo social entendiendo como tal “la norma de conducta nacida en la práctica social y considerada como una obligación para la comunidad”⁶⁰, cuyo quebrantamiento origina responsabilidad individual y, en algunos casos, repudio colectivo. En páginas anteriores, habíamos indicado que, para Hobbes, la vergüenza es causada por el descubrimiento o aprehensión de alguna situación considerada contraria al honor o a la reputación. Cuando el Estado civil se ha instituido, la necesidad que tienen los hombres de proteger su vida se atenúa –en principio–, porque aquella máquina artificial ha sido ideada con esa finalidad. En consecuencia, su atención va dirigida, por una parte, a cumplir con los pactos que han celebrado para conservar la confianza mutua (*pacta sunt servanda*), y por otra, a proteger a toda costa el honor y la dignidad; de lo contrario, estarían expuestos a la tortura de vivir bajo el rechazo social.

Como es de esperarse, el juicio, la opinión pública y el desprecio resultan dolorosos; por este motivo el hombre hobbesiano tenderá a la evitación del sufrimiento físico y mental haciendo lo indecible por actuar de manera racional. En concordancia con esta idea, Rawls sostiene que, en Hobbes, algunas personas «prefieren la muerte a la desgracia o el deshonor. (...) La mayoría de

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 102.

⁵⁹ *Ibíd.*, pp. 69 y ss. Entendiendo que la estimación de un hombre, da cuenta sobre su valía o *precio* algunos teóricos del pensamiento hobbesiano se han dedicado a dilucidar cómo el poder que detenta alguien puede ser tratado como mercancía. Véase a este respecto: MACPHERSON, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Madrid, Editorial Trotta, 2005, p. 53.

⁶⁰ LATORRE, Ángel, *Introducción al derecho*, Barcelona, Editorial Ariel S.A, 1985, p. 60.

los hombres preferirían morir antes que ser objeto de calumnias (...) o parecer un ser infame»⁶¹. Otros autores han revelado que, es la «vergüenza y no el dolor físico lo que derriba realmente al ser humano»⁶². Aunque nuestro objetivo no consiste en discutir si la vergüenza es o no una pasión o emoción con valor moral, no podemos negar su influencia en el sujeto, en su identidad, acciones y decisiones. No tenemos dudas acerca de su dimensión social justamente porque se desarrolla en el contexto de la intersubjetividad, es decir, tras el contacto con el otro. En otras palabras, la vergüenza es causada por el temor a ser evaluado, juzgado y sentenciado por un tercero o, en el peor de los casos, por la condena que supone el diálogo interno y el juzgamiento propio. En este sentido, si bien puede surgir en soledad, llega a su punto más alto cuando la persona es examinada bajo la lente del otro.

Este «pesar» que supone la vergüenza, al igual que otras «perturbaciones del alma»⁶³, definida por la psicología como una «turbación o sentido de indignidad del sujeto»⁶⁴, pareciera quedar exenta de cualquier vestigio de moralidad dado su carácter heterónomo; empero, en múltiples ocasiones se encuentra estrechamente relacionada con el sistema de creencias y con la identidad moral de la persona. En principio, la vergüenza supone la realización de un acto deshonroso que ha sido ventilado o capturado por espectadores. Así, por ejemplo, una persona podría sentir vergüenza ante la falta de excelencia en un arte que ha prometido saber dominar. O, por reconocer el sentimiento de odio que tiene contra alguien que estima como inferior⁶⁵ y que le ha brindado un beneficio o favor. Por lo anterior, podríamos afirmar que la vergüenza puede surgir por *motu proprio* o por la intervención del juicio externo. En este sentido, nosotros consideramos que la vergüenza en el *Leviatán* puede ser estudiada a la luz de dos enfoques: a saber, uno natural y otro social. Analicemos este punto del propio enunciado ofrecido por Hobbes. Veamos:

El *pesar* causado por el descubrimiento de cierto defecto de capacidad se denomina VERGÜENZA [vergüenza natural], pasión que se delata por el RUBOR; consiste en la aprehensión de alguna cosa poco honorable [vergüenza social]. En los jóvenes es un signo de

⁶¹ RAWLS, John., *Lecciones sobre la historia...*, p. 80.

⁶² PIGLIUCCI, Massimo., *Cómo ser un estoico. Utilizar la filosofía antigua para vivir una vida moderna*, España, Ariel, 2017, p. 125.

⁶³ Ambas concepciones las encontramos en el capítulo VI del *Leviatán*, y en el capítulo III en *De Cive*, respectivamente. Véase a este respecto: *Op. Cit.*, HOBBES, Thomas., *Leviatán...*, pp. 40-50, y *Op. Cit.*, HOBBES, Thomas., *De Cive...*, pp. 80-99.

⁶⁴ Véase a este respecto: GALIMBERTI, Umberto., *Diccionario de psicología*, México, Siglo XXI Editores, S.A, 2002, p. 1088.

⁶⁵ *Op. Cit.*, HOBBES, Thomas., *Leviatán...*, p. 81.

la estima en que se tiene la buena reputación, y por tanto, resulta apreciable. En los viejos es un signo de lo mismo, pero como viene demasiado tarde, no es apreciable ya.⁶⁶

En otras palabras, la vergüenza natural surge ante la desnudez anímica propia, posterior al reconocimiento de cierta carencia o deficiencia de capacidad, momento a partir del cual inicia un diálogo interno de naturaleza ético-moral. Verbigracia, un hombre podría sentir vergüenza cuando ve descubierta su falta de talento, capacidad o insuficiencia en un área determinada. Por su parte, la vergüenza social aflora mucho después de la primera. A pesar de que la persona es consciente de sus acciones y decisiones, no es sino hasta el momento en el que ha sido expuesta bajo la mirada del mundo exterior cuando termina deemerger. Por ejemplo, una persona abocada a ocultar sus actos y silenciar a otros, para no ser castigada por las normas civiles, sociales y morales, teme a ser descubierta justamente por el terror a sufrir las consecuencias de la vergüenza social. Pensemos en lo que les sucede a los abusadores sexuales –luego de ser juzgados por la ley, por la familia y por la sociedad–, en las cárceles latinoamericanas, donde no sólo –algunos no sienten vergüenza por los actos cometidos–, sino que prefieren morir antes que convertirse también en víctimas de abuso sexual⁶⁷. Todo lo anterior, pareciera responder a códigos carcelarios o penitenciarios internos. Aunque el estudio de semejante anarquía y anomia⁶⁸ excede los límites de la reflexión en cuestión, nos sirve para dibujar la idea de esta particular forma de vergüenza.

Ahora bien, nuestro pensador sostiene que la vergüenza en la etapa de juventud suele repercutir más profundamente en la apreciación que una persona tenga de sí misma y en lo que respecta a su buena reputación frente al mundo, mientras que en la ancianidad esta estimación no es determinante. Nosotros consideramos que esta descripción hace referencia al tipo de vergüenza natural, mientras que, en el caso de la vergüenza social, resultaría todo lo contrario, podría superar con creces la juventud e incluso la ancianidad. Por otra parte, además de estas dos formas de encarar la vergüenza, creemos que es necesario diferenciarla de la siguiente manera: quien siente el tipo de vergüenza social y el avergonzado. Dicho de otra manera, puede aparecer la vergüenza

⁶⁶ *Ibid.*, p. 47. Los corchetes e interpretación sobre el tópico son nuestros.

⁶⁷ Véase a este respecto: OCAMPO, Silvia. “Cárcel y violadores: La construcción de un mundo hostil”. Trabajo especial de grado. Universidad del Valle, Santiago de Cali, 2016, pp. 48-49.

⁶⁸ El Diccionario de la Real Academia Española expresa lo siguiente: Anomía “Del gr. ἀνομία anomía. Conjunto de situaciones que derivan de la carencia de normas sociales o de su degradación.” *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., <https://dle.rae.es/anomía> [Consultado el 23 de abril de 2020]. En este mismo orden de ideas, se ha dicho que la anomía es un “término moderno, usado preferentemente por sociólogos (Durkheim, por ejemplo) para indicar la ausencia o deficiencia de organizaciones sociales y, por lo tanto, de reglas que aseguren la uniformidad de los acontecimientos sociales.” ABBAGNANO, Nicola., *Diccionario de Filosofía...*, p. 76.

en quien reconoce haber sido autor de un acto vil, pero también en quien ha sido objeto o víctima de aquél. En el primer caso, quien siente vergüenza y culpa será condenado por ante un tribunal ordinario o imaginario, según fuere el caso. En el segundo, el avergonzado será castigado por el sufrimiento propio y por el miedo a ser despreciado o causar en quienes le acompañan, profunda lástima. Lo que sí está claro es que, existe una relación de cercanía entre el dolor y el sentimiento de vergüenza. En el caso del avergonzado, “la vergüenza puede durar dos horas o veinte años, se convierte en trauma cuando el sujeto se siente «refractado por la mirada del otro»”⁶⁹

En concordancia con lo anteriormente expuesto, es importante hacer una breve diferenciación entre vergüenza y culpa, pues, no son la misma cosa. Tal como manifiesta Hobbes, la primera es contraria a la honorabilidad, mientras que la segunda describe el resultado de una conducta dañina o injusta. Dicho de otra manera, “quien ha hecho una cosa justa no se dice por ello que sea una persona justa, sino inocente; y de quien ha hecho algo injusto no se dice por ello que sea una persona injusta, sino culpable”⁷⁰. Por lo anterior, la vergüenza supone la plena conciencia sobre la ocurrencia de un mal o daño ocasionado por alguna acción, requiriendo de un espectador que puede ser real o imaginario; mientras que la culpa alude a la atribución de responsabilidad como consecuencia de cierto comportamiento⁷¹, y no requiere la opinión de otros.

Retomando la idea acerca de la vergüenza, creemos que su interpretación puede ser: desde la perspectiva del sujeto, y desde la perspectiva del mundo exterior. En el primer caso, quien la sufre no sólo experimenta sensaciones físicas como: rubor, angustia, dolor, etc., sino que, además, se enfrenta a la autocrítica, a la autorreflexión, a la automutilación, o, en el mejor de los casos, a la autorregulación. Desde la perspectiva del mundo exterior, la vergüenza pone en evidencia cómo determinadas conductas generan infelicidad y sufrimiento tanto para el ejecutante como para su entorno. Resulta doloroso para el ejecutante poner en tela de juicio su autoimagen y autoconcepto si estos elementos son examinados bajo una lupa que encuentra fallas, puesto que los mismos

⁶⁹ CYRULNIK, Boris., *Morirse de vergüenza El miedo a la mirada del otro*, Colombia, Random House Mondadori S.A, 2011, p. 67.

⁷⁰ *Op. Cit.*, HOBES, Thomas., *De Cive...*, p. 83-84

⁷¹ El Diccionario de la Real Academia Española expresa lo siguiente: Vergüenza “Del lat. Verecundia. 1. f. Turbación del ánimo ocasionada por la conciencia de alguna falta cometida, o por alguna acción deshonrosa y humillante.” Culpa “Del lat. culpa. 1. f. Imputación a alguien de una determinada acción como consecuencia de su conducta. (...) 4. f. Psicol. Acción u omisión que provoca un sentimiento de responsabilidad por un daño causado” Real Academia Española, 2024. <https://dle.rae.es/verg%C3%BCenza>, <https://dle.rae.es/culpa?m=form> [Consultado el 23 de Diciembre de 2024].

forman parte de su identidad. Por lo que, al percibirse negativamente el daño a su identidad y sistema de creencias es inminente. Recordemos que la estructura de la vergüenza requiere de la participación de alguien más; empero, hemos comentado también que, puede surgir en la intimidad del sujeto, es decir, *in foro interno*. En otras palabras, el carácter intrínseco de la vergüenza admite el surgimiento de un sistema de normas y códigos encargados de dirigir las acciones propias⁷². Finalmente, queda demostrado una vez más, cómo la razón aleja al género humano del dolor. Desde la perspectiva del mundo exterior o *in fuero externo*, es evidente que cada vez que una persona es capaz de ejercer dominio sobre sí mismo este ejercicio también repercute en el bienestar de la sociedad.

Aunque nuestra intención no consiste en hacer una apología acerca de la vergüenza, hemos de reconocer que una de sus conquistas como mecanismo de control social es que, en algunos casos, da cabida para la reestructuración del comportamiento humano; en otros, sirve para aleccionar. La vergüenza le permite al hombre volver sobre sí mismo y preguntarse: ¿Quién soy ante mí mismo y ante la mirada del otro? Creemos que meditar sobre la vergüenza despierta en el sujeto una comprensión propia a partir de sus acciones, y también le impulsa a reflexionar sobre su relación con el mundo cuando ha cometido actos deshonestos o deshonrosos con independencia del juicio externo. Tan importante como la estimación propia, es también, la valoración social. De ahí que, a juicio de Hobbes, “aunque un hombre (cosa frecuente) se estime a sí mismo con el mayor valor que le es posible, su valor verdadero no es otro que el estimado por los demás.”⁷³

Ahora bien, es necesario recalcar que, nos referimos a la vergüenza como instrumento de control social en sujetos racionales, por lo que el discurso resultaría otro si nos refiriésemos a personas con capacidades mentales comprometidas, trastornos psicológicos complejos, problemas de empatía, u otros. A los fines de esta reflexión, la vergüenza brota con el reconocimiento de un daño que ha quebrantado el espíritu propio o del otro. Si bien nuestra finalidad no consiste en evaluar o cometer juicios morales sino en meditar sobre la vergüenza como medio social podemos puntualizar situaciones que demuestran su carácter. Veamos un ejemplo.

⁷² Véase a este respecto: BLANCO, Rocio., & SERRANO, Francisco., “El valor moral de la vergüenza”, en Devenires, XVII, 33, México, Repositorio Institucional de la Universidad Autónoma de Zacatecas, 2016, pp. 47-78.

⁷³ *Op. Cit.*, HOBBES, Thomas., *Leviatán...*, p. 71.

Una de las siete tragedias de Sófocles: *Edipo Rey*⁷⁴, quien sin saberlo habría sido el asesino de Layo –su padre–, pareja de Yocasta –su madre y amada–, y que, habiéndose enterado de su infortunio, se extirpó los ojos con los broches de oro que formaban parte del atuendo de su entrañable difunta. El motivo de esta decisión fue por habersele revelado la verdad sobre su vida. Así, sintiéndose desgraciado consigo mismo, sufriendo el más profundo desprecio social y familiar por parte de Etéodes y Polinice –sus hijos–, se destierra de Tebas en compañía de Antígona e Ismene –sus hijas. Culpa y vergüenza⁷⁵ aparecen en esta triste tragedia griega. Aflora el sentimiento de culpa por acabar con Layo (haber cometido parricidio), acostarse y procrear con su madre (haber mantenido una relación incestuosa), y ser el responsable del asesinato del rey de Tebas. Coetáneamente, la vergüenza aparece cuando Edipo toma conciencia de que, aun habiendo intentado evitar la profecía y desafiado a los dioses, sus acciones fueron inevitablemente deshonrosas. Esta tragedia griega nos invita a reflexionar: ¿el dolor físico e incluso la muerte es capaz de acabar con la vergüenza? ¿la vergüenza da inicio a un profundo dolor espiritual y físico? ¿es posible la continuación de la vida –y de su movimiento natural– luego de sobrevivir a la vergüenza como actor o como avergonzado?

En definitiva, en un tiempo donde la vergüenza ha sido tan duramente enjuiciada, entenderla como mecanismo de control social, como instrumento moral, o, como moduladora del comportamiento humano resulta desafiante. Es indiscutible que, para nuestro pensador, el Estado es la fuerza primera de control social. Es, pues, un constructo humano ideado para alcanzar determinados fines y mantener el orden de la sociedad, cuestión que sería imposible ante una multitud disgregada. En este sentido, ese gran monstruo artificial ciertamente puede valerse del uso de la fuerza para conseguir y mantener la paz, pero también, es evidente que la sociedad civil ejerce constantemente cierto control sobre sí misma. Dicho de otro modo, la sociedad también está a resguardo de los ciudadanos quienes se esfuerzan regularmente en establecer las condiciones necesarias para proveerse una vida cómoda. Dentro de los límites de la razón, ese derecho natural que goza cada uno de «preservarse a sí mismo» contiene explícito el derecho de respetar la preservación de los demás. Este asunto resulta posible cuando el individuo logra desarrollar inteligencia y civильdad, entendiendo que, procurarse un beneficio es otorgárselo también a la

⁷⁴ SÓFOCLES., *Edipo Rey*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2000, pp. 11 y ss.

⁷⁵ Véase a este respecto: ORSI PORTALO, Rocío: “Emociones Morales y Moralidad”, en Ideas y Valores, 55 (131), Colombia, Scielo, 2006, pp. 33-50.

ciudad. En interpretación contraria, generarse un daño a sí mismo o a alguien más es atentar también contra la ciudad. Hobbes ha explicado este punto a su manera, cuando sostiene que “quienes engañan confiando en que no serán descubiertos, se engañan a sí mismos”⁷⁶. Inclusive, la esencia de este pensamiento de unidad lo podemos encontrar en la poesía como cuando León Felipe parafrasea a Walt Whitman en *Canto a mí mismo* declamando: “me celebro y me canto a mí mismo, y lo que yo diga ahora de mí, lo digo de ti, porque lo que yo tengo lo tienes tú y cada átomo de mi cuerpo es tuyo también.”⁷⁷ Así las cosas, la vergüenza como mecanismo de control social, exige del hombre conciencia acerca de su comportamiento, y también entendimiento sobre su protagonismo dentro de la sociedad. Lo anterior le permite a cada persona racionalizar sus acciones en aras de evitar el dolor, el sufrimiento, y en general, cualquier signo de desunión o rechazo.

V. Estado civil: saludable vs metastásico

Tal como hemos comentado anteriormente, la salida del *status naturalis* es posible toda vez que los hombres son guiados por la recta razón hacia la búsqueda de la unión por medio del consenso. El elemento de transición entre un estado primario condicionado por el caos y otro caracterizado por el orden, es el contrato social el cual representa un instrumento legal y legitimador que convierte a un hombre o una asamblea de hombres en soberano, y a los hombres en súbditos-ciudadanos. Esta herramienta de concordia establece pautas para la convivencia con la intención de dejar atrás una situación de beligerancia mutua y dar inicio a una nueva realidad: el Estado como artífice del orden constituido.

En ese sentido, esta máxima expresión de «creatividad política»⁷⁸ es la pieza fundamental que posibilita la existencia del Estado; empero, no nos referimos a cualquier tipo de alianza, entiéndase pacto de asociación (*pactum societatis*) o de sujeción (*pactum subiectionis*), sino uno en particular, este es, el de unión (*pactum unionis*)⁷⁹. Este acuerdo se caracteriza porque obliga a los individuos entre sí, pero no al soberano; mejor dicho, se trata de un convenio de sometimiento ante una autoridad suprema. Allí la figura del soberano no pacta con el pueblo, encarna la cabecera

⁷⁶ Op. Cit., HOBBES, Thomas., *Leviatán...*, p. 243

⁷⁷ LEÓN, Felipe., *Canto a mí mismo* Walt Whitman, Madrid, Ediciones Akal, S.A, 2007, p. 29.

⁷⁸ WOLIN, Sheldon., *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político universal*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1960, p. 266. *Passim*.

⁷⁹ Véase a este respecto: Op. Cit., BOBBIO, Norberto., et alt., *Diccionario de política*, pp. 360 y ss.

que da funcionamiento y dirección a esa gigantesca máquina artificial. Es conveniente agregar que el tipo de pacto responde a determinada forma de régimen; así, por ejemplo, la constitución del gobierno aristocrático requería la realización del pacto de asociación y el pacto de sujeción; en la forma democrática la celebración del pacto de asociación; en la monarquía el complejo pacto de unión.

Como es sabido, Hobbes es defensor de la monarquía absoluta⁸⁰, a su juicio, esta forma de gobierno es la más conveniente puesto que sólo un gobierno unitario abre paso a la posibilidad de mantener en el tiempo la paz y el orden social. Es decir, todo el poder queda condensado en la figura del soberano quien además de quedar exento de cualquier limitación jurídica⁸¹ (*legibus solutus*), y no habiendo dominio por encima de su cabeza –ni eclesiástico, ni civil, ni externo, ni interno–, deberá dirigir la ciudad conforme a la razón y procurando la consecución del bien común de todos. No obstante, pese a que la figura del gobernante está concentrada por innumerables manifestaciones de poder, estaría imposibilitada de adoptar decisiones que vulneren la esencia misma de la soberanía, la integridad vital de sus súbditos, o, los medios necesarios para que cada individuo logre procurarse una existencia confortable –entiéndase trabajo, libertad individual, conocimiento, arte, comercio, etc.–.

Habría que decir también que, ciertamente Hobbes sostiene a lo largo de sus obras que el poder del soberano ha de ser, absoluto, irresistible⁸², indivisible e irrevocable; empero, también ha sentenciado que “(...) en realidad, el poder, en todas sus formas, si es bastante perfecto para protegerlos a todos, es el mismo.”⁸³ En definitiva, pese a que su planteamiento político y filosófico se fundamenta en el gobierno unitario, rechazando la teoría del gobierno mixto y en general, toda forma de división del poder, deja una compuerta abierta para el establecimiento de otras formas

⁸⁰ “Es señal evidente de que la monarquía más absoluta es el mejor tipo de gobierno el que no sólo las monarquías, sino también aquellos Estados que están gobernados por el *pueblo* o por los *nobles*, dan el poder militar supremo a una sola persona, y de una manera tan absoluta que ya no cabe más.” *Op. Cit.*, HOBBS, Thomas., *De Cive...*, p. 187. Véase a este respecto: *Op. Cit.*, STRAUSS, Leo., *La filosofía política...*, p. 83. Las cursivas son nuestras.

⁸¹ Sobre este asunto se ha dicho que por “absoluto” no ha de entenderse el poder que sólo le corresponde a Dios sino a aquél donde el soberano se encuentre desligado de las leyes civiles. Véase a este respecto: BOBBIO, Norberto., & BOVERO, Michangelo., *Sociedad y estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 108.

⁸² La irresistibilidad frente al poder soberano entraña una excepción, esta es que, ningún súbdito está en la obligación de cumplir un mandato que sea contrario a la preservación de su persona, ni alguna acción que ponga en riesgo la preservación física del otro. En síntesis, cualquier orden que atente contra la integridad física y mental, propia o ajena es nula, por lo que, los ciudadanos tendrán el pleno derecho a resistir y desobedecer. Véase a este respecto: *Op. Cit.*, HOBBS, Thomas., *Leviatán...*, p. 177.

⁸³ *Ibid.*, p. 150.

de gobierno, siempre que sean lo suficientemente establecidas para tutelar y conservar las condiciones de una vida digna. Como se ha dicho, el contrato social da vida y movimiento al Estado, se trata de un instrumento jurídico y político que permite que las palabras logren representar lo que significan realmente, tal como si se tratase de una especie de consenso entre todos⁸⁴. En otras palabras, a través de aquél es posible la creación de un lenguaje político común. Esta idea es expresada nítidamente por nuestro autor cuando sostiene que “*la luz de la mente humana la constituyen las palabras claras o perspicuas, pero libres y depuradas de la ambigüedad mediante definiciones exactas.*”⁸⁵ En ese sentido, el contrato da cabida al «mayor de los poderes humanos» puesto que está integrado por todos los poderes individuales formando así una unidad robusta. Por lo anterior, una vez que los ciudadanos deciden comprometerse y pactar entre sí, la autoridad competente asume la representación de todos, reduciéndose las voluntades y fortalezas en una sola, esta es, la soberana. En otras palabras, Hobbes “describió la creación de la sociedad política como un proceso por el cual los hombres «se han convertido, juntos, en una persona civil»⁸⁶

En consonancia con lo anterior, sabemos que la unívoca vía para la conservación del género humano resulta de una unión verdadera, tal como si todos declararan lo siguiente:

autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina ESTADO, en latín, CIVITAS. Esta es la generación de aquel gran LEVIATÁN, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel *dios mortal*, al cual debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y nuestra defensa. (...) En ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: *una persona cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común.* El titular de esta persona se denomina SOBERANO, y dice que tiene *poder soberano*; cada uno de los que le rodean es SÚBDITO suyo.⁸⁷

Es así, como el contrato social instituye las bases teóricas, políticas y jurídicas del Estado, naciendo coetáneamente la sociedad política o civil. El Leviatán, es decir, esta persona civil que es presentada como un gran artificio humano, un animal marino, o equiparado a monstruo de traza

⁸⁴ Véase a este respecto: WOLIN, Sheldon., *Política y perspectiva...*, p. 277.

⁸⁵ *Op. Cit.*, HOBBES, Thomas., *Leviatán...*, p. 38.

⁸⁶ *Op. Cit.*, WOLIN, Sheldon., *Política y perspectiva...*, p. 295.

⁸⁷ *Op. Cit.*, HOBBES, Thomas., *Leviatán...*, p. 141. Véase a este respecto: *Op. Cit.*, HOBBES, Thomas., *De Cive...*, p. 139-140.

bíblica⁸⁸, posee en sus manos la espada y el pastoral⁸⁹, indiscutibles símbolos del poder terrenal y espiritual. Tras ser constituido, bien sea por institución o por adquisición, abre paso a una nueva era de civilidad y con ello, de orden, paz, derecho, legalidad, justicia, etc. En ese sentido, el Estado es caracterizado por el supremo poder político y económico, que mantiene la exclusiva competencia del poder coactivo o, el monopolio de la «violencia legítima»⁹⁰, y del derecho –en ejercicio del poder de legislar, ejecutar la ley, y juzgar conforme la estructura interna del Estado.

La relación entre Estado y sociedad civil o política resulta medular. A consideración de Bobbio, el vocablo sociedad civil puede emplearse como acepción de sociedad política en correspondencia con los términos *civitas* y *polis*⁹¹. Esta compleja relación evidencia dos momentos necesarios en Hobbes, el Estado –en tanto que ordenamiento político– que requiere de la sociedad civil –entendida como estructura de poder–, y ésta de aquél. En ese sentido, Estado sin sociedad civil deviene en totalitarismo y sociedad sin Estado en complejas intrincaciones teóricas y políticas⁹². En definitiva, el Estado funge como instrumento de sometimiento y dominación, mientras que la sociedad civil como una fuerza social y política que encara necesidades de diversa índole que sólo el Estado, en principio, deberá resolver. Así, Estado y sociedad representan el irrefutable dominio de la razón humana. Por lo anterior, con independencia del término latino *civitas* al vocablo inglés *commonwealth*, o cualquiera de las acepciones para referirse al Estado⁹³, es incuestionable que éste es consecuencia de un acto racional cuyo objetivo principal consiste en salvaguardar el derecho natural a vivir con bienestar. En otras palabras, el Estado hobbesiano no

⁸⁸ Véase a este respecto: SCHMITT, Carl., *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*, México, Amalgama Arte Editorial, Universidad Autónoma Metropolitana, 1997, pp. 40-41. También, léase: TRALAU, Johan: “El Leviatán de Hobbes. La destrucción del Estado, Cristo y el vientre del cocodrilo*”, en *Foro interno* (13) Anuario de Teoría Política, 2013, p. 125-126.

⁸⁹ Véase a este respecto: BOBBIO, Norberto: “El estado de naturaleza, la sociedad civil y el estado racional”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Revistas UNAM, 1982, pp. 157-198.

⁹⁰ El nacimiento del Estado entraña una estructura política y jurídica, que da origen a la organización del poder coactivo, y al uso de la fuerza para alcanzar determinados fines, estos elementos son propios de la soberanía, a la luz de una interpretación clásica del Estado en Hobbes. Esta idea del poder coactivo como único medio para hacerse obedecer, es desarrollada por autores modernos como Weber. Para este filósofo “El Estado es, así como las asociaciones políticas que lo han precedido históricamente, una relación de *dominación* de hombres sobre hombres, basada en el medio de la violencia legítima (es decir, de la violencia considerada como legítima). Para que exista, por lo tanto, los dominados deben *someterse* a la autoridad que aspiran a que aspiran los que dominan en cada momento.” Weber, Max., *La ciencia como profesión. La política como profesión*, Madrid, Editorial Espasa Calpe, S.A, 2001, 95.

⁹¹ Op. Cit., BOBBIO, Norberto., et alt., *Diccionario de política*, p. 1520.

⁹² Véase a este respecto: BOBBIO, Norberto., *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 67.

⁹³ Véase a este respecto: BOBBIO, Norberto., *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 87.

ha sido ideado exclusivamente para tutelar la vida en sí misma, sino también las condiciones que le permiten una existencia digna, racional y libre, y en general «el disfrute de la propiedad libremente disponible»⁹⁴. En ese sentido, la creación del Estado simboliza el triunfo del hombre sobre su propia naturaleza salvaje, la conquista de la razón por medio del esfuerzo inteligente y voluntario, la esperanza de vivir honorablemente mediante el trabajo, el ahorro y la educación como elementos de éxito material e intelectual.

Ya para finalizar, decimos que, siguiendo el método organicista empleado por nuestro autor, a partir del cual se permite elaborar analogías entre el organismo humano y el organismo político, nos permitimos afirmar que, un Estado saludable será aquél que tutela el derecho a la vida y las condiciones necesarias para una vida con bienestar y abundancia, alejando al individuo del peligro de muerte y miseria. Mientras que un Estado metastásico será aquél en el que no sólo se viola el derecho natural a la vida, la libertad individual, y la seguridad pública, sino que, además ha sido objeto de fragmentación de la soberanía, separación política, y malestar social. En definitiva, un Estado metastásico representa no sólo el caos político y social en las relaciones humanas sino la ilegitimidad, ilegalidad y contrariedad de las instituciones que lo sostienen. Igualmente, la enfermedad de un Estado puede manifestarse en la inadecuada instrucción y/o educación de los ciudadanos, sobre todo en cuestiones de naturaleza de doctrina civil o, como dirá Hobbes, “la instrucción del pueblo depende por completo de la adecuada instrucción de la juventud en las Universidades.”⁹⁵ Finalmente, la condición crónica de un Estado, resulta de la desobediencia civil, la falta de confianza y respeto frente al soberano y respecto a los conciudadanos, este sello es característico del resquebrajamiento de la salud del Estado civil.

VI. Consideraciones finales

El motivo principal que dio lugar a esta reflexión fue estudiar la dimensión pública de la vergüenza como mecanismo de control social en la narrativa hobbesiana. Para ello iniciamos con un estudio del derecho natural y sus implicaciones, que puede sintetizarse en que el *primum bonum* es la vida, entendida como fuerza y movimiento natural y universal del género humano. Sin embargo, nuestro filósofo inglés ha dejado en evidencia que no sólo la preservación de la vida y la seguridad de todos es a lo que debe responder el Estado civil, sino también en asegurar las

⁹⁴ VALLESPÍN, Fernando., et al., *Historia de la teoría política* 2, Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 298.

⁹⁵ *Op. Cit.*, HOBBES, Thomas., *Leviatán...*, p. 282.

condiciones indispensables para que cada individuo sea capaz de proveerse una vida de bienestar y felicidad. Igualmente abordamos la disrupción entre la concepción clásica del hombre y la propuesta por Hobbes, concluyendo que toda forma de asociación no surge de manera natural y espontánea, sino de forma artificial en aras de obtener beneficios. En segundo lugar, revisamos el afamado estado de naturaleza, puntualizando que se trata de una condición de guerra y salvajismo entre todos, donde el principal motivo de supervivencia resulta de proteger la vida y los bienes temporales de cada uno. Asimismo, examinamos que se trata de una situación de ruina que describe a cabalidad el predominio de las pasiones frente a la razón.

En tercer lugar, revisamos la estructura antropológica, concluyendo que el hombre es un animal dotado de razón, experiencia, fuerza corporal, pasión, lenguaje, etc., capacidades que le permiten no sólo aliarse con los demás sino además mantener relaciones sociales estables o no, en el tiempo. Igualmente estudiamos cómo el deseo y el poder resultan clave dentro de la argumentación hobbesiana, pues, el deseo produce movimiento y este es sinónimo de vitalidad, mientras que, el poder por su parte, puede manifestarse de diferentes formas, a saber: éxito, amor, honor, amistad, riqueza, etc. Empero, aunque las pasiones, los deseos y los apetitos, son comunes a todos, la diferencia radica en cómo los individuos son capaces de regularlas, es decir, de ejercer control sobre ellas siendo esto posible gracias al entendimiento y a la racionalidad. Finalmente, decimos que los hombres son movidos por el temor a la muerte y la esperanza de bienestar presente y futuro, por esta razón, la sociedad se hace un hecho.

En cuarto lugar, nos dedicamos a estudiar la vergüenza como dispositivo social en la constitución del ciudadano hobbesiano, entendida como un pesar causado por la sorpresa *in fraganti* en una situación contraria al honor, o, por el descubrimiento de cierto defecto o talento propio o ajeno. En ese sentido, una vez que los individuos deciden asociarse en aras de superar el estado de naturaleza establecen pactos entre sí –convencionalismos sociales, o costumbres– a los que están constreñidos en principio a cumplir (*pacta sunt servanda*), y obligados a su vez, al acatamiento de normas civiles respaldadas por la espada del soberano –poder coactivo–. Por lo anterior, descubrimos que la vergüenza posee un carácter social, al igual que el poder, la vanidad, y la vanagloria, pues, de alguna manera, el hombre posee una valoración dentro del Estado ajena a la opinión que tiene sobre sí mismo. En otras palabras, cada individuo es objeto de estimación social pudiendo generar en los demás profunda admiración o rechazo conforme a sus acciones y

en general, a cualquier forma de comportamiento. Igualmente, descubrimos cómo el honor y la reputación son tan importantes para el hombre hobbesiano como la vida misma. Ha quedado en evidencia, cómo la racionalidad aleja al género humano del dolor, siendo que, toda forma de exclusión, rechazo o desunión, son evitadas de manera natural.

En último lugar, estudiamos la vergüenza a la luz de dos perspectivas, a saber, una natural y otra social, al igual que su naturaleza intrínseca o heterónoma, concluyendo que la mirada y la estimación del otro son tan importantes como la percepción propia, o como dirá Hobbes, el «valor verdadero no es otro que el estimado por los demás». Nos cuestionamos si dentro del Estado la vergüenza resulta tan letal como el temor a la muerte, sosteniendo que se trata de una manifestación de esta pasión. En ese sentido, afirmamos que todo hombre buscará siempre la preservación y el bienestar propio. Finalmente, nos dedicamos a establecer las diferencias entre un Estado saludable y uno metastásico, concluyendo que el primero responde a la conservación del derecho natural y a las condiciones necesarias para una vida confortable, mientras que el segundo es la antítesis de la unidad, la justicia, la honorabilidad, la seguridad y la legalidad. En definitiva, el Estado y la sociedad civil gozan de mecanismos especiales para ejercer control, siendo la vergüenza una emoción que le permite al individuo el constante ejercicio de autorreflexión y autorregulación en aras de vivir conforme a la dignidad y la razón. Así, toda persona que sea capaz de aprender a construirse o reconstruirse, impactará de manera directa o indirecta a al Estado y en extensión, a la sociedad.