

**LAS CARACTERÍSTICAS DE LA NATURALEZA HUMANA EN *DE CIVE* Y SU
AFINIDAD CON LA VIOLENCIA EN COLOMBIA**

Alejandro Rincón Gómez



UNIVERSIDAD
La Gran Colombia

Vigilada MINEDUCACIÓN

Licenciatura en Filosofía, Facultad de Ciencias de la Educación

Universidad la Gran Colombia

Bogotá D.C.

2021

**Las Características de la Naturaleza Humana en *De Cive* y su Afinidad con la Violencia en
Colombia**

Alejandro Rincón Gómez

Trabajo de Grado presentado como requisito para optar al título de licenciado en filosofía

Magister en filosofía

Gonzalo Alberto Sabogal, Profesor



**UNIVERSIDAD
La Gran Colombia**

Vigilada MINEDUCACIÓN

Licenciatura en Filosofía, Facultad de Ciencias de la Educación

Universidad La Gran Colombia

Bogotá D.C.

2021

Dedicatoria

Dedico este trabajo al integérrimo profesor Santiago Melo Arias por las innumerables enseñanzas que ha dejado en mí, por las luces que me ha brindado en relación con la academia y por sembrar, con paciencia y entrega, mi pasión por el estudio de la filosofía y del lenguaje, especialmente del griego antiguo y del latín. Hoc ex toto corde dico, optime magister mi.

Agradecimientos

Agradezco en gran manera a mis padres por brindarme la oportunidad de pasar por la academia y apoyarme en cada etapa dentro de esta. He de agradecer al profesor Gonzalo Sabogal por la dirección de este trabajo monográfico. Su dirección para la construcción de este escrito fue fundamental. Un agradecimiento especial al profesor Tomás Felipe Molina por su dedicación y pasión por la filosofía política, la cuales infundieron en mí el interés por constituir un trabajo monográfico sobre este campo teórico.

Contenido

DEDICATORIA.....	3
AGRADECIMIENTOS	4
RESUMEN	7
ABSTRACT.....	8
INTRODUCCIÓN	9
OBJETIVOS	13
OBJETIVOS GENERALES	13
OBJETIVOS ESPECÍFICOS	13
CAPÍTULO I: EDUCACIÓN POPULAR	14
LA COMPRENSIÓN USUAL DE LA EDUCACIÓN POPULAR	14
VARIANTE SEMÁNTICA DE LA EDUCACIÓN POPULAR	23
LAS JERARQUÍAS AXIOLÓGICAS DEL <i>POPULUS</i> : ¿POSIBLE IDIOSINCRASIA COLOMBIANA? ...	26
CAPÍTULO II: HOBBS Y DE CIVE.....	32
ANTECEDENTES	32
LAS CONDICIONES QUE DIERON LUGAR A LOS PRINCIPIOS FILOSÓFICOS SOBRE EL CIUDADANO	39
LAS CARACTERÍSTICAS DEL HOMBRE Y EL ESTADO DE NATURALEZA EN DE CIVE	48
CAPÍTULO III: EL ÚLTIMO SIGLO DE LA HISTORIA DE COLOMBIA Y EL ESTADO DE NATURALEZA	79

LAS CARACTERÍSTICAS DE LA NATURALEZA HUMANA EN DE CIVE: COLOMBIA	6
COLOMBIA: ¿ESTADO CIVIL O ESTADO DE NATURALEZA?.....	79
ACTUALIDAD EN COLOMBIA	99
CONSIDERACIONES FINALES.....	108
BIBLIOGRAFÍA.....	113

Resumen

Según Thomas Hobbes (1742) el hombre es malo por naturaleza y siente miedo constante de la guerra de todos contra todos. Asimismo, el autor inglés plantea que las sociedades civiles están constituidas sobre el miedo y la inclinación del hombre por salvaguardar su propia vida. El hombre no se congrega en una sociedad civil hasta que siente la necesidad de resguardarse en compañía de otros hombres para escapar de la vileza y el miedo constante del estado de naturaleza. Así que Hobbes inicia un armazón teórico para caracterizar al estado de naturaleza como la condición a la que todo hombre estaría sometido en caso de que no existiera un estado civil. Allí los hombres no tienen ley y deben defenderse de la vileza de los demás hombres. Existen casos en los que dichas características se corresponden con acontecimientos sucedidos en la historia de Colombia. Incluso en el tiempo presente persisten algunas de estas características del estado de naturaleza en el supuesto estado civil en el que vive la ciudadanía en Colombia. Por lo cual, este trabajo tiene como fin mostrar dichas relaciones con el estado de naturaleza de Thomas Hobbes planteadas en *De Cive* y mostrar cómo los ciudadanos comprenden la vileza humana como algo de lo que no se puede escapar y de lo que se debe defender, puesto que estos hechos son los que constituyen la vida en general de los sujetos en el territorio colombiano.

Palabras clave: *Populus*, estado de naturaleza, educación popular, miedo y naturaleza humana.

Abstract

According to Thomas Hobbes (1742) man is evil by nature and he is constantly afraid of the war of all against all. Likewise, the English author argues that civil societies are constituted on the fear and inclination of man of safeguard his own life. Man does not congregate until he feels the need to take shelter in the company of other men to scape the vilness and constant fear of the state of nature. So Hobbes begins a theoretical work to characterize the state of nature as the condition to which every man would be subjected in the absence of a civil state. There men have no law and must defend themselves from the vileness of other men. There are cases in which these characteristics correspond to events that ocurrid during the history of Colombia. Even in the present time some of this characteristics of the state of nature persist in the supposed civil state in which the citizens of Colombia live. Thus, this work aims to show these relationships with the state of nature of Thomas Hobbes argued in De Cive and show how citizens understand human vileness as something that cannot be scaped and from which it must be defended, since these facts are what constitute the life in general of the subjects in the Colombian territory.

Keywords: Populus, state of nature, popular education, fear, and human nature.

Introducción

Thomas Hobbes (1742) afirma que todo hombre está condicionado a sus inclinaciones innatas, a sus características implícitas por naturaleza. La maldad es adjetivo atribuido a la naturaleza del hombre y objeto de interés para desarrollar su teoría política, pues el autor inglés toma distancia con respecto a la concepción clásica de la política, especialmente de los antiguos filósofos griegos. El hombre realiza todas las acciones que están a su alcance con el fin de salvaguardar su propia vida. El hombre tiene un miedo profundo a morir de forma violenta, por lo que se ingenia las formas necesarias para su supervivencia y evitar que sucumba ante el ataque de otro hombre o una bestia. De esta forma, las características de la naturaleza humana se convierten en eje conceptual para la explicación de muchos comportamientos del ser humano, además de brindar el origen de la sociedad civil de acuerdo con Thomas Hobbes en *De Cive*. También las características del estado de naturaleza son fundamentales para comprender las nefastas condiciones del hombre por fuera de la sociedad civil, las cuales son producidas por las mismas características naturales del hombre: la sevicia y el miedo a la muerte. Por esta razón, es objeto de esta monografía comprender el desarrollo teórico de Thomas Hobbes en el primer y segundo (además de la carta dedicatoria y la introducción) capítulo de *De Cive*, sin perder la meta propuesta de llegar al entendimiento de las atribuciones al ser humano junto con la explicación de que el hombre necesita vivir en sociedad. A su vez, se muestra en esta monografía la afinidad que tienen las características de la naturaleza humana de Thomas Hobbes con algunos acontecimientos nefastos en la historia de Colombia, al mismo tiempo que se relaciona con un nuevo sentido de educación popular. Por consiguiente, esos puntos son los que se pretenden mostrar a lo largo de este texto.

En el primer capítulo de la monografía, se plantea una nueva comprensión del sintagma educación popular que tiene algunas diferencias con la comprensión habitual de esta. Se busca mostrar con eso que los individuos constituyen formas de pensar, actuar y valorar en los conceptos siguientes: *proximum*¹ y *locus*², dos palabras de origen latino que permiten desarrollar ampliamente las ideas que se quieren dar a conocer. La educación popular será de vital importancia para la comprensión de los demás conceptos que se trabajarán en los dos siguientes capítulos. La relación de la ciudadanía con estos conceptos se hará por medio de la comprensión de la generalidad, por lo que no es objeto de esta monografía entablar una discusión con respecto a los casos particulares de la filiación con el saber.

En el segundo capítulo, se realiza la explicación de los conceptos de Thomas Hobbes en torno al problema de la naturaleza humana y el origen de la sociedad civil. Antes de dicho abordaje, se hará una pequeña relación con las ideas del ilustre pensador Nicolás Maquiavelo, puesto que este precede a Hobbes y le brinda algunas ideas que plantea en *De Cive*. Allí se mostrarán someramente las condiciones históricas que dieron lugar al pensamiento de Hobbes. El desarrollo de este segundo capítulo va desde las características del hombre hasta la constitución de la sociedad civil, pasando por el miedo, el estado de naturaleza, la guerra de todos contra todos, la concepción del otro como lobo y demás conceptos de vital importancia para comprender ampliamente el problema planteado por este texto.

En el tercer capítulo, se crea la afinidad entre los conceptos de Thomas Hobbes y algunos acontecimientos nefastos en la historia de Colombia que se asemejan al estado de naturaleza

¹ Proximidad, cosas que rodean a alguien y que son inmediatas a la consciencia.

² Lugar, ubicación o punto específico en el espacio.

descrito y que se convierten en verdad por correspondencia³ de las características de la naturaleza humana. Los acontecimientos históricos que se usarán en este texto son insignes y no constituirán mayor problema al momento de leerlos y reconocer dichos eventos. Cabe resaltar que en el tercer capítulo se buscó crear dicha afinidad sin la utilización de la mayoría de acontecimientos nefastos en la historia de Colombia, puesto que hubiera sido un texto excesivamente largo y desviaría un poco el rumbo y la intención de esta empresa investigativa. Por esta razón, el lector encontrará pocos ejemplos para dilucidar los propósitos de la monografía, pero está a disposición de este pensar en otros acontecimientos similares a los que se van a mencionar. La historia de Colombia posee muchos acontecimientos de ese estilo; nunca fue objeto de esta monografía construir un relato histórico acerca del conflicto en Colombia, sino mostrar cómo se aplican los conceptos de Thomas Hobbes en la vida social del hombre colombiano, del pueblo del territorio nacional. En este punto, se relacionarán casi todos los conceptos que tuvieron lugar en capítulos anteriores, pasando de la educación popular hasta el estado de naturaleza del autor inglés.

Este trabajo es completamente teórico y, de principio a fin, no tiene ninguna intención de convertir una serie de saberes en contenidos aplicables en las instituciones educativas. Esto tiene una razón de ser: para llegar a una institución educativa a enseñar un tema en particular, se debe dominar muy bien dicho objeto de estudio y, sobre todo, tener como presupuesto una apertura de los estudiantes al saber. Esto implica que la educación popular, sintagma fundamental en la monografía, ya hubo de pasar por una etapa de modificación inclinada al saber

³ Debe entenderse la verdad por correspondencia como la atribución del adjetivo verdadero a las proposiciones o los fenómenos que se manifiestan en la realidad. Si una proposición explica una cosa y en la realidad se manifiesta algo semejante a dicha proposición, se tomará a esta como verdad por correspondencia.

y a la aprehensión del conocimiento con rigor. Así que este texto no brinda herramientas para enseñar a un autor o un concepto en particular en las instituciones educativas, sino, más bien, incitar a la creación de la solución del cambio efectivo de los valores que se presentan en el *locus* del *populus* y poder consolidar la correcta relación entre los saberes en la educación popular y la educación formal. No obstante, las condiciones conflictivas y los valores de la mayoría de ciudadanos en Colombia castran el ímpetu de aprender en la educación formal y solo queda la educación popular como constructora de la forma de pensar, actuar y valorar (jerarquía axiológica). La línea de investigación primaria en la que se circunscribe esta monografía es “pensamiento socio-crítico para la construcción significativa y solidaria del conocimiento”.

Para tener un abordaje lento y sistemático de estos conceptos, se ha hecho la lectura de *De Cive* de forma filológica, leyendo del latín el desarrollo del filósofo inglés, por lo que se encontrarán citas en su idioma original traducidas por el autor de este texto con el fin de preservar el sentido primigenio de aquellas palabras usadas por Hobbes. La lectura filológica brinda una forma de proceder rigurosa con respecto al texto que se lee, analizando detalladamente cada palabra, sintagma e idea con el fin de que la comprensión sea lo más abarcadora posible. En caso de que haya algún error de traducción, se deja a disposición del lector las citas en latín para que pueda realizar el ejercicio filológico a gusto y contraponer, con el argumento gramatical necesario, su interpretación con la del autor de este texto.

Objetivos

Objetivos Generales

Desarrollar un análisis de orden teórico en torno a las características de la naturaleza humana de acuerdo con Thomas Hobbes en *De Cive* y relacionarlas con algunos episodios de la historia de Colombia.

Objetivos específicos

I. Realizar una lectura filológica de *De Cive* de Thomas Hobbes con el fin de comprender conceptualmente las características de la naturaleza humana.

II. Desarrollar las características del estado de naturaleza, las inclinaciones innatas del hombre y la constitución del estado civil según Hobbes en *De Cive*.

III. Rastrear las influencias de una concepción política y antropológica replegada en la educación popular en Colombia y establecer las similitudes con los conceptos de Thomas Hobbes en *De Cive*.

IV. Analizar uno de los fundamentos de la jerarquía axiológica de los individuos en Colombia a partir de las repercusiones que han tenido los conflictos y el discurso político en torno a la constitución de mecanismos de seguridad para la preservación de la propia vida.

V. Mostrar las similitudes entre las características del estado de naturaleza como un mundo hostil y sumamente individualista, y algunos episodios nefastos de los últimos setenta (70) años, los cuales se han tomado a manera de ejemplos.

CAPÍTULO I: EDUCACIÓN POPULAR

La Comprensión Usual de la Educación Popular

La educación popular tiene una multiplicidad de formas de comprensión, por lo que se hace necesario delimitar el sentido de este sintagma de acuerdo con los intereses de la presente apuesta investigativa. No es preciso entender, en el marco de este texto, la educación popular como ejercicio pleno de la población marginada y oprimida. La educación popular no es necesariamente una metodología de la acción para educar a los sectores más bajos de la sociedad, ni tampoco para cifrarse en la militancia de corte comunista y socialista. Como, por ejemplo, lo planteado por Marcela Gómez Sollano (2015) a propósito de la necesidad de la educación para la clase obrera. La educación popular que plantea esta autora está enmarcada en la necesidad de una consciencia de clase. Según Gómez, únicamente por medio de la educación a esta población es posible construir una sociedad más equitativa y crítica. Así que la educación popular para efectos de este texto no debe entenderse como la revelación de lógicas imperantes de dominación, como si fuese un tipo de práctica en aras de empoderar a las personas con condiciones de subsistencia precarias. Como lo plantea, por ejemplo, Gómez Sollano (2015), brindando las siguientes características de lo que entiende por educación popular:

Conciencia, conocimiento y reflexión, transformación de las actitudes y de lo real, avance sistemático en la comprensión del mundo desde los intereses y necesidades concretos de la población, forman parte del ideario del que se han nutrido los conceptos de educación popular a lo largo de su historia (p. 132).

Esta visión es problemática toda vez que enmarca el fenómeno educativo a los intereses de la población vulnerable, sin entrar a considerar la pertinencia de las exigencias de esta

población debido a la carente apropiación de una cultura rígida y lógica. Puede ser que el sentido de la autora esté cifrado en solucionar las causas que generan las condiciones precarias a esta población; no obstante, se corre el riesgo de someter el conocimiento estructurado a jerarquías axiológicas inconsistentes (se aborda este sintagma en el tercer acápite del presente capítulo).

Un sentido que se puede rescatar de esta comprensión de la educación popular es la intervención en el terreno de lo político sin constituir militancias de un bando en particular. La educación popular comprende intenciones políticas determinadas dependiendo de los individuos de una comunidad en específico. Por ende, la educación popular, en tanto repliegue de discursos y valores, contiene razones (poco estables) de actuar y decidir sobre las necesidades de la población, manifestando ese interés en la participación política de cada ciudadano, ya sea en las urnas o en el repliegue de su opinión. También el texto de Gómez (2015) resignifica las intenciones de considerar visiones de mundo distintas, aunque es necesario identificar patrones comunes en estas formas de perspectiva y de participar políticamente.

Por otro lado, la comprensión de la educación popular de Van de Velde (2008) propone distintos aspectos a considerar. En la comprensión de la educación popular de este autor, se reafirma el planteamiento del presente texto en relación con el conocimiento de los individuos en el marco de su comunidad. La primera relación con el saber se forja al interior de la sociedad, la familia y los discursos allí presentes. Entonces, a partir de los valores transmitidos en eso inmediato (*proximum*), cada sujeto estructura su jerarquía axiológica⁴ y proyecta su relación con el saber, por lo que la educación formal se convierte en una profundización de aquello

⁴ Se debe entender la jerarquía axiológica como la estructura de valoración que poseen los individuos. En esta jerarquía, cada hombre estructura sus intereses primarios y secundarios, sus deseos y necesidades. Todo esto se pone de manifiesto en sus acciones y su estilo de vida.

primigenio. Asimismo, la educación formal es comprendida como la segunda parte (más compleja) del proceso de educación del individuo y depende directamente de la relación del sujeto y el *proximum*⁵. Sin embargo, los autores de la educación popular en su sentido más difundido distan de las intenciones de la educación formal, asociando todo saber de estas instituciones a la perseverancia de relaciones de dominación déspotas.

Ahora bien, es preciso tomar distancia con algunas consideraciones de Van de Velde sobre la educación popular. En primer lugar, la educación popular aquí propuesta no pretende discutir con la *normalidad* en la estructura educativa de América Latina. En segundo lugar, como ya se manifestó con anterioridad, la educación popular en el sentido de esta monografía no pretende el reconocimiento de una consciencia de clase ni el empoderamiento del sector vulnerable de la sociedad, puesto que la educación popular en el sentido de este texto hay que entenderla independientemente de su estrato social. Sin embargo, este es uno de los sentidos más comunes del sintagma en cuestión, sobre todo en Van de Velde (2008).

Excluyendo las diferencias del planteamiento del maestro belga, ahora es preciso adoptar varias nociones de lo que él entiende por educación popular. Herman Van de Velde (2008) reconoce la amplitud del concepto educación popular, tomando en consideración el adjetivo que exalta dicho sintagma. Lo popular, según Velde, no se puede reducir a una metodología que tome como objeto a las clases menos favorecidas, sino que ha de comprenderse como el armazón teórico y práctico del proceso de aprendizaje a partir de distintos escenarios, lo cual es una comprensión más amplia que muchas otras determinaciones.

⁵ *Proximum, proximi*: sustantivo neutro de la segunda declinación del latín, cuyo significado es proximidad o lo más cercano a alguien o algo. Está cognado con el adjetivo *proximus, proxima, proximum*, el cual tiene la idea de algo inmediato, vecino o próximo de acuerdo con *Diccionario Ilustrado Latino-Español Español Latino*.

Los discursos, los valores y la posición política de cada uno de los individuos comprende una génesis desarrollada en lo inmediato, esto es, la comunidad y sus relaciones (*proximum*). Por ende, el conocimiento predeterminado del mundo social compone la jerarquía axiológica y la visión del mundo del nuevo individuo que allí se está forjando. Muchas veces se comprende el campo de la educación como la abstracción del individuo de su terreno inmediato, proponiendo estrategias que hagan inteligibles unos determinados conceptos y saberes dentro de una institución. Además, el conocimiento que surge en la comunidad y en sus relaciones entre individuos es considerado significativo y verdadero según las apuestas de Freire (2005) y Van de Velde (2008). Esto indica que la educación popular de estos dos autores está comprendida desde categorías pragmáticas, pero no profundizan en las influencias del discurso que se repliega incesantemente en el *locus* de las comunidades, en aquellos valores y sentencias de la educación popular. Dicho de otra manera, la educación popular comprendida así muestra la creación de conocimientos y verdades al interior de la comunidad y la vida por fuera de la educación formal, mas no consideran que muchos de esos saberes son promovidos a través del discurso por un grupo específico de individuos.

El repliegue de juicios acerca del individuo no se gesta directamente en el centro de una comunidad, sino que muchos de esos provienen del exterior de la misma. Incluso se reafirma por medio de los actos nefastos de los hombres, comprendiéndola como una verdad por correspondencia. Así, pues, la educación popular es el repliegue de una serie de valores, juicios y discursos al interior de una comunidad, educación que se forja por medio del *proximum* al individuo y prescindiendo de toda institucionalidad e irrupción directa del Estado. Van de Velde (2008) comprende las dos esferas del terreno educativo como un proceso que tiene dos estaciones: primero se forja al individuo por medio de la educación popular (según el sentido

clásico de este sintagma) y la educación formal que pretende educar a los sujetos en categorías más complejas y propias del mundo científico. Así se puede entender la dicotomía entre educación popular y educación formal: primero está la educación popular y luego está la educación formal que dista de los principios de la anterior. La educación popular para Van de Velde (2008) no tiene ningún agente más que el mismo sujeto en su comunidad, construyendo a una persona íntegra capaz de evidenciar las jerarquías de la sociedad y la dominación. Por eso dice:

La propuesta de la educación popular tiene siempre, como punto de partida, la propia práctica social de los participantes en el proceso educativo. Parte de lo concreto, de lo simple, de lo personal y lo subjetivo. De lo más cercano. Pero desde ahí, procesualmente, avanza hacia lo abstracto y lo complejo, hacia las categorías científicas que explican -al menos temporalmente- los fenómenos estudiados. Y esto -reiteramos- sólo puede lograrse con la participación activa de todos los involucrados (p. 25).

Uno de los más aclamados y conocidos representantes de la educación popular es Paulo Freire, cuyo trabajo en la resignificación de la clase social oprimida y su participación activa son primordiales para la comprensión de esta rama de la educación. Para Freire (2005) las sociedades están sometidas por los dominadores. Un sometimiento que pasa por todas las esferas de la existencia humana, incluso afirmando que esa dominación es tanto un elemento de orden ontológico como un elemento de orden histórico (Freire, 2005). Cabe aclarar que, para el autor, la deshumanización que conlleva esta opresión no es un determinismo de orden histórico, sino una desviación de esta categoría. Esta dominación, tal como se evidencia en los trabajos de Hegel y Marx, es susceptible de cambio por medio del movimiento dialéctico, es decir, los

opresores pueden ser negados en pro de la afirmación de quienes su libertad depende del imperativo del dominador.

Paulo Freire logra yuxtaponer los planteamientos de Hegel y Marx a la necesidad de un cambio social por medio de la educación. La educación que promovió este autor tiene como fin una cosa en específico: concientizar a los seres dominados y hacerlos partícipes del proceso de revolución. Freire (2005), pues, afirma que solamente allí los individuos pueden conseguir la libertad y la autonomía que les han sido cercenadas por las lógicas imperantes del amo. Además, la educación popular, es decir, la educación para los oprimidos, tiene la capacidad de expulsar todos los vestigios del dominador en la interioridad de los individuos. Esto, dice Freire (2005), porque los oprimidos tienden a identificarse con los deseos y las actitudes del opresor. Los oprimidos llegan a sentir simpatía con quien cercenó su libertad y, cada vez que tienen un poco de poder para ejercer sobre otros, toman la actitud déspota de la cual anteriormente fueron víctimas. En ese sentido, la educación para el oprimido debe tener la capacidad de erradicar esos deseos y actitudes del opresor y resignificar al sujeto que ha sido tomado como objeto. Asimismo, la educación popular de Freire pretende hacer que esta dicotomía entre dominadores y dominados se erradique de una vez en la sociedad. “Ahí radica la gran tarea humanista e histórica de los oprimidos: liberar a [sí] mismos y liberar a los opresores. Estos, que oprimen, explotan y violentan a razón de su poder, no pueden tener en dicho poder la fuerza de la liberación de los oprimidos ni de sí mismos” (Freire, 2005, p. 41).

La educación popular del autor brasileño pretende que los individuos oprimidos tengan una consciencia crítica del papel que tienen en la sociedad. Los individuos, por medio de esta educación, identifican sus condiciones deplorables y logran constituir rivalidades con los opresores, en vez de sentir simpatía o familiaridad con ellos. Este tipo de educación permite

hacer la relación entre la subjetividad y la objetividad del *locus* de enunciación del individuo, por lo que la responsabilidad de la educación popular así entendida es constituir seres críticos, con consciencia de clase e intereses prácticos en pro de la erradicación de la dicotomía dominador-dominado (Freire, 2005). Además, para el autor brasileño la educación formal es escenario del ejercicio del poder que tienen los amos, dándole a este escenario educativo un valor negativo. En este punto, Freire (2005) afirma que la práctica pedagógica tradicional hace que los individuos se apropien de los ideales del dominador y se convierte en un escenario de manipulación, totalmente en vía contraria a los planteamientos de la práctica de la *pedagogía del oprimido*. La educación para este autor debe estar en contra de lo tradicional, debe constituir una consciencia de clase tan sólida que logre tener repercusiones de orden material en la sociedad. La pedagogía del oprimido es, pues, el movimiento dialéctico que tiene la educación formal hacia la educación revolucionaria. En ese sentido, la connotación negativa de la educación formal afecta el ejercicio de esta apuesta investigativa.

La educación formal en el marco de esta monografía es el escenario óptimo y propicio para el correcto desarrollo y la profundización de la jerarquía axiológica que constituyen los individuos en la educación popular, es decir, en la relación de estos con su *proximum*. Lo inmediato al individuo constituye aquello que la educación formal perfeccionará en este. He ahí una distinción de la valoración que constituyen los dos sentidos de la educación popular discutidas en esta monografía. La educación popular aquí no está circunscrita en una pedagogía para la revolución ni forjadora de un carácter contestatario, sino como un *locus* que constituye formas de ser y de pensar en el mundo de lo social. El *proximum* es lugar de repliegue discursivo y de primera relación entre los individuos y el saber, por lo que es objeto fundamental para el desarrollo del conjunto de ciudadanos, esto es, el *populus*.

Ahora bien, es preciso caracterizar la educación formal según la apuesta de Freire y buscar los contratiempos de esta apuesta para efectos del presente texto. Con el concepto de educación bancaria, Freire (2005) caracteriza el panorama educativo de su tiempo, es decir, la educación formal y sus derivadas. Esta educación es completamente inerte y adapta a los jóvenes al sistema opresor contemporáneo, sin tener ningún efecto que represente la lucha entre oprimidos y opresores. Volver a los sujetos en objetos no solamente es un fenómeno de la realidad social (por fuera de la institución) que plantea Freire, sino que es un fenómeno que también sucede en el ámbito escolar. Por ende, de acuerdo con Freire (2005), se hace necesario el ejercicio de la *pedagogía del oprimido* para romper con el dominio de la educación bancaria, añadiendo un empoderamiento a los sujetos, brindándoles autonomía y libertad. Según el autor brasileño, la educación ha estado circunscrita en la repetición y memorización de información sin que los individuos sepan el verdadero significado de aquello, además de tener una connotación sin nada concreto, sino solamente un contenido abstracto sin ninguna utilidad en la realidad. Esto afecta al desarrollo de la educación formal en esta monografía, ya que este tipo de educación ha de ser concebida como una necesidad para el estudiante, debe ser lugar de contenidos relacionados e interconectados con lo que se conoció en la educación popular en un primer momento. Bajo ninguna circunstancia habría que desligar la educación popular de la educación formal, puesto que las dos hacen parte de un mismo proceso; tienen lugar en distintas etapas. En cambio, la pedagogía del oprimido pretende erradicar este aspecto educativo en pro de replegar el saber necesario para la consciencia de clase y aferrar al individuo a la materialidad, a las condiciones sociales que se evidencian en el común. Por ende, la pedagogía del oprimido tiene una connotación negativa de la educación formal.

Es necesario para el correcto desarrollo de esta monografía distanciarse de la determinación de la educación popular anteriormente descrita, cuyo mayor exponente es el autor brasileño. El contenido semántico de educación popular siempre tiende a tener la connotación de la lucha entre clases sociales y la posibilidad de constituir el movimiento dialéctico del materialismo marxista.

Aunque no queremos anticiparnos a él, podemos afirmar que un primer aspecto de esta indagación radica en la distinción que debe hacerse entre la educación sistemática, que sólo puede transformarse con el poder, y los trabajos educativos que deben ser realizados con los oprimidos, en el proceso de su organización (Freire, 2005, p. 54).

En este punto, la educación popular propuesta por este autor limita el ejercicio del desarrollo de la monografía, por lo que se necesita un contenido semántico divergente. La educación popular que se pretende delimitar en este trabajo es la génesis de la jerarquía axiológica de los individuos de un *locus*. Además, es escenario de los primeros intereses de los individuos en lo que concierne al saber, entonces se comprende que hay una línea que atraviesa la educación popular y la educación formal, la cual sería difuminada por los planteamientos del autor brasileño al relacionar a las instituciones educativas como instalaciones de un ejercicio de poder despótico. La educación popular debe entenderse, para este caso específico, como la confluencia de experiencias, discursos y relaciones entre los sujetos de un mismo territorio y una misma cultura, independientemente de su posición en la jerarquía social. Por ende, se necesita una descripción de lo que se entiende por educación popular.

Variante Semántica de la Educación Popular

La educación popular puede ser entendida como el fortalecimiento y la transmisión de valores en el mundo social a través de las relaciones personales que se constituyen en el *proximum*, dando paso a la apropiación de determinados pensamientos, deseos, discursos, prácticas y juicios. Este último es el sentido de la educación popular para el desarrollo de la monografía. La participación política de los sujetos inicia a partir de esta relación con la comunidad, así como sus principios axiológicos. La educación popular es el umbral que lleva a relacionar a los individuos con el saber, es decir, mediante la experiencia del individuo con los sujetos y el *proximum*, este determina cuáles son sus intereses con respecto al saber y emprende un juicio con respecto a la educación formal o educación institucional. La educación popular que aquí se comprende escapa a los determinismos de las luchas de clases y de la resignificación de los saberes de la población vulnerable y contestataria. La educación popular, pues, comprende todos los escenarios de la sociedad, la relación entre los individuos y los valores que se constituyen en el *locus* al que pertenece, esto es, educación por fuera de las instituciones educativas según el *proximum* al sujeto, independientemente de su posición en la jerarquía social.

La educación popular aquí descrita es inconsciente⁶. El movimiento ideológico y conceptual que se encuentra en el *proximum* no tiene individuos que lo reproduzca de forma consciente, ya que son los mismos ciudadanos, el mismo *populus* de Colombia, quienes hacen el ejercicio de repliegue discursivo en su *locus*. Este matiz ya tiene una connotación educativa que

⁶ Es inconsciente en el sentido de que los individuos no se dan cuenta de los procesos que tienen lugar en el *proximum*. Dichos procesos lo forjan como individuo, aprende de los hechos y valores que tienen lugar allí. No debe entenderse inconsciente en asociación a ninguna teoría psicoanalítica, pues no es de ningún interés para el caso de esta monografía.

está por fuera de la institucionalidad del Estado o de movimientos sociales y activistas.

Educación popular, pues, se entiende en esta monografía como el ejercicio de la aprehensión de valores e ideas en el *proximum*, ejercicio que el individuo no percibe. Para él simplemente es lo común, lo que se conoce y lo que se dice, mas no entra a considerar la validez o nociones distintas sobre el mismo problema, en este caso, aquello que se entiende por ciudadano.

Asimismo, el ejercicio inconsciente de la educación popular estructura su relación con el saber, componente que será fundamental para sentir semejanza o renuencia con la educación formal. La educación entendida de esta manera ayuda a comprender cuáles son los discursos, los principios (*praecepta*) y los valores que se encuentran en la generalidad del colombiano, específicamente de la comprensión de sí mismo, de sus semejantes y de su relación con el saber. Por esta razón se diferencia de la educación popular que busca la reivindicación de los oprimidos, porque esta sí es un ejercicio consciente de un agente que busca preparar a los individuos para el cambio en el marco de su comunidad política. La educación popular del repliegue de jerarquías axiológicas y discursos es inconsciente; la educación popular de los colectivos para mejorar el panorama económico y ético es lo contrario (totalmente consciente).

Si se comprende de manera distinta la educación popular, entonces es posible concluir que la educación formal es la etapa consciente en el proceso de realización de los individuos, tanto a nivel ideológico⁷ como axiológico. La educación formal no ha de obviarse al contener elementos que el *populus* puede necesitar, aunque la generalidad manifiesta que no es así. Dicho de otra manera, la educación formal no es, por desgracia, lugar de contenidos y profundización

⁷ Es necesario entender que lo ideológico no debe circunscribirse de acuerdo con las demandas de una secta o grupo social en específico, sino hay que entenderlo en tanto la conjunción de ideas y conceptos acerca de un objeto particular, ya sea individual o colectivo.

de los valores y principios aprehendidos durante la relación de los individuos con el *proximum*, esto es, con lo que ha interiorizado durante la inconsciente educación popular. La educación formal promulga conocimientos desligados de la jerarquía axiológica de los sujetos que llegan a educarse allí. Ha de ser lo contrario, pero existe una distinción radical entre un tipo de educación y otro.

Los conceptos que los ciudadanos aprehenden sobre sí mismos se repliegan en el terreno del *proximum*, del *locus* en el cual estos sujetos viven y desarrollan su jerarquía axiológica. Esto implica que es necesario saber cuáles son esos principios que caracterizan la voz del ciudadano común, así como establecer similitudes con los conceptos de Thomas Hobbes. Las ideas sobre sí mismos y sus semejantes se forjan a través del discurso y hacen parte constitutiva del sujeto.⁸ Además, la relación de estos individuos con el Estado se constituye de manera yuxtapuesta con la atribución anterior.

Ahora bien, la educación popular es terreno de participación y comprensión política. Los individuos en el marco del *proximum* consideran su papel dentro de la nación, esto es, comprenden que su existencia en el terreno político puede ser significativo o todo lo contrario. Hay una dicotomía persistente en el *proximum* que radica en ser renuente a la participación política o ser sumamente activo dentro de ella. Por un lado, los individuos que perciben el ejercicio político como actividad propia de la clase dominante sienten que estas actividades son vacuas y poco significativas para la marcha normal de su vida. No saben que un acto tan simple como su voto es un símbolo que manifiesta su posición dentro del Estado, pero son capaces de usar esta herramienta de participación política para expresar las necesidades inmediatas de su

⁸ Estos asuntos se tratan en el tercer capítulo de la monografía.

jerarquía axiológica. Por esta razón, la educación popular es la génesis del saber y del posicionamiento político de los individuos de una nación, en este caso, Colombia. La relación individual con el *proximum* constituye una serie de ideas, principios y valores con los mismos individuos: los ciudadanos son sujetos y agentes de un ejercicio conceptual sobre ellos mismos.

Sin embargo, el repliegue constante e irreflexivo de conceptos sobre ellos mismos son una actividad característica del *populus* de Colombia, es decir, la educación popular se convierte en generadora de una visión del mundo particular sobre cada uno de los individuos que hacen parte de una comunidad política. Son valores e ideas que se conjugan en un mismo *locus*, siendo el *proximum* el que hace que se arraiguen cada vez más dichos principios. Ahora bien, ¿de qué principios o máximas se está hablando? ¿Cuáles son las ideas de los ciudadanos que se refuerzan e interiorizan en el *proximum* a través de la educación popular? ¿Es posible que el repliegue de esta jerarquía axiológica que se produce en la *educación popular* tenga un agente distinto al propio ciudadano? A estas preguntas se volverá en el tercer acápite y en el tercer capítulo de la presente monografía. Cabe aclarar que estos principios no responden a la totalidad de la población, sino que es la generalidad la que se ha de discutir.

Las Jerarquías Axiológicas del *Populus*: ¿Posible Idiosincrasia Colombiana?

¿Qué características de la axiología común en Colombia ameritan atención? No solo la actitud paranoica, a la cual se le prestará atención más adelante, es rasgo constitutivo de la generalidad colombiana, sino también la subordinación del saber a sus jerarquías axiológicas de paupérrima procedencia. La atribución anterior no está ligada a un principio económico, es más bien una atribución a una jerarquía axiológica que previamente se ha contrastado con otras visiones del mundo, pero que sobresale por la alta estima que posee entre los ciudadanos. Los valores y principios del común colombiano creen poseer un aspecto indubitable en su

composición. Toda forma de vida ajena al ímpetu del mundo laboral y el estímulo exterior y constante de la consciencia es despreciada: para estos son formas de vida anticuadas cuyo propósito es evitar que el hombre goce plenamente de sus deseos. El saber que dista de dicha idiosincrasia no tiene valor alguno al no poseer una correspondencia con aquello que tanto anhela el *populus*. Por esta razón, el pulular de conocimientos de la educación formal, ya sean de baja o alta calidad en las instituciones, no se corresponden con el *proximum* de la generalidad, haciendo que exista una subordinación del saber a las paupérrimas jerarquías axiológicas en discusión.

Incluso sucede en procesos de resignificación de derechos a la población vulnerable (el sentido más difundido de la educación popular), cuya variabilidad de deseos depende directamente del *locus*. Algunos proyectos y empresas que promueven el saber en los territorios deben subordinarse a las “necesidades” y categorías de deseo que establecen los ciudadanos de determinado territorio, “[pues] sugieren algunos expertos que la viabilidad de los procesos de innovación dependerá en última instancia del contexto social, el cual favorece o no el resultado de las estrategias implementadas” (Ángel-Gómez et al., 2016, p. 1672). Es cierto que los procesos educativos que llevaron a cabo los autores de la *investigación-acción y educación popular* establecen una discusión distinta al sentido de esta monografía, puesto que ellos emprenden acciones propias del saber ético y ciudadano en territorios de conflicto y con múltiples problemáticas sociales. No obstante, la afirmación de los investigadores en cuestión permite dilucidar un efecto con consecuencias epistemológicas: todo saber queda subordinado a las necesidades locales, incluso cuando se sabe que las jerarquías axiológicas del *populus* carecen de deliberaciones estables acerca del conocimiento humano.

La paupérrima jerarquía axiológica de gran parte del *populus* en Colombia se remonta al auge del narcotráfico entre la década de 1970 y 1990 en Medellín y Cali. El común colombiano empieza a sentir simpatía con formas de vida ilícitas e irracionales. La idiosincrasia de la generalidad colombiana se familiarizó rápidamente con los deseos de los narcotraficantes y delincuentes de Medellín, Cali, Popayán y sus periferias. La jerarquía axiológica de muchos ciudadanos empezó a aspirar a los mismos fines de los narcotraficantes como Pablo Escobar, Jorge Santacruz o Carlos Lehder, aunque no procedieran a realizar los mismos actos ilícitos para conseguirlos. El ideal de lucir con la mejor vestimenta, los mejores automóviles, la mayor cantidad de mujeres posible y las casas más costosas se arraigó en el común ciudadano, en el *populus* a través del *proximum*. Jorge Orlando Melo (2019), haciendo referencia a los narcotraficantes del territorio nacional, dice:

Sus consumos conspicuos crearon una nueva estética que se impuso poco a poco en todas partes: joyas ostentosas, ropas estridentes y de marca, casas y edificios con exceso de lujos, griferías y decoraciones doradas, operaciones de cirugía plástica que convertían a las mujeres en objetos que se exhibían junto a carros y joyas lujosas (p. 250).

Ahora bien, ¿qué repercusiones concernientes a la pedagogía implica esta jerarquía axiológica propia del “dinero fácil”? En respuesta a la incógnita anterior, la idiosincrasia del narcotraficante trae consigo una renuencia hacia las mayores construcciones epistemológicas hechas por el hombre a lo largo de los siglos. Todo el conocimiento humano que se puede ofrecer en las instituciones educativas, así como en el *proximum* del territorio colombiano, queda subordinado al deseo de las masas, al sueño de conseguir las mejores condiciones de vida sin la necesidad de la aprehensión de conocimiento. Por esta razón, al parecer, las instituciones educativas en Colombia no logran hacer que el conocimiento mismo sea objeto de deseo de los

individuos que acceden a estas. La educación popular, pues, repliega una serie de criterios y categorías que no se corresponden en la educación formal, desembocando en los peores resultados de América Latina en cuanto calidad educativa se refiere (Departamento Nacional de Planeación, 2015).

La ausencia de una cultura robusta, sistemática y proba es evidencia de la necesidad de reflexionar acerca de los principios y los fines de la educación en Colombia. De manera yuxtapuesta, se ha de pensar cómo modificar la deplorable jerarquía axiológica del *populus* colombiano, esto es, preguntarse cómo cambiar las aspiraciones que se proponen desde el marco del *proximum*. Tal como se ha visto dentro del territorio nacional, la educación en el *locus* de cada población varía acorde a sus condiciones materiales, pero el rasgo común se mantiene en tanto su finalidad: dinero y mayor cantidad de propiedad privada posible, evitando cualquier intento de posicionamiento gnoseológico, aprehensión de distintas formas de comprensión y apertura hacia el abarcador mundo científico. Y si se es consecuente con el planteamiento de la interdependencia de los dos tipos de educación en cuestión, entonces la educación formal no cumple con las categorías axiológicas de la población y tampoco posee un nervudo sistema de apoyo y dirección para la producción de nuevos conocimientos.

Además, la ausencia de un sistema de investigación fuerte, en ciencias básicas y aplicadas, ha reforzado una educación enciclopédica pero poco experimental, que se refleja en la debilidad de la mentalidad científica, en la fuerza de formas de pensamiento mágico y en el predominio de estilos de argumentación dogmáticos y personalistas en la cultura pública (Melo, 2019, pp. 291-292).

No cabe duda de que en Colombia persiste una comprensión del mundo marcada por la narrativa mítica y la infravaloración del conocimiento que no se centre en la generación de

cantidades industriales de riqueza. El fútbol, la industria de la música banal y el fuerte impacto del narcotráfico en el país se han posicionado como los rasgos comunes y mayores aspiraciones de los individuos forjados en el *proximum*. Además, tal como lo propone Orlando Melo (2019), el apoyo a las apuestas científicas en el país es precario, haciendo que esta importante línea del conocimiento humano sea marginada. Incluso las áreas del conocimiento no experimentales cuentan con una carente receptividad por la generalidad del *populus* colombiano, inclinando la opinión común hacia visiones del mundo carentes de lógica y un fuerte predominio del autoritarismo en contraposición a la argumentación racional. Después de todo, esos conocimientos son inoportunos para el desarrollo de aquello que su jerarquía axiológica les dicta. Por ende, el problema de la educación en Colombia parece ser una incongruencia lógica entre los temas enseñados en la educación formal y los principios y valores primigenios que se le infunden en el *proximum* al *populus*. De ahí que muchos planes y sofisticadas estrategias que se ingenian para hacer inteligible un tema dentro de la escuela no den los resultados esperados, exceptuando los casos de las voluntades más robustas.

Pero a este problema de la jerarquía axiológica le hace falta un engranaje adicional: el mundo del entretenimiento y los distractores de la disciplina académica. No son únicamente los vacuos deseos del dinero, la propiedad privada y el goce exacerbado de los sentidos, sino que también se aúna a esta jerarquía axiológica el intenso ímpetu con el que se vuelca el *populus* hacia las redes sociales y la procrastinación por medio de videojuegos u otros distractores. La necesidad de aceptación en el mundo de las redes digitales y el amplio mercado de los juegos de vídeo convierten la aprehensión del conocimiento humano en una tarea anticuada y poco llamativa. O bien puede tomarse como un mal necesario en el transcurso de su vida con el fin de conseguir un trabajo estable, subordinando el conocimiento, cuyo valor es inmanente, a lo que se

puede producir con él. En ese sentido, la jerarquía axiológica del *populus* ejerce un doble movimiento con respecto al conocimiento: desvaloriza todo saber que no le ayude a la consecución de los deseos de su jerarquía axiológica inconsistente y no se siente identificado con las cosas que podría aprender en el marco de la educación formal, vulgarizando todo conocimiento a su precaria visión del mundo. Vale aclarar que estas atribuciones se enmarcan únicamente a la generalidad del *populus*, mas no a todos y cada uno de los miembros de la comunidad política de este país.

CAPÍTULO II: HOBBS Y DE CIVE

Antecedentes

La filosofía política de Hobbes no está construida sobre la nada, sino que reaviva la llama de uno de los planteamientos más robustos y con significativas consecuencias en el mundo occidental: la filosofía de Nicolás Maquiavelo. El filósofo italiano ve con sospecha las atribuciones a la naturaleza humana, su comportamiento y su organización en el mundo común que tenían los griegos y los latinos en la filosofía clásica. Maquiavelo cambia la fórmula del análisis político, cambia la estructura de una organización basada en la supuesta virtud natural del hombre para centrarse en el planteamiento del egoísmo y maldad natural del ser humano. Así pues, en palabras del filósofo Leo Strauss (1959), el bien y el mal, un buen y un mal gobierno, los fines y las necesidades del hombre junto con su organización, tienen un cambio significativo en la comprensión de la política moderna. De manera yuxtapuesta a ese cambio connotativo, la estructura política hubo de ser modificada, puesto que, a partir de una nueva jerarquía axiológica, las formas clásicas de inteligibilidad no podrían llevar a cabo semejante empresa de la modernidad. “By the common good we must understand the objectives actually pursued by all societies. These objectives are: freedom from foreign domination, stability or rule of law, prosperity, glory or empire” (Strauss , 1959, p. 42).⁹

El cambio de paradigma por lo que se refiere a la filosofía política y la virtud tiene su génesis en la apuesta de Nicolás Maquiavelo, en donde se afirma que los grandes estándares de la filosofía clásica y, con ella, los planteamientos acerca de la organización política son vacuos.

⁹ “Por bien común nosotros debemos entender los objetivos que realmente son perseguidos por todas las sociedades. Esos objetivos son: libertad con respecto a la dominación extranjera, la estabilidad o el régimen de la ley, la prosperidad, la gloria o el imperio” Traducción hecha por el autor de este texto.

Dicha atribución no tiene que entenderse como un agravio a los filósofos griegos y latinos, sino que tiene que entenderse como la poca utilidad que, para el filósofo florentino, dichos aportes filosóficos han tenido en el ejercicio del poder, en el ejercicio de quien se encarga del gobernalle de la comunidad política. El príncipe, aquel hombre que ha de preservar la unidad del Estado y hacerla digna de estabilidad y gloria, debe ser apto para la administración correcta del poder, aun cuando deba prescindir por completo del carácter moral clásico. Sugerencias sobre la autonomía del ejército, sobre una relación estable con los aliados (solamente en beneficio), sobre la forma de apaciguar a los subordinados, entre otras, constituyen las características de la nueva filosofía política en occidente, abordada y desarrollada por Nicolás Maquiavelo. Incluso da nociones sobre la dirección de un pueblo conquistado y recursos concernientes a la manutención de dicho territorio y población: “ el primero, destruir dichas ciudades; el segundo, ir a vivir allí personalmente; el tercero, dejarlas vivir con sus leyes, imponiéndoles un tributo e implantando en ellas un gobierno minoritario que te las conserve fieles” (Maquiavelo, 2010, p. 63). La virtud clásica queda subordinada a la práctica política moderna y sus formas de robustecerla, de manera que el concepto de virtud se adecúa a las demandas y la experticia de los dirigentes de los Estados.

“Un príncipe, pues, no debe tener otro objeto, ni otra preocupación, ni considerar competencia suya cosa alguna, excepto la guerra y su organización y dirección porque éste es un arte que corresponde exclusivamente a quien manda” (Maquiavelo, 2010, p. 106). Con esto el filósofo florentino afirma el rol del dirigente de la comunidad política, del hombre encargado del gobernalle del Estado y que da las bases de la comprensión política de Thomas Hobbes. La vileza humana crea la necesidad de organizarse para defenderse a sí mismo. La naturaleza del hombre es egoísta y malvada para estos dos autores, por lo que el encargado de la administración

pública debe tener la experticia suficiente para no ser dominado por el extranjero o, en el peor de los casos, por los subordinados mismos. La virtud clásica pierde así su papel protagónico y se da paso a la comprensión de los fenómenos políticos según el conflicto entre los pueblos y el amparo que todo hombre necesita para preservar su propia vida, puesto que *homo homini lupus*¹⁰. El miedo a lo que el otro puede hacer constituye una de las bases de la filosofía política moderna, crea, en el caso de Hobbes, el ímpetu de cerrar las fronteras de la naturaleza humana para abrirse al mundo del contrato social y la preservación de la propia vida. Es decir que el Estado es quien garantiza, tanto para Maquiavelo como para Hobbes, la vida y la estabilidad de cada uno de los ciudadanos, de todos aquellos que están dentro del marco del Estado contractual en contraposición con los lobos que desde el bosque acechan al hombre.

El hombre malvado no es únicamente alguien que esté por fuera del Estado, sino que también puede ser un conciudadano o el mismo encargado de la administración de la comunidad política. Pareciera que el hombre más virtuoso y excelente es aquel que llega a gobernar la *res publica*¹¹, un hombre docto capaz de hacer que cada uno de sus subordinados tenga la posibilidad de vivir sin mayor apuro o miedo a causa del *lupus*. Esto no es cierto. Según Maquiavelo, el mismo príncipe puede realizar actos nefastos en contra de sus subordinados, así como escaparse a cualquier demanda moral clásica. El príncipe ha de tener la experticia suficiente para mantener a la *res publica* en pie, mas no debe ser un hombre centrado en los mayores atributos de la virtud. La práctica y el ejercicio del poder demandan a un hombre que debe ser no bueno, un ser humano capaz de hacer cualquier cosa reprochable con tal de que la gloria, la *res publica* y la existencia de sus subordinados se mantengan y/o fortalezcan. “Por todo ello es necesario a un

¹⁰ El hombre es un lobo para el hombre. Esta máxima de Hobbes se abordará en los capítulos siguientes.

¹¹ República o Estado.

príncipe, si se quiere mantener, que aprenda a poder ser no bueno y a usar o no usar de esta capacidad en función de la necesidad” (Maquiavelo, 2010, p. 110). De esta forma, el carácter del príncipe, del monarca o del administrador de la *res publica* está supeditado a las condiciones y las necesidades para que el ejercicio del poder sea bastante efectivo, mas no está atado a una demanda moral estructurada con anterioridad a la acción. El buen príncipe o gobernante, pues, es aquel que tiene un carácter robusto, autoritario y alejado de cualquier limitación moral que impida el ejercicio de un poder efectivo, esto es, el bien y el mal pasan a un segundo plano en el marco de la consecución de los fines de la *res publica*.

Los actos considerados malos hacen parte de los instrumentos de apoyo gubernamental, hacen parte de una técnica para el ejercicio del poder a la luz de la gloria del imperio. Sin embargo, la connotación de lo bueno y lo malo tiene una variación significativa: toda acción, ya sea nefasta según el aparataje moral clásico o eclesiástico, que lleve a la represión del *populus* contestatario o la invasión extranjera ha de ser buena. Este cambio connotativo se estructura según *ó τέλος*¹² que todas las sociedades buscan por naturaleza. De esta manera, el bien y el mal se deben entender de acuerdo con la jerarquía axiológica de la gloria para el imperio, la liberación de cualquier amenaza extranjera y el régimen de la ley, aun cuando se deba incurrir en acciones que algunos considerarían poco éticas, ya que para Maquiavelo “Everything done for the sake of this end is good” (Strauss , 1959, p. 42).¹³ Todas las acciones ejecutadas en beneficio del imperio son buenas, y por esa razón el príncipe debe obviar las categorías morales que impidan la pragmática política. Por estas razones, Maquiavelo constituye un aparataje teórico

¹² El fin, la meta o el objetivo al que se quiere llegar.

¹³ “Todo aquello que se haga en aras de este fin es bueno”. Traducción hecha por el autor de este texto.

bastante robusto, el cual sirvió de materia prima para la teoría política de Thomas Hobbes. Los dos se dan cuenta de la necesidad de un gobierno que salve al hombre de sí mismo: ¿qué mejor estrategia para salvaguardarse que estar dentro de una fortaleza defendida *lego gladioque*?¹⁴ En este punto, el ciudadano debe considerar, en primer lugar, la necesidad del respaldo del Estado que lo defiende de la vileza del hombre mismo. El subordinado debe tener en cuenta, según Maquiavelo y Hobbes, que la única forma de preservar su propia vida efectivamente es hacer parte de la comunidad política, es decir, aceptar el contrato social y dejar que el gobernante administre de forma práctica el poder. No obstante, este carácter que busca un acuerdo común no es, para Maquiavelo, natural:

Just as man is not by nature directed toward virtue, he is not by nature directed toward society. By nature man is radically selfish. Yet while men are by nature selfish, and nothing but selfish, hence bad, they can become social, public spirited, or good (Strauss , 1959, p. 42).¹⁵

La atribución de esta característica negativa al hombre es propia de la filosofía política moderna. Asimismo, Hobbes nutre la discusión en torno al carácter negativo y primigenio del hombre (*homo homini lupus*) para mostrar la necesidad de la organización política y todo en pro de la preservación del hombre mismo. Maquiavelo constituye un giro fundamental en la comprensión de la política, la cual antecede al armazón teórico de Hobbes. No hay duda de que el planteamiento del filósofo italiano es contestatario en relación con la comprensión política

¹⁴ Con ley y espada.

¹⁵ “Al igual que el hombre no es dirigido por naturaleza hacia la virtud, tampoco es dirigido naturalmente hacia la sociedad. El hombre es radicalmente egoísta por naturaleza. Sin embargo, aunque los hombres sean egoístas y nada más que egoístas por naturaleza, por lo tanto malos, ellos pueden convertirse en seres sociales, civilizados o buenos”. Traducción hecha por el autor de este texto.

clásica; no excluye de ninguna manera la posibilidad de hacer que el hombre mejore su conducta y su relación con los otros hombres, así como lo ha afirmado la lectura de Leo Strauss (1959). Maquiavelo, tal como lo planteará después Thomas Hobbes, confía en la capacidad del hombre de adaptarse a un entorno menos hostil en el que podría vivir en relativa tranquilidad, esto es, vivir en el marco de un gobierno o un Estado garante, al interior de una comunidad con enemigos comunes y con el respaldo de la espada.

Maquiavelo (2010) plantea que el origen mismo de la sociedad tiene como base la maldad, el egoísmo y la inmoralidad. La sociedad, como institución propiamente humana, se constituyó según una necesidad que tiene de fondo la vileza y maldad del hombre. “The substance of his political teaching may be said to be the wholly new teaching regarding the wholly new prince, i.e., regarding the essential inherence of immorality in the foundation of society and hence in the structure of society” (Strauss , 1959, p. 44).¹⁶ Cabe resaltar que para Maquiavelo (2010) la maldad del hombre es una característica innata: es modificable, pero innata. Esto implica que es necesario para el príncipe o monarca forjar a los ciudadanos de tal manera que su vileza se apacigüe, ya sea por medio de la educación o por medio de la espada. La inmoralidad de los ciudadanos aún persiste dentro del Estado, puesto que no basta con estar bajo la dirección de un monarca para que la vileza de los hombres sea erradicada, sino que el monarca mismo debe ser lo suficientemente hábil como para lidiar con esta característica humana y establecer el orden dentro de la comunidad política de forma eficaz.

¹⁶ “Se podría decir que la substancia de su enseñanza política es la enseñanza totalmente nueva con respecto al príncipe totalmente nuevo, esto es, con respecto a la inherencia esencial de la inmoralidad en la fundación de la sociedad y, por lo tanto, en la estructura de la sociedad”. Traducción hecha por el autor de este texto.

De este modo, el pensamiento de Nicolás Maquiavelo tiene repercusiones fundamentales en el desarrollo conceptual del filósofo inglés, sobre todo en las características que da al hombre y en la necesidad de una nervuda autoridad capaz de mantener a los ciudadanos sometidos a la protección del hombre mismo. Así, Nicolás Maquiavelo influye de tal manera en la filosofía de Thomas Hobbes que este último concibe la maldad del hombre como una característica innata, algo inherente que tiene que ser controlado en aras de la preservación del hombre. *Homo homini lupus* se convierte en la consigna de la filosofía política de Thomas Hobbes y esta, al igual que Maquiavelo, constituye la necesidad de la conformación del Estado o de la sociedad. La maldad del hombre para Maquiavelo y Hobbes es, de esta forma, el motor de la vida en sociedad, puesto que prima el miedo hacia el conciudadano, el extranjero y, en un sentido más paternal, el Estado.

Estos fueron los pensamientos que precedieron a la comprensión de la política de Thomas Hobbes y constituyeron su escisión con respecto a los planteamientos de la organización de la ciudadanía que plantearon los filósofos antiguos, tal como Nicolás Maquiavelo lo hizo. Sobre estas bases y la eliminación de la ingenua creencia acerca de la orientación natural de los hombres hacia la virtud, Thomas Hobbes se encaminó a analizar las sociedades a lo largo de la historia, repudiar los acontecimientos de su patria y a mirar con suma sospecha la filosofía política clásica. Por consiguiente, Hobbes le debe gran parte de su construcción teórica a la crítica y las ideas sobre la naturaleza humana que escribió Maquiavelo en el Príncipe (2010). Sin lugar a dudas, Hobbes optó por analizar, comprender y teorizar acerca de los hechos que dan lugar a la ciudadanía y las características de los subordinados en dicha ciudadanía, desde los deberes hasta los derechos con los que todo hombre entra a los beneficios de la comunidad política (Strauss, 1959). Ahora bien, conviene mencionar el hecho histórico y las grandes

diferencias con respecto a la filosofía de los clásicos que tuvo el autor en inglés, aspectos relevantes y de sumo valor para las ideas plasmadas en *De Cive*.

Las condiciones que dieron lugar a los principios filosóficos sobre el ciudadano

Estando aislado en París, Thomas Hobbes escribe y publica *De Cive* en 1642 mientras tiene lugar la guerra civil inglesa. El desorden de los civiles que Hobbes llegó a presenciar en su tierra natal llevó a pensar al autor que los juicios de los hombres individuales en relación con los gobernantes soberanos eran algo ilógico. Además, la sedición azuzada por los parlamentarios llevó a una constante irregularidad de la seguridad en las zonas urbanas de Inglaterra en 1642 hasta 1649 aproximadamente (Hill, 1980). El inconformismo generalizado del *populus* en Inglaterra hacia las autoridades eclesiásticas y la monarquía de Carlos I derivó en un alzamiento general promulgado por los parlamentarios con el fin de controlar las acciones del monarca mismo y dar provechos democráticos a la ciudadanía. No obstante, la nobleza, los comerciantes y los *gentlemen* se dividían en dos bandos según Christopher Hill (1980): por un lado, los que apoyaban a los parlamentarios en pro de obtener mayor beneficio económico, suspendiendo los tributos eclesiásticos y confrontando el monopolio de la monarquía; por otro lado, los que apoyaban a los realistas en pro de defender su propiedad privada y evitar que el vulgo iletrado y sedicioso pudiera arrebatárles sus tierras. Incluso hubo algunos que preferían seguir sometidos a los dictámenes autoritarios de la monarquía antes que quedar a expensas de los parlamentarios y el inconforme *populus*. “Muchos diputados decidieron, cuando tuvieron que decidir, que era mejor fiarse de un rey indigno de confianza que arriesgarse a correr los peligros aún más desconocidos de una continua agitación popular” (Hill, 1980, p. 145). No cabe duda de que Hobbes despreció todo alzamiento popular en contra del poder monárquico. Toda la sedición acaecida desde 1642 en Inglaterra llevó al autor a escribir acerca de los derechos y deberes que el

populus tenía dentro de la ciudadanía, mas nunca apoyó alguna empresa para empoderar a los hombres que tenían el juicio nublado por ideas pretéritas e inútiles acerca de la vida en sociedad.

El filósofo inglés hizo parte de quienes apoyaron a la monarquía de Inglaterra en aquellos levantamientos civiles. No podía creer que el vulgo estuviera alzándose en contra de la autoridad que, según él, le brindaba seguridad y ley dentro de la vida civil. Considerando que Hobbes estuvo siempre en contra del desorden, la ilegalidad y la anarquía, es fácil comprender que todas las atribuciones acerca de los actos nefastos y carentes de autoridad hacían alusión a los acontecimientos de su madre patria. Tanto así que optó por demeritar toda acción que estuviera por fuera de la voluntad del gobernador soberano (Carlos I) y del juicio de los legalistas. El filósofo inglés hace parte de los aristócratas que dieron su total oposición a los levantamientos populares en Inglaterra, pero plasmándolos en *De Cive* para intentar mostrar las repercusiones de abolir un Estado monárquico y poner a disposición del vulgo el poder y la integridad de los soberanos. “Son muchos los ejemplos de encarnizada hostilidad hacia las nuevas aspiraciones de la gente corrientes expresados por los aristócratas realistas” (Hill , 1980, p. 150). Así pues, Hobbes escribió sus planteamientos en el marco de la sedición del *populus* inglés, acontecimiento que acongojó al filósofo y dio lugar a su total oposición a la insurgencia de los subordinados. De manera yuxtapuesta, Hobbes les advierte a sus lectores los signos que dan lugar al inconformismo del vulgo y que, posteriormente, se convierte en objeto de levantamientos armados y rechazo total a la autoridad. “*Haec dum compleo, ordino, lente moroseque conscribo (non enim dissero, sed computo) accidit interea, patriam meam, ante annos aliquot quam bellum civile exardesceret, quaestionibus de iure Imperii, et debita civium*

obedientia, belli propinqui praecursoribus, fervere” (Hobbes, 1742, p. xxxv).¹⁷ Incluso llega a afirmar que las ideas de los filósofos antiguos dieron lugar, luego de una mala interpretación de sus planteamientos, al comportamiento contestatario e iconoclasta de la *multitudo*, es decir, el vulgo, la muchedumbre.

De acuerdo con Hobbes (1742), la filosofía política de los pensadores clásicos desconocía o, más bien, obviaba la sevicia, la maldad, la envidia y la inclinación natural de los hombres a dar muerte y resolver sus diferencias con violencia. La filosofía de los clásicos no hacía más que inventar alegorías y fábulas en torno a problemas morales y políticos, por lo que la utilidad y la comprensión del mundo en el terreno político que ofrecían dichos filósofos son impertinentes para tratar problemas como la naturaleza humana en la mancomunidad y una visión más realista de las cosas que caracterizan al hombre. Hobbes (1742) plantea que la filosofía moral de los antiguos había visto las consecuencias nefastas de que los hombres individuales tuvieran el derecho de establecer las cosas que eran justas o injustas, así como la posibilidad de que ellos mismos despojaran al gobernador soberano de su poder. Esta visión de la comunidad y la política, dice Hobbes (1742), está interiorizada en el *populus*, promovida por las ideas de los antiguos y las fábulas que constituyeron para abordar los problemas de la vida en sociedad. En torno a la crítica de las ideas de la filosofía antigua y la omisión de los problemas que traía el poder de los subordinados, Hobbes (1742) dice: “*Puto, haec prospexisse veteres illos, qui Iustitiae scientiam fabulis contectam, quam disputationibus expositam esse maluerunt*” (p. xxi).¹⁸

¹⁷ “Mientras yo llenaba, ordenaba y escribía lenta y desapaciblemente (porque lo contemplaba sin alguna disertación), entretanto sucedió que mi patria, algunos años antes de que la guerra civil se encendiera, estaba empezando a encandecerse por cuestiones acerca del derecho del Gobierno y la debida obediencia de los civiles, precursores de la guerra que estaba por venir”. Traducción hecha por el autor de este texto.

¹⁸ “Pienso que aquellos antiguos pensadores vieron con anticipo estas cosas, quienes prefirieron ocultar la ciencia de la justicia con fábulas antes que ponerla de manifiesto con disertaciones”. Traducción hecha por el autor de este texto.

¹⁹ Por supuesto Hobbes no demerita todo el armazón teórico de los antiguos, pues considera que el aspecto concerniente a la constitución de los derechos de cada ciudadanía es fundamental para las reflexiones acerca de la política y la vida en comunidad (Hobbes, 1742). No obstante, es mayor su crítica que su simpatía hacia la visión política de los clásicos. La estructura de la virtud no es útil para llevar el gobernalle de la mancomunidad, para dirigir la ciudadanía. Por consiguiente, Maquiavelo y Hobbes convergen en la idea de la inutilidad y los elevados estándares que habían propuesto los antiguos con la idea de virtud, así como una idealizada visión del ejercicio del poder. Para el filósofo inglés es posible establecer el orden y constituir una robusta ciudadanía sin la necesidad de afiliarse a las concepciones de los antiguos filósofos. Más bien: una ciudadanía que tenga como fundamento el poder soberano [*summum imperium*] y la ley [*lex*] ha de ser más próspera que otras, cuyos fundamentos son el régimen de los hombres individuales [*privati homines*] y la eterna búsqueda de la virtud [*virtus*] (sin mencionar el estado de naturaleza y la ausencia de los pactos, aspectos que se mencionarán más adelante). Los filósofos antiguos, según Hobbes (1742), constituyeron un grave problema dentro de la teoría política: plantear que los hombres individuales tienen derecho a juzgar lo bueno, lo malo, lo justo, lo injusto y, junto con esto, a su mismo gobernador soberano. Dichos principios se interiorizaron a lo largo de los siglos en la cosmovisión del mundo occidental, tanto así que el vulgo [*multitudo*] los tomaba como verdades indubitables en el marco de su ignorancia y su imposibilidad para leer a los clásicos. Thomas Hobbes (1742) considera que los planteamientos de filósofos clásicos no solo trajeron consecuencias negativas en el campo teórico, esto es, la

¹⁹ Anotación gramatical: *haec prospexisse veteres illos* es una oración completiva de acusativo con infinitivo que depende del verbo principal *puto*. El sujeto en acusativo de la oración completiva es el sintagma *illos veteres* y *haec* es el complemento directo del verbo de la oración completiva *prospexisse*. *qui [. . .] maluerunt* es una oración relativa, cuyo antecedente es *illos veteres*. Los verbos *contectam (esse)* y *expositam esse* son complementarios del verbo principal de la relativa *maluerunt*.

comprensión de la política y la inmovilidad de los asuntos morales y del derecho, sino que también trajeron desgracias en el poder *ipso facto*, en la manifestación del Gobierno de las ciudadanías, provocando así que los hombres individuales entraran en constante pugna contra el poder soberano.

Cum tales igitur opiniones quotidie oriantur , si quis discussserit nubes illas, rationibusque firmissimis ostenderit, Doctrinas de iusto et iniusto, bono et malo, praeter leges in unaquaque civitate constitutas, autenticas esse nullas, et utrum aliqua actio iusta, vel iniusta, bona vel mala futura sit, a nemine inquirendum esse, praeterquam ab iis ad quos legum suarum interpretationem demandaverit, is certe non modo pacis viam regiam, sed etiam seditionis opacas et tenebrosas semitas commonstrabit; qua re utiliis nihil excogitari potest (Hobbes, 1742, p. xxiii-xxiv).²⁰

Esta es la afrenta que le hace el pensador inglés a los filósofos antiguos, siendo rescatable, de entre todas sus fábulas y alegorías que hablan de cosas inútiles, su contribución al derecho al que han de acceder todos los miembros de una ciudadanía. Por lo demás, sus teorías han hecho más daño que beneficio, tanto así que asocia dichas ideas al conflicto civil acaecido en Inglaterra en 1642. Las opiniones que se replegaron una y otra vez en el vulgo dieron lugar al levantamiento del *populus* en su nación, es decir, las ideas de los filósofos clásicos se convirtieron en *opiniones quotidie oriantur*, siendo estas las consignas de la lucha en contra del

²⁰ “Por consiguiente, habiéndose producido tales suposiciones cotidianamente, si alguno disipara aquellas nubes, manifestaría con fortísimas razones que los principios sobre lo justo y lo injusto, sobre lo bueno y lo malo, son auténticas cosas sin valor, excepto las leyes consolidadas en cada ciudadanía, y si alguna acción de estas llega a suceder, ya sea justa o injusta, buena o mala, no ha de ser examinada por ninguno, salvo por aquellos que se les encomendó la interpretación de sus leyes. Ellos, sin lugar a dudas, no solo indicarán el camino monárquico de la paz, sino también las oscuras y tenebrosas sendas de la sedición, para el cual nada más útil que esto puede ser inventado”. Traducción hecha por el autor de este texto.

poder soberano y el nacimiento, nuevamente, del desorden en la vida social del hombre. A partir de lo anterior se puede deducir que el repliegue de ideas en el *proximum* constituyó uno de los problemas más graves del mundo occidental para Hobbes, es decir, el desorden y la perseverancia del estado de naturaleza en su tierra natal.

Con esto se muestra el inconformismo del filósofo inglés con los planteamientos en torno a la política de los antiguos pensadores. Al igual que su antecesor Maquiavelo, Hobbes intentó darle un giro significativo²¹ a la comprensión de la política, el ejercicio del poder y la naturaleza humana, teniendo siempre su atención puesta en el derecho. No obstante, el filósofo inglés también se distancia de algunas concepciones de la filosofía política de Maquiavelo. La visión del Gobierno que postuló el filósofo florentino no iba en consonancia con un criterio moral robusto y mucho menos tenía como fin el ejercicio del poder en el marco del derecho. La gloria, a la cual todos los príncipes habían de dirigir su mirada y sus esfuerzos, no es nada más que un capricho de quien tiene depositado el poder de los subordinados. Esta es la perspectiva de Hobbes (1742): la ley debe ser el cimiento de toda sociedad civilizada, aun cuando se haga en contra de la voluntad primaria de los individuos. La gloria y el reconocimiento como la máxima autoridad en relación con los subordinados y los extranjeros no son más que anhelos absurdos por fuera del cuerpo legal de toda ciudadanía. Así pues, el distanciamiento de la comprensión política de Thomas Hobbes también tuvo lugar en relación con las ideas del filósofo florentino, pero, obviamente, en un menor grado que el distanciamiento que tuvo con la teoría política de los antiguos. Son más las ideas en las que convergen estos dos que las diferencias; solamente se aparta de los estándares morales y teleológicos del ejercicio del poder dentro de la concepción de

²¹ Dicho giro se da en relación con la filosofía política de los antiguos, mas no con el proyecto que había iniciado un siglo antes Nicolás Maquiavelo.

Maquiavelo, puesto que las ideas en torno a la naturaleza humana y la necesidad de que los hombres individuales sean dirigidos por una autoridad última son las semejanzas más grandes de estos dos titanes del pensamiento político. “In other words, whereas the pivot of Machiavelli’s political teaching was glory, the pivot of Hobbes’s political teaching is power” (Strauss , 1959, pp. 48-49).²² La visión legalista de la política de Hobbes se opone a la brújula de las aspiraciones que todo príncipe debe tener según Maquiavelo. El filósofo inglés (Hobbes, 1742) insiste en que cualquier acto déspota que esté por fuera de los estándares de lo legal debe ser juzgado por quienes les concierne la interpretación de las leyes. Por consiguiente, ya sea un hombre individual que ha cometido un delito o ya sea un gobernador soberano que anhela la gloria sin medir las consecuencias de sus actos, ambos han de pasar por los filtros del derecho.

Por último, para tener una comprensión más amplia de las atribuciones a la naturaleza humana, conviene mencionar cuál es la perspectiva de Thomas Hobbes en torno a la atribución metafísica que hacen los filósofos antiguos a la vida de los hombres en sociedad y que se unen al hecho de llevar a juicio los actos del ser humano en la ciudadanía. En primer lugar, Hobbes (1742) niega que los hombres tienen una tendencia natural hacia la vida en sociedad, postulado que tiene lugar en la filosofía política de los clásicos, especialmente de Aristóteles. En las leyes de la naturaleza, no se contempla que los hombres se orienten hacia la virtud y tampoco hacia la congregación entre el género humano. El filósofo inglés hace inteligible las causas por las que los hombres viven en conjunto, pero aleja dicha característica de una actitud innata del hombre. Luego de que Hobbes (1742) analizara los orígenes de la mancomunidad y los relacionara con sus propios pensamientos acerca de la naturaleza del ser humano, afirma lo siguiente: los

²² “En otras palabras, mientras que el eje de la enseñanza política de Maquiavelo fue la gloria, el eje de la enseñanza política de Hobbes es el poder”. Traducción hecha por el autor de este texto.

hombres llegan a vivir en sociedad por accidente, mas no por inclinación natural. En ese sentido, los filósofos clásicos no comprendieron los verdaderos motivos de los orígenes de la ciudadanía. Según Hobbes (1742), tampoco aportaron cosas verdaderamente valiosas al desarrollo del derecho, nada más establecieron fines inútiles e imposibles de alcanzar para los hombres con el concepto de virtud. Asimismo, evitaron indagar sobre la vileza y rapacidad de los hombres adornando la teoría política con alegorías y nubes (Hobbes, 1742), en donde los hombres se congregan bajo un principio natural, bajo las demandas de algo innato a ellos, al igual que, según los clásicos, la inclinación al conocimiento. La razón de la accidentalidad y los principios de todas las sociedades civiles se abordarán más adelante, pero es necesario saber que hay una ruptura con la comprensión de los orígenes de las sociedades civiles que plantearon los filósofos clásicos. Para Hobbes (1742) lo único innato en el hombre es su maldad y su interés por preservar su propia vida (aspectos que se mencionarán en el tercer acápite del segundo capítulo). Asimismo, los filósofos clásicos hicieron una reducción de la preservación de la paz dentro de la comunidad con el principio de la virtud. Esto no puede ser así según Hobbes. El hombre necesita ejercer el poder, la violencia, la ley o cualquier otro medio en pro de la preservación de la propia vida. Por consiguiente, el vulgo tiene una noción romantizada y equívoca de la construcción de las sociedades civiles y la preservación de su existencia, pues “Graeci dicunt Ζῶον πολιτικόν²³, eoque fundamento ita superaedificant doctrinam civilem, tanquam si ad conservationem pacis, & totius generis humani regimen” (Hobbes, 1742, p. 3).²⁴

²³ Animal político.

²⁴ “los griegos dicen Ζῶον πολιτικόν (animal político), y de este modo construyen la doctrina civil con este fundamento, como si ninguna otra cosa fuese necesaria para la conservación de la paz y el gobierno de todo el género humano”. Traducción hecha por el autor de este texto.

En segundo lugar, Hobbes considera que los hombres individuales (aquellos seres del vulgo) no tienen ningún conocimiento sobre las leyes y su preponderancia para la paz de las ciudadanías. Las ideas de los antiguos filósofos llevaron a este malentendido entre la relación del gobernador soberano y los súbditos: sembraron la idea de que hombres individuales, sin conocimientos necesarios para el dictamen legal, pueden juzgar a sus gobernantes y asesinarlos según sea su afrenta contra ellos. Asimismo, Hobbes (1742) plantea que las leyes no son propias del vulgo al desconocer los principios que dan lugar a la sociedad civil y la existencia de un derecho natural, el cual es común a todo el género humano. De acuerdo con Hobbes, es un despropósito de la vida en sociedad que los hombres individuales tengan la capacidad de llevar a un juicio e incluso matar al encargado de administrar y ejercer el poder soberano. Las ideas de los antiguos han hecho que los hombres individuales debilitaran el poder soberano y establecieran un regreso a lo que Hobbes llama estado de naturaleza. Las doctrinas políticas y morales de los antiguos se interiorizaron en el vulgo de tal manera que, con levantamientos en contra de su gobernador, sintieron que tenían la autoridad de decidir quiénes son los hombres óptimos para el Gobierno y cuáles son las cosas que deben ser objeto de atribución entre bueno y malo. El autor inglés piensa que dichas ideas empoderaron a quienes no debían tener poder, es decir, *multitudo*, el vulgo, la masa ignorante que se deja llevar por las pasiones y carecen del discernimiento de las cosas justas e injustas de acuerdo con bases en la ley. Incluso va más allá. Hobbes (1742) afirma que esas doctrinas que promueven el juicio del vulgo y tienen como finalidad la virtud han hecho que, debido a una mala interpretación de muchos planteamientos de los antiguos, muchos hombres perdiesen la vida. Sobre todo, han hecho que hombres con el poder soberano pierdan tanto su poder como su vida, dando lugar a una inconsistente o, más bien, una inexistente sociedad civil, la cual carece de su característica fundamental: la ley. En ese

sentido, lo exabrupto y repudiable de la recepción de los planteamientos clásicos sobre la política dentro del vulgo no es, como tal, la idea de la aspiración a grandes estándares como la virtud, sino las consecuencias de darle poder a los subordinados, puesto que “*dogmata illa Philosophorum moralium biformia, partim recta et speciosa, partim bruta et ferina, rixarum omnium et caedium causas, genuisse*” (Hobbes, 1742, p. xxiii).^{25 26} Así, Hobbes inicia su interés por el análisis de los orígenes de las comunidades políticas y emprende su armazón teórico para descubrir la naturaleza del hombre y sus principales características.

Las características del hombre y el estado de naturaleza en De Cive

Tal como se afirmó en páginas precedentes, Hobbes se aleja de la concepción ideal sobre la inclinación de los hombres hacia la vida en sociedad, la virtud y el bien. Esto implica que se necesita comprender la naturaleza humana en un sentido distinto, cuyas ideas emergen de la comprensión de la naturaleza humana de Maquiavelo. Pero antes de iniciar con las atribuciones a las características del hombre, es preciso mencionar que Hobbes (1742) comprende cuatro facultades del ser humano, a saber, la fuerza corporal [*vis corporea*], la experiencia [*experientia*], la razón [*ratio*] y las pasiones [*affectus*]. A través de estas cuatro facultades, el hombre se despliega en el marco de la vida, ya sea para comprender el mundo, defenderse, sobrevivir, gozar y todas las demás cosas que hacen parte del quehacer del hombre. Hobbes (1742) plantea que estas facultades son necesarias para el fin último al que apunta todo hombre, a saber, la preservación sí mismo. “These primary urges are of course selfish; they can be reduced to one

²⁵ “aquellos principios de los filósofos morales, una parte correcta y brillante, otra parte irracional y carente de sentido, han creado los motivos de todas las riñas y asesinatos”. Traducción hecha por el autor de este texto.

²⁶ Anotación gramatical: Toda la oración *dogmata [. . .] genuisse* es una completiva de acusativo con infinitivo que cumple la función de complemento directo del verbo *dixissent*, el cual no aparece dentro de la citación, pero está presente en el texto original. Por esta razón, *dogmata illa* está en acusativo plural neutro cumpliendo la función de sujeto de la oración subordinada y *genuisse* está en infinitivo perfecto de acuerdo con la estructura de las oraciones completivas de acusativo con infinitivo.

principle: the desire for self-preservation, or negatively expressed, the fear of violent death”²⁷ (Strauss , 1959, p. 48). Al igual que su antecesor Maquiavelo, Hobbes se da cuenta de que ninguna de las construcciones teóricas de los pensadores antiguos con respecto a la finalidad humana era cierta, pues obviaron el aspecto de la propia preservación. El hombre se orienta por naturaleza hacia su propio bienestar, hacia su propia conservación sean cuales sean las consecuencias o los medios. En ese sentido, Hobbes plantea que el hombre es malo por naturaleza justamente por no tener la medición de sus actos de acuerdo con su fin último: la preservación.

De acuerdo con el filósofo inglés (Hobbes, 1742), como ya se mencionó, todo hombre aspira a la preservación de sí mismo, por lo que el resto de cosas quedan en un segundo plano. Ya no es la gloria ni la riqueza, como lo pensó Maquiavelo, sino sobrevivir en el marco de las condiciones del hombre. Por lo tanto, los seres humanos nunca han aspirado a estar juntos por naturaleza, sino sobrevivir. ¿Qué mejor forma de sobrevivir que unirse con otros para defenderse de los enemigos comunes? Esto es lo que piensa Hobbes. El altruismo cristiano y las aspiraciones de los filósofos antiguos con respecto a la vida social del hombre son inicuos, son equívocos y plantean el error de que todos los hombres se unen naturalmente por voluntad propia. No obstante, el filósofo inglés refuta dichos planteamientos que tienen como base el compañerismo diciendo: “Non socios igitur, sed ab illis honore vel commodo affici, natura quaerimus; haec primario, illos secundario appetimus” (Hobbes, 1742, p. 4).²⁸ La unión de los

²⁷ “Aquellos impulsos primigenios son, en verdad, egoístas. Estos pueden ser reducidos a un solo principio: el deseo de la conservación de sí mismo o, expresado de forma negativa, el miedo a la muerte violenta”. Traducción hecha por el autor de este texto.

²⁸ “Por consiguiente, no buscamos por naturaleza compañeros, sino ser beneficiados con el honor y la conveniencia de ellos: apetece primero estas dos cosas, el hecho de hacer compañeros queda en segundo lugar”. Traducción hecha por el autor de este texto.

hombres (no en el estado civil todavía) o la constitución de la amistad entre ellos se forja de acuerdo con el provecho [*utilitas*] que se pueda extraer de dicha relación. Cada hombre vela por su interés individual en el marco de la relación y no constituye alianzas de ningún otro tipo en aras de otro fin (Hobbes, 1742). Si un hombre fallare en el beneficio que le brinda a sus compañeros, la filiación de estos habrá de ser terminada al no contribuir de manera favorable al interés de los demás. De este modo, Hobbes afirma que es mentira el pretérito principio filosófico acerca de la mancomunidad por naturaleza. El hombre siempre estará inclinado y apetecerá su propio beneficio antes que el de sus iguales, puesto que debe hacer todo lo posible para constituir condiciones favorables en aras de su propia preservación. No obstante, aún no se está hablando del pacto social de los hombres, sino de una pequeña relación de amistad entre hombres que apuntan al mismo fin con la misma herramienta: la extracción del provecho del otro, ya sea honor, seguridad o riqueza.

La mayoría de los hombres que se encuentran en filiación con otros prefieren mantener la relación meramente por deber o porque están obteniendo la gloria que estos tanto anhelan. Hobbes no niega que los hombres lleguen a disfrutar de la filiación con otros hombres, sino que este no es el objeto que motiva a los hombres a mantenerse unidos. El hombre puede llegar a sentir simpatía por la relación que tiene con su compañero toda vez que se haya satisfecho el deseo primigenio que incitó a que estos se unieran, siendo un negocio o el prestigio que ambos pueden obtener a causa de dicha relación. Incluso pueden llegar a sentir alegría y gozo (Hobbes, 1742) por cosas que contemplan graciosas para ambos, ya sea la desgracia ajena, ya sea un espectáculo. “*Etiam si autem hoc innocuum aliquando & sine offensa fit, manifestum tamen est,*

delectari eos non prius societate quam gloria sua” (Hobbes, 1742, p. 5).²⁹ Sin embargo, este tipo de relaciones son accidentales. El motivo primigenio no cambia: el bienestar personal y la gloria de los individuos están por encima dentro de la filiación que constituyen, son los baluartes de su jerarquía axiológica. Aunque deben preservar siempre el fin último de las acciones de todos los hombres, a saber, la preservación de la propia vida. Por lo tanto, la naturaleza del hombre es malvada toda vez que se orienta a beneficios personales en aras de la preservación, y las filiaciones son manifestaciones fidedignas de ese principio inamovible para el autor inglés.

Las características del ser humano en *De Cive* se van mostrando poco a poco. El hombre se inclina naturalmente por la preservación de su propia vida, y junto con esto se inclina por conseguir los mayores favores o provechos [*utilitas*] que pueda sacar de las relaciones con otros, de la constitución de la sociedad con iguales (tampoco en esta sociedad de hombres se está hablando del estado civil como Hobbes lo entiende). Por consiguiente, las cosas precedentes son innatas a todo ser humano. Estas cosas vienen junto con la composición del hombre, vienen con sus facultades, especialmente de la facultad de las pasiones [*affectus*]. En contraposición a las características innatas del hombre, se constituyen las doctrinas de la moral de los antiguos filósofos, intentado reprimir las inclinaciones que los seres humanos tienen por composición natural. “Atque hae verae sunt deliciae societatis, ad quas natura, id est, ab affectibus omni animanti insitis ferimur, donec nocumentis vel praeceptis fiat (quod in multis nunquam fit) ut appetitus praesentium memoria praeteritorum retundatur” (Hobbes, 1742, p. 6).³⁰ De ahí que el

²⁹ “Pero, aunque algunas veces esto sea inocuo y sin ofensa, no obstante, se debe revelar que ellos no se complacen primeramente con la sociedad, sino con su gloria”. Traducción hecha por el autor de este texto.

³⁰ “Y estas cosas son los verdaderos placeres de la sociedad, hacia estas cosas, por naturaleza, es decir, por las pasiones innatas que todos los seres vivos poseen, somos conducidos hasta el momento en que por malas experiencias o por principios sucede que (porque en la multitud nunca se hace) el apetito por las cosas del presente se reprima por la memoria de tiempos pasados”. Traducción hecha por el autor de este texto.

autor inglés sienta poca simpatía por las doctrinas de los filósofos clásicos, sobre todo en el campo de la moral. Ellos intentaron obviar las características innatas reales del hombre, opacándolas con las alegorías que no convencieron a Hobbes.

Tal como lo había propuesto Maquiavelo, Hobbes (1742) afirma que el fin de cada sociedad o unión de hombres por fuera del estado civil ha de ser algo bueno para cada uno de ellos, teniendo en cuenta siempre la procura de evitar una muerte violenta. No basta únicamente con procurar el sumo bien para cada uno, el beneficio que de todos se debe obtener, sino la conjunción o, más bien, el acuerdo que hacen estos individuos para que se dirijan hacia el mismo fin. Con lo anterior se deduce que los atributos de bueno o malo, de acuerdo con el filósofo inglés, no son absolutos: están sometidos de acuerdo con los criterios que establezcan como bien común. Aun cuando no exista todavía el estado civil, los hombres pueden reunirse para decidir qué cosas son buenas o malas en aras del provecho individual de cada uno, el objeto que desea *selfishness*³¹ (Strauss, 1959). El hombre siempre querrá modificar dichos atributos teniendo en cuenta la utilidad de estos para la consecución de sus fines. Por esa razón, los hombres constituyen lazos por voluntad propia según los fines en común que tengan. Cabe aclarar que la voluntad a la que se refiere Hobbes está sometida al estado de naturaleza de los hombres, es decir, el género humano por fuera de la sociedad civil no tiene clara la necesidad de la congregación de hombres que se debe al miedo mutuo y llegan a juntarse en aras de la consecución de los fines estructurados por ellos mismos (Hobbes, 1742). Ese es el estado moral en el que se encuentra el hombre, el cual es analizado por sujetos que se interesan por la comprensión de las dimensiones y facultades humanas sin la niebla de la virtud o el altruismo

³¹ El egoísmo.

eclesiástico. Dichas conclusiones son posibles hacerlas gracias a la experiencia. “Clarum adeo est experientia omnibus, qui res humanas paulo attentius considerant, quod congressus omnis spontaneus vel egestate mutua conciliatur, vel captanda gloria: unde referre student congregientes vel commodum aliquod, vel illud εὐδοκμεῖν³², existimationem & honorem apud socios” (Hobbes, 1742, p. 7).³³ Así, el ser humano no desea naturalmente estar en sociedad con otro hombre, sino que surge de la necesidad de buscar compañeros para los fines ya mencionados. La visión clásica de la orientación hacia la vida en comunidad según los dictámenes de la naturaleza no tiene poder en la comprensión política de Hobbes. Si el hombre busca siempre la preservación de sí mismo y el mayor beneficio posible, entonces no le incumbe que el otro tenga una ventaja igual o similar que uno, puesto que “Hominem ad societate aptum natum non esse” (Hobbes, 1742, p. 9).³⁴ El ser humano no nace con esa inclinación, pero poco a poco, en el transcurso de su vida, se ve obligado a unirse con otros individuos en pro de la preservación propia.

Es más fácil sobrevivir en compañía de otros que pueden ser objeto de beneficio propio. En caso de que la sociedad por fuera del estado civil fallara, el hombre tendría la posibilidad de rechazar la unión que ha hecho con los otros y volver al estado primigenio, solitario, abandonado, con suma paranoia de la dominación del otro, especialmente de quienes fueron sus compañeros. La hipocresía entre cada uno de los miembros de dicha comunidad por fuera del estado civil hace que la sospecha entre uno y otro sea constante. Los hombres serían poco

³² Gozar de buena reputación, estar en buena opinión, ser estimado o apreciado.

³³ “De tal modo, está claro, por experiencia para todas las personas que examinan los asuntos humanos un poco más atentamente, que toda reunión acordada de hombres es concretada por una necesidad mutua o por la anhelada gloria, desde donde ellos, estando reunidos, se afanan por llevarse consigo alguna conveniencia, aquella εὐδοκμεῖν, estima y honor de entre los compañeros”. Traducido por el autor de este texto.

³⁴ “el hombre no nace apto para la sociedad”. Traducción hecha por el autor de este texto.

prácticos si quisieran abandonar la sociedad en donde han encontrado refugio, en donde la lucha con los enemigos comunes hace más posible la supervivencia. Toda esta relación, como se vio también con Maquiavelo, tiene como bastión (aparte de la preservación de sí mismo) la utilidad para la vida sin la necesidad de ejercer la dominación sobre sus iguales. “Quamquam autem commoda huius vitae augeri mutua ope possunt; cum tamen id fieri multo magis dominio possit quam societate aliorum” (Hobbes, 1742, pp. 8-9).³⁵ Esta es una de las mayores desventajas de vivir por fuera del estado civil, el cual se abordará en las próximas páginas. No hay ningún derecho que les garantice a los individuos tener el completo respaldo de otro en dicho estado. En cualquier momento un extraño o compañero puede entrar en pugna con uno, usando la dominación como instrumento de consecución de sus propios fines. Esto permite comprender, según Hobbes (1742), que los hombres necesitan de una autoridad que les permita congregarse sin llegar a sentir el miedo de que el compañero mismo lo pueda vulnerar.

En este punto, Thomas Hobbes (1742) considera que la necesidad de que los hombres se congreguen según un estado civil regido por la ley es más que necesario. Si el fin de todo hombre es la preservación de la propia vida y evitar la dominación de otro hombre más poderoso que él, es decir, quedar en la posición de esclavo sin ninguna ley reguladora, entonces el hombre siente la necesidad (no innata, sino por las condiciones que se manifiestan) de congregarse en una comunidad política, en un estado civil. Cabe resaltar que el estado civil es diferente a la unión de hombres en una sociedad por fuera del estado civil: en el estado civil, dice Hobbes (1742), gobierna la ley; en la unión de hombres por fuera de este, gobierna la dominación despótica y la maldad, aun cuando existan hombres reunidos para la consecución de

³⁵ “Aunque las ventajas de esta vida se acrecientan con el trabajo de los demás, sin embargo, eso puede realizarse con el dominio sobre los otros más que con el apoyo de ellos”. Traducción hecha por el autor de este texto.

determinados fines. La unión de los hombres se hace nada más con el fin de estar acompañados en el complejo estado que existe por fuera de la sociedad civil, pero aún no se da lugar a pacto alguno ni sometimiento a una ley que dé lugar al cumplimiento de determinadas acciones. Por esta razón, unión de hombres y sociedad civil son distintas. Hobbes (1742), en la anotación (a) con respecto a la aptitud de los hombres hacia la sociedad, dice: “*Societates autem civiles non sunt meri congressus, sed Foedera, quibus faciendis fides et pacta necessaria sunt*” (p. 10).³⁶ Este es el primer indicio que ofrece Hobbes en *De Cive* en relación con el pacto que hacen los hombres para congregarse en una sociedad civil. No obstante, hay individuos que se niegan a acceder a un estado civil y son aquellos que, como ya se ha mencionado, se encuentran en la unión de hombres por fuera de una sociedad regida por la ley. Estos individuos desconocen los beneficios que trae vivir dentro de una sociedad civil. Asimismo, no quieren estar regidos por ninguna otra ley salvo la ley natural, la cual se explicará más adelante. Puede haber dos causas de que esto suceda: dichos individuos pueden ser niños que no conocen la necesidad que surge en un estado no civil, o pueden ser ignorantes que obvian cualquier asunto en torno a la ley y prefieren vivir en la barbarie de un estado sin garantías de vida más que la propia fuerza [*vis*] (Hobbes, 1742). Esto puede ser remediado a través de la instrucción [*disciplina*] o de la constante experimentación de sucesos nefastos en el eterno conflicto de los hombres incivilizados. Por lo anterior, ¿cuál es el motivo de que exista una pugna entre los hombres que se encuentran por fuera del estado civil?

Uno de los planteamientos más importantes de Thomas Hobbes en torno a la comprensión de la naturaleza humana y de la constitución de la sociedad es el estado de

³⁶ “No obstante, las sociedades civiles no son simples encuentros, sino alianzas, para las cuales se constituyen necesariamente pactos y confianza”. Traducción hecha por el autor de este texto.

naturaleza [*status naturae*]. El estado de naturaleza da nacimiento a las mayores expresiones de la vileza humana según Hobbes. Allí, los hombres desean sobrevivir y nada más que sobrevivir, pues esa es la característica innata de todo hombre (Hobbes, 1742). La falta de ley en el estado de naturaleza hace que los hombres puedan llegar a cometer cualquier tipo de actos en función de su fin último. Asimismo, los hombres tienen la capacidad de someter a otros hombres en función de placeres o fines distintos al de la naturaleza humana. No solo eso sucede, sino que los hombres se encuentran en un eterno conflicto contra ellos mismos, se encuentran para determinar, por medio de la guerra, quiénes son los aptos para sobrevivir y quedarse con las cosas que la naturaleza ofrece. Del mismo modo, se constituyen los conflictos por la supervivencia, puesto que un pueblo que amenaza a otro necesita defenderse por la inclinación natural de todos los hombres. A partir de eso, pues, el filósofo inglés (Hobbes 1742) plantea que el hombre es malvado por disposición natural al no contemplar otra cosa más que el conflicto para obtener las cosas. Dicho conflicto es una condición del hombre en el estado de naturaleza, por lo que todo el tiempo debe estar precavido y robustecerse para la contienda que tarde o temprano deberá lidiar con otros.

Immoto igitur quod ieci fundamento, ostendo primo, conditionem hominum extra societatem civilem (quam conditionem appellare liceat statum naturae) aliam non esse quam bellum omnium contra omnes; atque in eo bello ius esse omnibus in omnia. Deinde

homines omnes ex eo statu misero et odioso, necessitate naturae suae, simul atque miseriam illam intellexerint, exire velle (Hobbes, 1742, p. xxx).^{37 38}

Bellum omnium contra omnes: característica indubitable que para Hobbes (1742)

constituye las bases de la naturaleza humana y creadora de las necesidades que dan lugar a la ciudadanía. En esa guerra se tiene derecho a todos los actos que puedan caber en la mente de los hombres. No hay una autoridad que regule las decisiones de los hombres, sus instrumentos para sobrevivir ni tampoco se les controla cuando ganan la contienda. Los perdedores están sometidos a los designios de la voluntad del vencedor. Se tiene el derecho a hacer cualquier cosa con los hombres que tiene a su disposición, puesto que, como ya se ha dicho, *bellum omnium contra omnes* no tiene límites en su manifestación. La guerra eterna que tienen los hombres es característica que se desprende de la esencia del hombre por querer preservar su propia vida. De acuerdo con Hobbes (1742), los hombres luchan por el simple hecho de querer preservar su propia vida, aparte de luchar por cosas de menor importancia como la gloria u otros deseos poco fundamentales. No obstante, el asesinato, el robo, el despojo, la dominación y los artificios para vencer son las cosas comunes que se presentan en el estado de naturaleza. “sequitur, omnia habere & facere in statu naturae omnibus licere” (Hobbes, 1742, p. 19).³⁹ Esto implica que el único derecho existente en el estado de naturaleza es el derecho a sobrevivir junto con la

³⁷ “Por consiguiente, con el fundamento inamovible que establecí, muestro en primer lugar que la condición de los hombres fuera de la sociedad civil (condición que es preciso llamar estado de naturaleza) no es otra cosa que la guerra de todos contra todos, y que en esta guerra existe el derecho de todos a todas las cosas. Después de eso, todos los hombres se darán cuenta de aquella desgracia al mismo tiempo que, por necesidad de su naturaleza, querrán salir de este mísero y desagradable estado”. Traducción hecha por el autor de este texto.

³⁸ Anotación gramatical: *immoto* (. . .) *fundamento* es un ablativo instrumental. *ostendo* es el verbo principal y *conditionem hominum* cumple con la función sintáctica de sujeto de la oración completiva de acusativo con infinitivo. *quam* (. . .) *omnes* es el término de la comparación de *aliam non esse*, por esa razón está en acusativo.

³⁹ “se sigue que, para todos los hombres, está permitido hacer y tener todas las cosas en el estado de naturaleza”. Traducción hecha por el autor de este texto.

obtención de todas las cosas que estén a su disposición. Sin ley y orden el hombre se siente acorralado, siente que debe forjarse en las facultades bélicas con tal de sentirse seguro y así defenderse de los perjuicios que afecten su propia vida. El derecho a todas las cosas hace que los hombres tengan mutuo miedo de que otros se apoderen de forma despótica de sus cosas. Las cosas están a disposición de los hombres que puedan conseguirlas si ningún problema más que la oposición de los otros individuos. En términos generales, Hobbes (1742) afirma que el estado de naturaleza es una experiencia nefasta y casi interminable al que está sometido todo hombre que no esté bajo el presidio de la sociedad civil.

El hombre en el estado de naturaleza se siente solo, amenazado de cualquier animal u hombre, puesto que el dominio de otros seres da lugar a la preservación de la paz y, por lo tanto, de la vida. La procura del bien de uno mismo se da por medio del conflicto contra individuos que quieren el propio sometimiento: tal es la única vía para salvaguardar la vida en el estado de naturaleza. Hobbes (1742) plantea que la guerra de todos contra todos no tiene fin. Una victoria no significa la finalización de la guerra, sino la pausa breve de un conflicto. “*BELLUM enim quid est, praeter tempus illud in quo voluntas certandi per vim verbi factisve satis declaratur? Tempus reliquum Pax vocatur*” (Hobbes, 1742, p. 23).⁴⁰ En el marco del estado de naturaleza, la paz se convierte en espacio propicio para el mejoramiento de las condiciones del conflicto, es decir, prepararse para la siguiente contienda con otros hombres individuales o pueblos. Ante la carencia de una autoridad que ejerza su poder con la ley, el estado de naturaleza es lugar de múltiples amos con ansias de dominación de los más débiles. “*Potest autem victor victum, vel*

⁴⁰ “Pero, ¿qué es la guerra si no el tiempo aquel en el que la voluntad de luchar a través de la violencia se declara suficientemente con palabras y con hechos? El tiempo que resta es llamado paz”. Traducción hecha por el autor de este texto.

fortior debiliorem (ut sanus & robustus infirmum, vel maturus infantem) ad praestandam cautionem futurae obedientiae, ni velit potius mori, *iure cogere*” (Hobbes, 1742, p. 25).⁴¹ Todo esto está permitido en el estado de naturaleza, ya que el derecho a todas las cosas no se erradica a no ser que se constituya un estado civil. Es justo y lógico que el vencedor haga lo que quiera con aquel siervo, pues, al haber entrado en pugna, las condiciones del conflicto en el estado de naturaleza siempre favorecerán a los más fuertes, a los más bélicos y a los más astutos en relación con los artificios para la dominación. También es lógico que todo hombre en condición de vencido desee jurarle obediencia al amo debido a la condición innata del hombre: la preservación de su propia vida. Por consiguiente, el dominado siempre preferirá ser siervo antes que ser asesinado a causa de su orgullo o gloria (al menos ese es el punto de vista de Hobbes).

Los hombres en el estado de naturaleza se sienten acorralados al ver la cantidad de perjuicios que pueden llegar a sufrir. Sin duda, los hombres preferirían llegar a un acuerdo con otros hombres para salvaguardarse, pero este no es un carácter natural, sino accidental de la condición natural de los hombres. Por lo demás, al hombre no le queda opción alguna más que intentar dominar a los que pueden ser objeto de su dominación. Asimismo, de acuerdo con Hobbes (1742), el hombre se orienta a utilizar todos los medios posibles para hacer que su derecho a dominar se mantenga, en caso de que ya tenga a su disposición seres u objetos dominados. Cabe aclarar, nuevamente, que los que tienen mayor fuerza e inteligencia en el aspecto bélico son quienes están más propensos a reinar en el estado de la naturaleza, aun cuando la posibilidad de matar a otros sea igual para todos. “Ex quo intelligitur etiam, tanquam

⁴¹ “Pero el vencedor puede obligar con razón al vencedor (al igual que alguien fuerte y sano puede hacerlo con un enfermo, un anciano o un niño) a garantizarle cuidado y futura obediencia, si no, más bien que el dominado desee estar muerto”. Traducción hecha por el autor de este texto.

corollarium, in statu hominum naturali, *potentiam certam et irresistibilem, ius conferre regendi, imperandique in eos, qui resistere non possunt*” (Hobbes, 1742, p. 26).⁴² A esto se somete el hombre en el estado de naturaleza: domina o es dominado; mata o es asesinado; se une para luchar en conjunto o lucha individualmente contra conjuntos de hombres. Es por eso que el miedo, el derecho a todas las cosas, la guerra de todos contra todos [*bellum omnium contra omnes*], la constante paranoia y la vileza son las características por excelencia del género humano en el estado de naturaleza, las cuales se explican en este mismo acápite. Y si se le añade, como Hobbes (1742) lo planteó, la inclinación innata del hombre por preservar la propia vida, entonces hay una conjunción casi perfecta entre lo innato y las características del hombre.

En el estado de naturaleza, los hombres tienen deseos comunes, pero estos son objeto de lucha entre ellos. Hobbes (1742) plantea que esta es una de las causas por la que la matanza y la sevicia del hombre no tienen fin en el estado de naturaleza, aparte de la preservación de la propia vida y el miedo mutuo. Incluso si hay una reunión de hombres, la mayoría de ellos apuntarán al mismo fin, a saber, la gloria o la propiedad. Sea cual sea el caso, los hombres en el estado de naturaleza desean las mismas cosas, pero, al haber carencia de ley (más allá de la natural), no se puede controlar ni repartir de forma equitativa dicho objeto al que se apunta. “Frequentissima autem causa, quare homines se mutuo laedere cupiunt, ex eo nascitur, quod multi simul eandem rem appetant, qua tamen saepissime neque frui communiter, nec eam dividere possunt; unde sequitur, fortiori dandam esse: quis autem fortior fit, pugna iudicandum est” (Hobbes, 1742, pp. 15-16).⁴³ En ese sentido, los hombres, en consonancia con lo que dice Maquiavelo, no se

⁴² “A partir de lo cual también se puede entender que, a manera de corolario, en el estado natural de los hombres, el *poder seguro e indisoluble tiene el derecho de reinar y dominar sobre quienes no pueden oponer resistencia*”. Traducción hecha por el autor de este texto.

⁴³ “Pero el motivo más frecuente por el que los hombres quieren hacerse daño unos a otros surge a partir de esto: muchos hombres de manera simultánea desean la misma cosa, a la cual, sin embargo, no gozan ni pueden dividirla en

inclinan por compartir las cosas ni mucho menos optar por el bienestar de los otros. Al hombre lo mueve la envidia, sea en el estado de naturaleza completamente solo, sea en la unión con otros hombres. En este último caso, el hombre mantendrá su vínculo con los otros en pro de obtener cosas para sí mismo.

Ahora bien, es preciso abordar el motivo que da lugar a la congregación de los hombres en un estado civil luego de haberse explicado el estado de naturaleza según Hobbes (1742). El hombre se ve en la necesidad de luchar a muerte por las cosas que necesita conseguir en el marco de su estado natural. Esto quiere decir que todos los hombres, antes de ingresar de forma legítima al estado civil, están en un constante estado de paranoia. Todos los hombres tienen miedo de ser dominados o asesinados por otro hombre. Tienen miedo de sucumbir ante la espada de un individuo que no está unido a este en la consecución de los propios fines. De esta manera, el hombre debe adaptarse a dichas condiciones del estado de naturaleza y forjar un carácter nervudo para sobrevivir a la hostilidad de las bestias y de los demás hombres. Su miedo constante lo lleva a cometer cualquier acción en pro de salvaguardar su propia vida, siendo buena en el marco del estado de naturaleza. La comprensión del miedo del filósofo inglés dista de lo que algunos de sus críticos pensaban al decir que el miedo era estar asustado y nada más. Al suceder esto, Hobbes se ve en la necesidad de explicar su concepción acerca del miedo, tal como lo hizo con la diferencia entre la unión de los hombres y la sociedad o estado civil. Haciendo referencia al sustantivo miedo [*metus*], Hobbes (1742) afirma: “*Ego ea voce futuri mali prospectum quemlibet comprehendo. Neque solam fugam, sed etiam diffidere, suspicari, cavere, ne metuant providere,*

general. De eso se sigue que se deba dar al más fuerte; pero, ¿quién es el más fuerte? Se ha de decidir con la guerra”. Traducción hecha por el autor de este texto.

metuentium esse iudico” (pp. 11-12).⁴⁴ El estado de naturaleza hace que el hombre se sienta en constante inseguridad, se sienta abandonado ante la mirada acechante de los lobos, pues el hombre no es nada más que un lobo para los del su mismo género. Esto lo confirma Hobbes en el marco de la guerra civil de su patria y de una mirada retrospectiva de la historia de las sociedades y el hombre. Haciendo referencia a lo que dice Catón el Viejo y Poncio Telesino, Hobbes (1742) afirma que “*Profecto utrumque vere dictum est, homo homini Deus, et homo homini lupus*” (p. v).⁴⁵ El hombre, debido a su inclinación hacia la preservación de su propia vida y la maldad, se convierte en animal rapaz para su misma especie. El hombre es un lobo para el hombre en el estado de naturaleza y, en una menor medida, dentro de la sociedad civil. En la sociedad civil el hombre se congrega bajo una serie de leyes que ha de cumplir en beneficio de su seguridad y su propiedad. No obstante, en el estado de naturaleza, el hombre manifiesta su sevicia en aras de la dominación de los otros, en aras de mantenerse él mismo con vida y someter a otros hombres a que trabajen incansablemente para la consecución de sus otros deseos: gloria, honor, placeres y mayor propiedad. Esto es porque, una vez más, el hombre en el estado de naturaleza tiene derecho a todas las cosas.

Pero, ¿cómo es posible que el hombre sea un lobo y, al mismo tiempo, sea un Dios para el hombre? Pues bien, Hobbes (1742) lo sustenta en unas simples palabras, a saber, “*Illud, si concives inter se; Hoc, si civitates comparemus*” (p. v).^{46 47} Cabe resaltar que estas palabras

⁴⁴ “Yo entiendo por esta palabra estar anticipado a un mal futuro. Yo considero que no solo la fuga, sino también desconfiar, tener sospechas, estar alerta y prever las cosas que causan temor, es propio de quienes tienen miedo”. Traducción hecha por el autor de este texto.

⁴⁵ “En efecto, los dos tienen razón cuando han dicho que *el hombre es un Dios para el hombre y el hombre es un lobo para el hombre*”. Traducción hecha por el autor de este texto.

⁴⁶ “Aquel, si son ciudadanos entre sí; este, si comparamos ciudadanías”. Traducción hecha por el autor de este texto.

⁴⁷ Anotación gramatical: *Illud* está en nominativo singular neutro de *ille, illa illud* como pronombre demostrativo de tercera persona, cuyo antecedente es *Deus* al estar más lejano en la primera referencia. *Hoc* está en nominativo singular

explican la cita anterior acerca del *homo homini Deus* y el *homo homini lupus*. Por un lado, dice que el hombre es un Dios para el hombre en el marco de una ciudadanía, es decir, los hombres congregados en una comunidad civil se comportan de tal manera que se les asemeja a las bondades de Dios. De acuerdo con Hobbes (1742), los hombres que están reunidos a causa del miedo dentro de la sociedad civil se comportan bastante bien unos con otros, puesto que hay leyes que someten sus acciones. Por otro lado, dice que el hombre es un lobo para el hombre en términos de ciudadanía. Esto quiere decir que los hombres están seguros, supuestamente, en relación con sus iguales en una sociedad civil, pero eso no los hace que estén exentos de la dominación de un extranjero, de otro pueblo u otra ciudadanía. Por eso, *Illud* hace referencia a lo divino que tiene la naturaleza humana y *Hoc* hace referencia a las otras congregaciones de hombres según una ley establecida, lo cual constituye una pugna inevitable en contra de otras ciudadanía. Por lo tanto, el hombre no dejará estar en pugna nunca. El hombre deberá luchar por la preservación de su propia vida en el estado de naturaleza, en donde la paranoia es constante y solamente los más fuertes son quienes sobreviven. El hombre deberá luchar por la preservación de su propia vida en el estado civil toda vez que otra ciudadanía amenace la integridad de su comunidad política, aunque, para Hobbes (1742), en el estado civil hay más oportunidades de sobrevivir y la seguridad se mantiene constantemente gracias a la congregación de las fuerzas humanas.

El miedo también se produce debido a la igualdad que tienen todos los hombres por naturaleza. La igualdad [*aequalitas*] a la que se refiere Hobbes está sometida al estado de naturaleza y la característica innata de la maldad. Los hombres no son iguales en términos de

neutro de *hic*, *haec*, *hoc* como pronombre demostrativo de primera persona, cuyo antecedente es *lupus* al estar más cerca dentro de la referencia.

hacer las mismas cosas o juzgar de forma imparcial a todos. La igualdad a la que se refiere el autor inglés no es otra cosa que la capacidad que tienen todos, naturalmente, de dar muerte o hacer daño. Por consiguiente, se reafirma la tesis de Hobbes acerca de la maldad innata del hombre. “*Aequales sunt, qui aequalia contra se invicem possunt. At qui maxima possunt, nimirum occidere, aequalia possunt. Sunt igitur omnes homines natura inter se aequales*” (Hobbes, 1742, p. 13).⁴⁸ Todos los hombres, pues, poseen la facultad de la fuerza [*vis*] y, por lo tanto, pueden disponer de esta para dominar a otros hombres. Asimismo, puede parecer que Hobbes obviara el hecho de que existen hombres más robustos y fuertes que otros en el estado de naturaleza. No obstante, Hobbes no se refiere a que todos los hombres tienen la misma fuerza que otros, puesto que no es así. Hobbes se refiere a que todos los hombres, por naturaleza, poseen la capacidad de matar a otros, ya sea por medio de la fuerza o por medio de la inteligencia, realizando artificios para hacer sucumbir al oponente. De ahí proviene el incesante terror que los hombres tienen unos con otros. Les aterra la idea de que los otros miembros del género humano tengan la posibilidad de quitarles la vida, junto con el derecho a todas las cosas dentro del estado de naturaleza. El miedo se constituye por esa igualdad de tener derecho a todas las cosas y por tener la posibilidad de dar muerte, por lo que el estado de naturaleza no es apto para ninguno que no tenga la capacidad de luchar en pro de su preservación. La igualdad en el estado de naturaleza se convierte en objeto del miedo, lo cual se configura luego de que el hombre se congrega en una comunidad. Sin embargo, en el mero estado de naturaleza, la igualdad del hombre motiva a la unión para luchar contra enemigos comunes. “*Causa metus*

⁴⁸ “Son iguales quienes tienen el mismo poder contra otros de forma recíproca. Quienes tienen un poder más grande, ciertamente el de matar, tienen también el mismo poder. Por lo tanto, todos los hombres son iguales entre sí por naturaleza”. Traducción hecha por el autor de este texto.

mutui consistit, partim in natural hominum aequalitate, partim in mutua laedendi voluntate. Ex quo fit, ut neque ab aliis exspectare, neque nobismet ipsis securitatem praestare valeamus”

(Hobbes, 1742, pp. 12-13).⁴⁹ Bajo este principio se sabe que, para el autor, la inclinación del hombre por cometer actos nefastos en contra de otros es innata, y de ahí se despliega la igualdad de dar muerte, conseguir el mayor provecho posible de otros y no querer la unión con otros hombres en caso de no ser necesario. Todo esto, vale repetir, en función de la preservación de la propia vida.

De acuerdo con Hobbes (1742), la seguridad está en constante ausencia por fuera del estado civil, cuestión que motiva a los hombres dispersos y temerosos a unirse para no morir en las garras de las fieras o en las manos de otros hombres. El miedo va en aumento cada vez que el hombre acumula experiencia en la guerra de todos contra todos, lo cual lo lleva a considerar la congregación con otros hombres bajo las defensas de la espada y la ley. La primera en relación con la invasión extranjera y la segunda en relación con los conciudadanos. “Statuendum igitur est, originem magnarum & diuturnarum societatum non a mutua hominum benevolentia, sed a mutuo metu exstitisse” (Hobbes, 1742, p. 9).⁵⁰ Así, los hombres no están juntos por la voluntad innata de sentirse acompañados y por ser hombres que son sociales en sí. Los atributos de Aristóteles en términos de la política no tienen cabida dentro de las cosas que él, junto con otros pensadores de su tiempo, obvió, a saber, la vileza, la maldad, la hipocresía y el deseo de las cosas en beneficio suyo según Hobbes (1742). Todas las sociedades civiles, pues, tienen como base la congregación de individuos que sienten miedo de ser asesinados en el estado de naturaleza. Es un

⁴⁹ “La causa del miedo mutuo consiste, una parte, en la igualdad natural de los hombres, otra parte, en la voluntad mutua de hacer daño. Por lo cual se deduce que nosotros no podemos esperar seguridad de los demás ni garantizarla nosotros mismos”. Traducción hecha por el autor de este texto.

⁵⁰ “Por consiguiente, se debe establecer que el origen de las sociedades grandes y duraderas no surge de la mutua benevolencia de los hombres, sino por el miedo mutuo”. Traducción hecha por el autor de este texto.

accidente morir dentro del estado civil. Igualmente es repudiable y condenable el asesinato de algún hombre dentro de la congregación que los hombres han establecido con pactos, a menos que dicho asesinato ocurra por beneficio de la mayoría de las personas que hacen parte de la ciudadanía. La base de la sociedad es el miedo mutuo, el miedo al otro. Los actos que cometen los hombres por miedo o por la necesidad de preservar su propia vida están cobijados según la justa razón [*recta ratio*], concepto que se explicará más adelante junto con la conformación del derecho.

Las acciones de los hombres por simple manifestación de su naturaleza, es decir, las pasiones del alma que incitan a la acción a algunos, no son en sí mismas malas, sino solo algunos actos de dicha naturaleza según los deberes que se tienen dentro de la ciudadanía (Hobbes, 1742). Esto quiere decir, a su vez, que el hombre es malo en cuanto su relación con el deber, mas no en relación con otros seres en el estado de naturaleza, puesto que allí el único derecho y deber que existe es la preservación de la propia vida. Los hombres son malos por naturaleza justamente por el hecho de que se inclinan por la envidia y la preservación de sí mismos, pero dicha atribución ha de hacerse al interior de la ciudadanía, mas no en el estado de naturaleza. En el estado de naturaleza, nada que evite la muerte para sí mismo es malo. Únicamente los atributos de los seres humanos en la sociedad son capaces de determinar que algunas acciones de los hombres dentro del estado natural son malas, pero no son malas en sí mismas. Según Hobbes (1742), el género humano en el estado natural no tiene la potestad de afirmar que algo sea bueno o malo por fuera de la preservación de sí mismo, es decir, el hombre dirá que una acción es buena toda vez que se incline a la vida de este; es mala toda vez que se inclina a otros estándares o fines que están más allá de la vida. Una acción es mala en el estado de naturaleza si no se inclina por la preservación de la vida del hombre, por lo que morir por honor o por cumplir con

las demandas de la virtud es un absurdo que viola el derecho natural de la preservación. “he still thinks that we always have a duty (. . .) to follow the laws of nature, which are (. . .) based on the rationale of **self-preservation**; that is, it is absolutely impossible that a rational human being denies the value of **life**” (Lemetti, 2012, p. 112).⁵¹ Acciones como el asesinato de otros hombres o el despojo de sus tierras no son más que medios para la preservación, por lo tanto, en los marcos del estado natural, dichas acciones son buenas. No obstante, son malas de acuerdo con la óptica de los hombres que tienen el presidio de la comunidad civil, de la ciudadanía. Esto tiene una razón de ser: los hombres dentro del estado civil se adhieren a una serie de leyes y pactos que limitan sus acciones y determinan su juicio. En ese sentido, los hombres que están por fuera del estado civil son bestias rapaces, son seres que no están sometidos bajo ninguna ley más que la ley natural de la propia preservación. Esto último se considera, nuevamente, en el marco de la ciudadanía. Por consiguiente, el hombre es malo por naturaleza para todos aquellos que están congregados en el pacto social, y todas las acciones que vulneren los derechos que han de tener los seres humanos para con otros son malas. El asesinato, el engaño, el despojo, la sevicia y todos los instrumentos en el estado de naturaleza para la preservación pasan a ser actos malvados a partir del ingreso de los hombres al estado civil, ya que allí (en el estado de naturaleza) no existen jueces o ley alguna que examinen las condiciones de semejantes actos. Las mismas acciones en el estado de naturaleza son buenas porque se dirigen a la preservación de la propia vida y al ejercicio del sometimiento del otro. “Ius Naturale est Libertas, quam habet unusquisque potentia sua ad Naturae suae conservationem suo arbitrio utendi, & (per consequens) illa omnia

⁵¹ “él piensa todavía que nosotros siempre tenemos el deber [. . .] de seguir las leyes de la naturaleza, las cuales [. . .] están basadas en la razón de **la preservación de sí mismo**, es decir, es absolutamente imposible que el ser humano racional niegue el valor de **la vida**”. Traducción hecha por el autor de este texto.

quae eo videbuntur tendere, faciendi” (Hobbes, 1668, p. 66).⁵² Y luego Hobbes (1668) añade su concepto de libertad: “Per Libertatem intelligo (id quod ea vox propie significat) externorum impedimentorum absentiam” (p. 66).⁵³

Así como los animales carecen de razón y, por lo tanto, no son conscientes de sus actos o inclinaciones, los niños no tienen control sobre sus actos ni su fuerza, por lo que cualquier perjuicio que suceda a causa de esto no es repudiable según el filtro de la moral (Hobbes, 1742). La educación del hombre hace que este sea consciente de sus acciones, además de brindarle una serie de conocimientos acerca de las cosas que debe hacer y que tiene permitido dentro de la comunidad civil. Por consiguiente, los niños o los enfermos mentales, según Hobbes (1742), viven en un constante estado de naturaleza que no les permite discernir acerca de ninguna cosa acerca de sus actos y su propia naturaleza los incita a cometer cualquier cosa en pro de satisfacer sus necesidades o deseos. Así que atribuirles el adjetivo malo no es una acción propia de la razón, ya que desconoce las condiciones de dichos seres al carecer de raciocinio. No obstante, Hobbes (1742) plantea que los hombres pueden ser llevados a juicio toda vez que hagan daño a alguien con su fuerza y sean conscientes de lo que hacen. Son malos cuando ejecutan una acción dentro de una sociedad que ha establecido leyes en el pacto, pero en sí no existe esa maldad dentro del estado de naturaleza, únicamente en el estado civil. Para el filósofo inglés vivir en el estado de naturaleza es, pues, vivir con la ausencia de la razón en donde todas las cosas pueden ser obtenidas por cualquier hombre que tenga el ímpetu para hacerlo. Vivir en el estado de naturaleza es encontrarse en la necesidad de vivir sin ley ni orden, esperando la muerte violenta

⁵² “El derecho natural es la libertad que cada uno tiene de hacer uso de su poder para la conservación de su naturaleza según su propio juicio y libertad de hacer todas aquellas cosas a las que considere inclinarse como consecuencia”. Traducción hecha por el autor de este libro.

⁵³ “Entiendo por libertad la ausencia de impedimentos externos (aquello es lo que esa palabra significa propiamente)”. Traducción hecha por el autor de este texto.

por parte de otro más fuerte. Todo esto estaría por fuera de los estándares morales a no ser que algún hombre en el estado civil lo juzgue, pero para los individuos del estado de naturaleza nada de lo que hacen está errado al no poseer, como niños o fieras, el suficiente intelecto como para pensar e intentar salir de este nefasto estado. Es posible que estas características no hayan sido atribuidas al vulgo durante los levantamientos en Inglaterra de 1642 y, según Hobbes, el vulgo sabe lo que hace, pero inclinados hacia las demandas de los deseos y los inútiles estándares de la virtud. Por consiguiente, los ciudadanos que incurren en actos semejantes a los que hacen los hombres en el estado de naturaleza no son nada más que delincuentes que merecen ser juzgados por el gobernador soberano. Constituido el pacto entre hombres, constituido el juicio moral y penal.

Ahora bien, conviene mencionar qué repercusiones al nivel del derecho tienen las características humanas y la fuga del estado de naturaleza. De acuerdo con Hobbes (1742), *bellum omnium contra omnes*⁵⁴ da lugar a que los hombres se congreguen bajo un pacto, el cual tiene como base el derecho y el sometimiento a una serie de reglas para mantenerse en la sociedad civil. La vileza del hombre llega a la sociedad civil y se reprime gracias al pacto que hace con otros hombres en aras de la preservación de su propia vida. Así como en el estado civil existen derechos a los que los miembros pueden acceder y gozar, el estado de naturaleza posee un derecho adicional al de poseer todas las cosas. Hobbes (1742) afirma que en el estado de naturaleza existe el derecho de cometer cualquier acción en pro de salvaguardar su propia vida sin ser juzgado por dicho acto, es decir, se actúa de acuerdo con el derecho natural sin recibir algún juicio. No se puede constituir un juicio acerca de lo bueno y lo malo a no ser que el

⁵⁴ La guerra de todos contra todos.

individuo esté dentro de un estado civil, pero, de acuerdo con el filósofo inglés, el derecho natural no debería ser juzgado crudamente debido a la carencia de leyes humanas en el estado de naturaleza. “*Nam iniustitia erga homines saponit Leges Humanas, quales in statu naturali nullae sunt*” (Hobbes, 1742, p. 20).⁵⁵ Esto implica que toda acción que se ejecute en beneficio de la preservación de sí mismo está bien según el derecho natural, por lo que los espectadores, dentro del presidio de la sociedad civil, deben admitir que semejante acción no está en contra de la justa razón [*recta ratio*]. “*Neque enim Iuris nomine aliud significatur quam libertas, quam quisque habet facultatibus naturalibus secundum rectam rationem utendi. Itaque Iuris naturalis fundamentum primum est, ut quisque vitam et membra sua, quantum potest, tueatur*” (Hobbes, 1742, p. 17).⁵⁶ La justa razón no es otra cosa que la validez de una decisión en relación con una ley o un principio. Esto quiere decir que la justa razón absuelve a los individuos que están en el estado de naturaleza al momento de realizar acciones que se considerarían nefastas y repudiables en la sociedad civil. No se está actuando en contra de la justa razón toda vez que el hombre usa los instrumentos que están a su disposición en pro de salvaguardar su propia vida, aun cuando lo haga por miedo a otro o por simple sospecha (en el caso de un asesinato). La vileza del hombre, pues, no es otra cosa que la manifestación propia de los actos que debe realizar para salvarse a sí mismo. Ahí podría existir una atribución negativa al acto, siempre y cuando se haga en el marco de la sociedad civil. En cambio, el derecho natural dicta que cualquier acción es correcta si se ejecuta de manera moderada para preservar la propia vida del hombre. En cambio, si un hombre

⁵⁵ “Pues la injusticia para con los hombres supone leyes humanas, las cuales no existen en el estado de naturaleza”. Traducción hecha por el autor de este texto.

⁵⁶ “Porque la palabra derecho no significa otra cosa que libertad, a la cual cualquiera tiene de usar las facultades naturales de conformidad con la justa razón. Así pues, el primer fundamento del derecho natural es *que todo hombre protege su vida y sus partes del cuerpo tanto como sea posible*”. Traducción hecha por el autor de este texto.

comete un acto que no sea necesario para la preservación de su propia vida, está cometiendo un acto contrario a la justa razón del derecho natural en el estado de naturaleza (Hobbes, 1742).

En concordancia con dichos planteamientos, es posible pensar que hay actos repudiables dentro del estado de naturaleza y que, en un principio, no se han percatado los individuos que hacen parte de la sociedad civil. Es fácil suponer que no debe haber una atribución negativa dentro de un estado que carece de ley y orden; sin embargo, el caso del hombre que realiza acciones nefastas en el estado de naturaleza, las cuales no van en consonancia con la preservación de la propia vida, es uno de esos. Si bien la mayoría de los actos que se cometen en el marco de la vileza natural del hombre están exentos de toda atribución moral, Hobbes (1742) plantea que un hombre que opte por matar, someter o robar en ese estado sin la necesidad de hacerlo para preservar su propia vida es algo propio de un hombre impertinente. Es decir que hay una atribución negativa con respecto a dicha acción en el estado de naturaleza, aunque de forma manifiesta no sea una atribución moral. Si una acción considerada un crimen en el estado civil se realizara en el estado de naturaleza sin la necesidad de hacerlo para salvaguardar la vida, entonces está cometiendo una acción que no se contempla dentro del derecho natural. Sería más bien una acción que busca otras cosas por fuera de la ley natural, a saber, gloria, poder o propiedades, asuntos más inclinados hacia los fines establecidos por Maquiavelo. Un hombre impertinente para Hobbes es un hombre pertinente para Maquiavelo en ese sentido.

Por eso necesita tener un ánimo dispuesto a moverse según le exigen los vientos y las variaciones de la fortuna, y, como ya dije anteriormente, a no alejarse del bien, si puede, pero a saber entrar en el mal si se ve obligado (Maquiavelo, 2010, p. 121).

Por todo lo demás, para el pensador inglés (Hobbes, 1742) es completamente legítimo dentro del estado de naturaleza optar por cualquier acción que lo salvede. Los medios que el

individuo puede emplear no se someten de manera alguna a los dictámenes de los jueces en el estado civil, ya sea moral o jurídicamente. “Ex quo etiam intelligitur, in statu naturae Mensuram *iuris* esse Utilitatem” (Hobbes, 1742, p. 19).⁵⁷ Puesto que los hombres son malvados por naturaleza y su única orientación innata es la preservación de la propia vida, la recta razón en el estado de naturaleza es eliminar el objeto del miedo o amenaza, a saber, un hombre, un animal o un pueblo entero en caso de la unión de hombres por fuera del estado civil. “Quoniam autem *ius* ad finem frustra habet cui *ius* ad media necessaria denegatur, consequens est, cum unusquisque se conservando *ius* habeat, ut unusquisque *ius* etiam habeat *utendi omnibus mediis, et agendi omnem actionem, sine qua conservare se non potest*” (Hobbes, 1742, p. 17).⁵⁸ En este asunto, converge fielmente con los planteamientos de Maquiavelo en torno a la utilización de los medios para llegar a determinado fin sin el peso de una atribución moral negativa. Cabe resaltar que Hobbes es mesurado en la aplicación de dichos medios dentro de su teoría política, pues deben cumplir con la recta razón y con la inclinación innata de todo el género humano: la preservación de la propia vida.

El derecho natural del hombre se configura en el marco de la sociedad civil. Otrora, los hombres se disponían para acceder a lo que el derecho natural les permitía: todas las cosas. Además, como ya se ha afirmado, los hombres no tienen ninguna ley que controle sus acciones, mucho menos tienen jueces que les dicten el camino que deben llevar. La ley natural se ve opacada luego de que los hombres se congregan en una comunidad política con reglas, derechos

⁵⁷ “De lo cual también se entiende que la medida del *derecho* es la utilidad en el estado de naturaleza”. Traducción hecha por el autor de este texto.

⁵⁸ “Ahora bien, el *derecho* hacia un fin es vano si es negado el *derecho* a los medios necesarios para dicho fin; es consecuente que, como cualquier persona tiene el *derecho* de conservarse a sí misma, todo hombre también tiene el derecho *de usar todos los medios y de hacer cualquier acción sin la cual no podría conservarse a sí mismo*”. Traducción hecha por el autor de este texto.

y deberes distintos a los que existen en el estado de naturaleza. El miedo y el derecho a vivir bajo cualquier circunstancia se modifican para darle orden a los impulsos natural de los hombres, es decir, la preservación, la maldad y la envidia. Cuando un hombre se congrega con otros hombres en pro de tener una vida segura, renuncia al derecho que le dicta la naturaleza y debe oponerse, en un principio, a ella de acuerdo con las demandas del pacto. Dicho pacto coarta la libertad natural del hombre, puesto que “Natura dedit unicuique *ius in omnia*. (Hoc est, in statu mere naturali, sive antequam homines ullis pactis sese invicem obstrinxissent, unicuique licebat facere quaecunque & in quoscunque licebat, & possidere, uti, frui omnibus quae volebat & poterat) (Hobbes, 1742, p. 18-19).⁵⁹ En ese sentido, no basta con comprender la sociedad civil como la creación de los hombres por la necesidad de huir de su estado natural, sino que debe también entenderse por sociedad civil como la limitación de las acciones del hombre, la limitación del derecho a todas las cosas que poseía en la constante paranoia y pugna del estado de naturaleza.

Ahora bien, los innumerables conflictos de los hombres en su estado natural provocan (a manera de accidente) la necesidad de hacer pactos más allá de la simple reunión con otros hombres. Esto último quiere decir que el Estado civil, tal como se conocía en el tiempo de Hobbes, está constituido sobre las bases de la sevicia, el miedo y el carácter innato de salvaguardar la vida. No obstante, el Estado civil se caracteriza por la supresión parcial de los derechos que el hombre tenía en el estado de naturaleza, esto es, se renuncia al derecho de poseer todas las cosas y, asimismo, se somete a los acuerdos que estos mismos hagan. Por esta razón, la unión arbitraria de hombres en el estado de naturaleza y la constitución de pactos entre estos son

⁵⁹ “La naturaleza le ha dado a cada quien *el derecho a todas las cosas*. (Esto es, en el estado meramente natural o antes de que los hombres se hubieran afiliado conjuntamente con unos pactos, cada uno de los hombres tenía permitido hacer cualquier cosa a cualquier persona, tener el dominio y disfrutar de todas las cosas que quisiera y pudiera tener). Traducción hecha por el autor de este texto.

cosas distintas. En la primera relación, el hombre no tiene las garantías de supervivencia ni mucho menos renuncia a los deseos a obtener todas las cosas; en caso de que lo hiciera, tendría que compartir sus posesiones con los demás hombres a no ser que este termine dominándolos como acto de vil traición (sería algo a lo que tiene derecho en el estado de naturaleza). En la segunda relación, el hombre se somete a los designios del pacto que constituye con otros, ya que el derecho que todos los hombres tienen en el estado de naturaleza no trae ningún beneficio más que la propia gloria y la supervivencia de los hombres más poderosos. En esta segunda relación, los hombres deben suprimir *ius omnibus in omnia*.⁶⁰ Los derechos que se coartan en la ciudadanía, según Hobbes (1742), deben ser útiles para el mismo fin que tienen los hombres por naturaleza. Puesto que los hombres se congregan para obtener seguridad y abandonar el miedo constante del estado de naturaleza, el deseo o la inclinación innata del género humano en la ciudadanía es la misma que la del estado anterior, salvo la modificación del derecho natural por el derecho civil.

Legum autem Naturalium a fundamentali illa derivatarum una est, *Ius omnium in omnia retinendum non esse, sed iura quaedam transferenda, vel relinquenda esse*. Nam si retineret unusquisque suum *ius in omnia*, necesse est sequi ut iure alii invaderent, alii defenderent; (quisque enim & corpus suum, & ea quae corpori tuendo necessaria sunt, necessitate conatur defendere). *Bellum ergo sequeretur* (Hobbes, 1742, pp. 33-34).⁶¹

⁶⁰ El derecho de todos a todas las cosas.

⁶¹ “Ahora bien, una de las derivadas de las leyes naturales por aquella ley fundamental es: el derecho de todos a todas las cosas no debe ser retenido, sino que se debe transferir o abandonar algunos derechos. Porque si cada uno de los hombres retuviera su derecho a todas las cosas, se seguiría necesariamente que, por derecho, unos estuvieran invadiendo y otros defendiéndose (porque cada uno se dispone a defender por necesidad natural tanto su cuerpo como esas cosas que son necesarias proteger para el mismo cuerpo). Por consiguiente, se seguiría la guerra”. Traducción hecha por el autor de este texto.

Se afirmó con anterioridad que los hombres, en el marco de la sociedad civil, renuncian de manera parcial a sus inclinaciones innatas. Esto quiere decir que los hombres tienen la posibilidad de actuar en consonancia con dichos deseos cuando estos puedan y quieran, esto es, volver a un estado de naturaleza. Un hombre puede superponer sus propios deseos a los de los demás, es decir, un hombre tiene la posibilidad de regresar al estado de naturaleza toda vez que renuncie a su pacto en la sociedad civil y persiga los deseos de gloria, propiedad, dominación o defensa de la propia vida. El último deseo nombrado, el cual es la característica innata del hombre por naturaleza, no se puede prescindir ni siquiera en la ciudadanía; los otros deseos son, justamente, los que se reprimen al momento de aceptar el pacto. Los hombres han de renunciar a estos deseos si quieren hacer parte del acuerdo social en pro de salvaguardarse del hostil estado de naturaleza. No obstante, hay una característica del estado de naturaleza que persiste, según Hobbes (1742), en el estado civil: el miedo de ser asesinado o ser despojado de sus pertenencias. “*Qui dormitum eunt fores claudunt; qui iter facit, cum telo est, quia metuunt latrones*” (Hobbes, 1742, p. 12).⁶² Ni siquiera la sociedad civil logra extirpar la maldad innata del hombre de acuerdo con el autor inglés. Solamente es posible que el hombre controle su vileza y su miedo en el marco de la ciudadanía, pues hay una congregación con leyes por cumplir. No obstante, los conciudadanos, en la mayoría de los casos, son buenos entre sí al haber una ley que los gobierna, aunque hay individuos dentro de la mancomunidad que no son *Deus*, sino *lupus*. En el caso de los acontecimientos históricos en los que fue escrito *De Cive*, los conciudadanos se convirtieron en *lupus* y generaron un caos similar al estado naturaleza según las atribuciones negativas del

⁶² “*Quienes se va a dormir cierran con candado las puertas. Cuando van por un camino, llevan un arma porque tienen miedo de los ladrones*”. Traducción hecha por el autor de este texto.

autor (todo esto por haber despreciado el gobierno soberano). Así pues, el hombre no se encuentra completamente seguro de la sevicia del ser humano en el estado civil.

Pero, ¿acaso la sociedad no se ha constituido en aras de escapar de la hostilidad del estado de naturaleza y conseguir la anhelada seguridad que todo hombre con ideales modestos desea? En respuesta a lo anterior, la sociedad se ha constituido para salvaguardar más efectivamente la vida de sus ciudadanos en comparación con la unión arbitraria de los hombres, pero esto no quiere decir que los hombres estén exentos de la amenaza interna o externa. La amenaza interna hace referencia a las acciones nefastas que algunos conciudadanos hacen entre sí. La amenaza externa es, pues, el perjuicio que pueda producirse a causa de la invasión extranjera, tal como se ha citado en este texto las sabientes palabras de Hobbes: *homo homini lupus*. Así que, a primera vista, parecería que los argumentos de Hobbes se contradicen en este punto. Pero no es así. El hecho de que los hombres se congreguen en una sociedad civil no quiere decir que la vileza humana desaparezca. Tampoco quiere decir que los hombres no tengan la posibilidad de hacerse daño en la sociedad civil, pues hay leyes que les dictan qué hacer y cuáles serán los castigos en caso de que incumplan, mas no hay exención de que alguno cometa un crimen. De este modo, el hombre no abandona el temor: se congrega para estar más seguro, aunque la amenaza siempre va a prevalecer. “*Nam etsi pauciores essent mali quam boni, quoniam tamen bonos a malis internoscere non possumus, necessitas diffidendi, cavendi, anticipandi, subiugandi, quoquo modo se defendendi, incumbit perpetuo etiam bonis et modestis*” (Hobbes, 1742, p. xxviii).⁶³ ⁶⁴ Por consiguiente, el temor es una de las causas de la

⁶³ “En efecto, aunque los hombres fueran más malos que buenos, no podemos distinguir a los buenos de los malos. La necesidad de desconfiar, precaverse, anticiparse, subyugar, defenderse de quien se deba defender, le incumbe siempre a quienes son buenos y moderados”. Traducción hecha por el autor de este texto.

⁶⁴ Anotación gramatical: Los verbos *diffidendi*, *cavendi*, *anticipandi*, *subiugandi* y *defendendi* son gerundios en genitivo que acompañan al sustantivo *necessitas*, traduciendo todos estos verbos como infinitivos en español.

vileza del hombre y es uno de los instrumentos más efectivos para proteger la propia vida. Un hombre que tenga miedo constante, que sea desconfiado y que no deje a la intemperie sus propiedades o su seguridad es más propenso a sobrevivir, puesto que busca las formas necesarias de fugarse del peligro.

Por lo tanto, la sociedad civil se crea como un accidente del miedo constante que sienten los hombres en el estado de naturaleza y debido a su inclinación innata: la maldad. Ser susceptible de recibir y dar muerte constituye las bases de las sociedades regidas por la ley y el acuerdo de los hombres. “los hombres (. . .) al fundarse el Estado artificial, delegan el poder supremo a un hombre o a una asamblea por miedo recíproco, el miedo a una muerte violenta, y el miedo, compulsivo en sí mismo, es compatible con la libertad” (Strauss, 2006, págs. 102-103). El miedo a la sevicia del hombre ha constituido la congregación de estos, junto con los mitos que han creado en torno a la vida en comunidad. Mitos que fueron la consigna de los revolucionarios de 1642 y que dieron muerte a una gran cantidad de hombres, asunto que marcó indudablemente el carácter y el pensamiento del autor inglés. En yuxtaposición a eso, la sociedad civil, pues, no precisa de otra cosa más que la suspensión de algunos derechos, puesto que así lo exige el pacto. Inválido sería que, en un caso hipotético, los hombres siguieran haciendo las mismas acciones nefastas del estado de naturaleza en el estado civil. En ese sentido, todos los pactos o acuerdos que hacen los hombres para ingresar a la sociedad civil tienen validez, incluso poseyendo la misma característica que en el estado de naturaleza, a saber, el miedo.

Quamquam autem aliquando *pactum* eiusmodi invalidum censerí debeat, non tamen eo nomine invalidum erit, quod a metu processerit; propterea quod inde sequeretur, *pacta* ea, quibus in vitam civilem homines congregantur, &leges condunt, invalida esse: (procedit

enim a metu mutuae caedis, quod alter alterius regimini se submittat:) (Hobbes, 1742, p. 46).⁶⁵

⁶⁵ “De vez en cuando se debe considerar un pacto como inválido, pero no será inválido simplemente porque surgió por miedo, porque de esto se seguiría que los pactos por los que los hombres se congregan en la vida civil y constituyen leyes son inválidas (ya que la sumisión de alguien al gobierno de otro es por causa del miedo mutuo de darse muerte)”. Traducción hecha por el autor de este texto.

CAPÍTULO III: EL ÚLTIMO SIGLO DE LA HISTORIA DE COLOMBIA Y EL ESTADO DE NATURALEZA

Colombia: ¿estado civil o estado de naturaleza?

El común colombiano ha padecido múltiples hechos nefastos en los que se manifiesta una actitud renuente hacia sus coterráneos. Por esto, es necesario hacer una relación entre el desarrollo conceptual de Thomas Hobbes y algunas eventualidades de la historia de Colombia para identificar las verdades por correspondencia acerca de la vileza humana y la necesidad de la *res publica* para protegerse del *lupus*. Cabe aclarar que, en el caso de Colombia y de su ciudadanía, dicha actitud de desconfianza y de atribución negativa en relación con los otros no se da únicamente entre ciudadano y conciudadano, esto es, subordinado y subordinado, sino que también se plantean sospechas con respecto a la *res publica*. Dicho de otra forma: en Colombia, al parecer, imperan *homo homini lupus* y *res publica homini lupus* de manera yuxtapuesta. Así que, en primer lugar, es necesario mostrar algunos hechos insignes y nefastos en los últimos setenta (70) años en Colombia y hacer la debida relación con los atributos a la naturaleza humana y el estado de naturaleza de Thomas Hobbes.

A finales de la mitad del siglo XX en Colombia, hubo períodos de constante violencia que no se mencionarán en esta monografía, pero hacen parte de la lista obscura de los conflictos del territorio nacional. No obstante, vale la pena mencionar el origen del período denominado *La Violencia*, cuyos antecedentes se remontan a la constante pugna entre liberales y conservadores. Desde 1939, luego de la presidencia del liberal Henrique Olaya Herrera, se había incentivado la lucha violenta entre los dos partidos, azuzada por Laureano Gómez y Aquilino Villegas (Melo, 2019). El conflicto entre los militantes de ambos partidos era recurrente en el país, sobre todo en las zonas rurales. Incluso había pueblos o municipios en los que regía un solo partido político,

cada uno esperando a tener el poder para combatir a su contrario. Así, se puede entender que, en un mismo territorio gobernado supuestamente por leyes, el *lupus* estaba al acecho; dichos enemigos no eran extranjeros o seres sin capacidad racional, sino sus mismos coterráneos con ideales distintos. Así que, como es de costumbre en este país, se disponían a resolver sus diferencias a sangre y fuego, aunque en una medida no exagerada.

Desde finales de 1947 se presentaron choques armados, sobre todo en zonas rurales, en los que murieron liberales: era evidente que en varias regiones los jefes conservadores locales, a veces con la complicidad de las autoridades, promovían el ataque a los liberales, para amedrentarlos y afirmar su dominio (Melo, 2019, p. 213).

Miembros de la clase alta y numerosos políticos de ambos partidos incentivaban, desde su pedestal, el conflicto entre ciudadanos, entre hombres que debían estar seguros dentro de un territorio compartido. De acuerdo con Jorge Orlando Melo (2019), el partido conservador logró mayor militancia en el país, puesto que se aliaban con miembros de la fuerza y administración pública, nublando las posibilidades del poder político de los liberales. Aunque apareció un hombre elocuente y contestatario, un hombre que fue capaz de inestabilizar el poder del partido conservador y que había denunciado la persecución al partido liberal: Jorge Eliécer Gaitán. Este hombre, según Durán-Cousin (2020), movilizaba a la población de talante liberal para una reforma social, en donde el poder de los conservadores sería disminuido al considerar que el Estado no debía ser monopolizado por un partido político que mantuviera estáticas las jerarquías sociales. Laureano Gómez, político y azuzador de los conservadores, fue uno de los primeros en oponerse a los ideales del liberal Gaitán, puesto que desestabilizaría el ejercicio del poder del Estado, la iglesia y de su mismo partido. Sin embargo, hubo un acontecimiento el 9 de abril de 1948 que intensificó el período de *La Violencia*: el asesinato de Gaitán en su oficina en el centro

de Bogotá. Este hecho llevó a que los simpatizantes de Gaitán y demás grupos liberales salieran a protestar en contra del asesinato de su caudillo. Numerosos edificios destruidos, tiendas saqueadas, vehículos incinerados y muertos dejaron aquella sedición. El presidente de la época, Ospina Pérez, no pudo contener con la policía ni el ejército el levantamiento colectivo que dejó al menos dos mil muertos en la ciudad de Bogotá (Melo, 2019). En ese sentido, el *lupus* en relación con el Estado y los conservadores se alzó con cuchillos, palos y armas de fuego para rechazar el deceso del caudillo liberal. No hubo distinción alguna entre estado de naturaleza y estado civil entre el 8 y 10 de abril de 1948 en Bogotá: únicamente hombres enfurecidos en contra de un Estado que promovía el asesinato de liberales bajo la retórica de Laureano Gómez, acusado de ser uno de los que incitó la muerte de Gaitán. Un escenario como este se asemeja al levantamiento de los súbditos en 1642 en Inglaterra, escenario despreciado y deslegitimado por los miembros de la aristocracia y los realistas en oposición a los parlamentarios. Dicha semejanza tiene una razón de ser: al igual que para Hobbes el caos y la carnicería de la guerra civil inglesa eran características del estado de naturaleza, Bogotá tuvo un escenario similar, en donde la ley del pacto social es inerte ante los deseos y la furia de los hombres, cuya vileza los lleva a enfrentarse entre sí. *Bellum omnium contra omnes* en el territorio colombiano, suceso que ya había sucedido en otros momentos de alto comportamiento bélico entre ciudadanos.

la continuidad de fenómenos violentos que se desatarían en la segunda mitad del siglo XX puso en evidencia tanto la tendencia de la sociedad colombiana a la violencia, como el hecho de que la violencia [. . .] tiende a reconvertirse en el tiempo (Durán-Cousin, 2020, p. 393).

De esta forma, la lucha de todos contra todos se ha manifestado recurrentemente en la historia del país en el siglo XX, tanto así que pensar en un estado regido por la ley es algo

absurdo por los hechos que se llegan a cometer. Tal como se planteó anteriormente citando a Hobbes, el estado de naturaleza se caracteriza por darle a todos los hombres el derecho de poseer y hacer lo que estos desean, lo que es una cualidad que se ha evidenciado no solo en el Bogotazo, sino en acontecimientos de orden histórico antes y después de este acontecimiento. Este es el primero de la lista de los hechos célebres en donde se ha manifiesta una semejanza al estado de naturaleza, lugar de la manifestación incontrolada de la vileza y sevicia del ser humano.

El *populus* en Colombia no tuvo la paz que caracteriza al estado civil, sino que, al contrario, el período de *la violencia* se mantuvo hasta 1961 de acuerdo con Durán-Cousin (2020). El *lupus* de los liberales seguía atacándolos indiscriminadamente. Como es natural al hombre, los liberales no eran inermes, sino que también se enfrentaban a muerte contra los conservadores, enemigos aliados del Estado. Esta guerra propia del estado de naturaleza en un supuesto estado civil tenía mayores repercusiones en las zonas rurales (Melo, 2019). Asesinatos, despojo de propiedad privada y limpieza de cualquier tinte ajeno al del partido de cada pueblo eran acciones que los ciudadanos en Colombia ejecutaban en los años de *la violencia*. Al igual que el estado de naturaleza, la ley del estado no tenía ningún efecto, ya que había un tipo de confabulación entre administradores públicos de cada región y los partidos políticos. “Algunos pueblos liberales fueron quemados, a veces con el apoyo o la tolerancia de los gobernantes regionales, a pesar de que la mitad de los departamentos tenían gobernador liberal” (Melo, 2019, pp. 215-216). Así, pueblo y pueblo personificaban a un *lupus*, se convertían en figuras y enemigos, conciudadanos entre sí matándose unos a otros como hombres en el estado de naturaleza, pero bajo el estandarte del partido liberal o conservador. La violencia acaecida en este período llevó a que grupos de hombres, como en el estado de naturaleza, se unieran para resistir los ataques de los enemigos comunes, el conservatismo y el Estado. Jorge Orlando Melo

(2019) plantea que en los Llanos y en Antioquia aproximadamente en 1949 se consolidaron las primeras guerrillas, pequeños grupos de hombres que se unían para luchar por su supervivencia y por el aclamado cambio social que precisaba el *populus* colombiano. El miedo constante que los hombres tienen en el estado de naturaleza lo tuvieron aquellos hombres en los años cincuenta, constituyendo grupos para salvaguardarse del *lupus* más peligroso: los conciudadanos. Es paradójico pensar, de acuerdo con Hobbes (1742), que las características del estado de naturaleza estuvieran presentes sin mucha distinción en un estado aparentemente civil, pero estos acontecimientos son fiel prueba de la vileza de los hombres consigo mismos. Estos sucesos llevaron a que los liberales tuvieran mayor resentimiento contra los conservadores y los llevó a tomar una actitud resabiada en relación con los demás. El *lupus* conviviendo con el *lupus*, separados únicamente por la afiliación política. Con respecto a la unión de hombres para salvaguardar su propia vida en Colombia, Durán-Cousin dice:

Al haberse degenerado la lucha en una colisión de años, los sangrientos excesos de los conservadores que estaban en el poder y que manejaban a la policía y el ejército llevaron a la organización de guerrillas liberales y comunistas de autodefensa, las cuales, junto a la aparición de grupos de bandoleros, dieron a la lucha otro cariz en la década de los cincuenta (Durán-Cousin, 2020, p. 395).

Otro de los factores que llevó a la degradación de la guerra entre conservadores y liberales fue la elección de Laureano Gómez como presidente de la república en 1949. Al igual que los años anteriores, Laureano siguió azuzando a los conservadores para contrarrestar una idea que, para ellos, era degradante y hacía que el Estado perdiera legitimidad y poder. Los ataques en contra de los partidarios liberales eran cada vez mayores (Melo, 2019), al igual que la desconfianza entre estos: cualquiera del partido contrario podía darle muerte. Es de suponer que

la creencia en torno a la vileza natural del hombre, al igual que en el presente tiempo, era un imperativo de la vida en sociedad en Colombia. Un país envuelto en la guerra bipartidista, la negación a la participación política por parte de los liberales, la constitución de pequeñas guerrillas en determinadas zonas del país y un presidente que incentivaba la contienda entre conservadores y liberales daría lugar a semejante afirmación, la cual había sido mencionada por Hobbes. *Homo homini lupus*, una guerra incesante entre hombres y que no tenía fin en el territorio Colombia aun cuando los hombres estuvieran bajo el presidio de un supuesto estado civil, un estado garante entre seres que buscan refugio. Pero esto último no era posible en el marco de la presidencia de Laureano Gómez. El presidente conservador no prestaba mayor auxilio al cese de la hecatombe en el territorio colombiano, puesto que él era uno de los que la motivaba. Durante su presidencia, afirma Durán-Cousin (2020), la degradación del conflicto bipartidista fue inminente. Ciudadanos dándose muerte unos a otros sin control alguno de las autoridades, despojo de propiedades, bandas de partidarios conservadores o liberales asesinando a familias enteras, etcétera: todo esto en un Estado que, supuestamente, estaba constituido para salvaguardar a los hombres por medio de la ley. Hacerle cacería a un coterráneo con afiliación política distinta era el imperativo de quienes pretendían limpiar la basura roja o azul del territorio colombiano. La degradación de dicha contienda era de tal manera que se les sometía a torturas o formas de asesinato poco usuales en una guerra.

Usos y formas de «matar, rematar y contramatar» que tenían cierto nexo de continuidad con las formas de crueldad asesina dadas en las últimas guerras del siglo XIX. Los asesinos, dispersos, anónimos, y casi fantasmales, de hecho no se contentaban con solo matar a sus víctimas, sino que, en presencia de sus deudos, en un terrible ritual, las

decapitaban y abrían las entrañas, cambiando el orden morfológico de sus cuerpos (Durán-Cousin, 2020, p. 406).

Ahora bien, el *populus* colombiano se relacionó de forma directa con estos acontecimientos bélicos y nefastos. Ya se ha dicho que la educación popular entendida en esta monografía tiene como fundamento la relación de los individuos con las acciones y los deseos de sus semejantes. ¿Qué se supone que un hombre relacionado con un *proximum* tan violento interiorice y luego constituya su jerarquía axiológica? Los individuos, en un estado similar al de naturaleza, se sienten en la necesidad de hallar las condiciones necesarias para vivir, además, si les concierne, tomar venganza por el sufrimiento que el *lupus* (sus mismos conciudadanos) les hicieron vivir. Así pues, la violencia se convierte en característica sustancial de los individuos al experimentar el conflicto de forma directa en su *proximum*, el *locus* de acciones nefastas de hombres unos con otros. El período de *La Violencia* forjó un carácter de negación ante vías dialógicas de solución de conflictos: los ciudadanos se inclinaron a sentir temor de sus coterráneos, haciendo que el temor por la invasión extranjera quede en segundo plano.

En realidad habrá continuidades entre la crueldad de las masacres colectivas de La Violencia y la barbarie de los paramilitares, la guerrilla, los carteles del narcotráfico y las bandas criminales, inscritos en una misma cultura violenta, en una misma mentalidad insana (Durán-Cousin, 2020, p. 444).

De ahí que sea fundamental la comprensión de la educación popular, pues la institución educativa no puede eliminar la condición del hombre a sus experiencias nefastas y deseos inclinados al perjuicio de otro hombre, solamente la educación popular puede hacerlo. El *populus* colombiano, pues, hubo de adaptarse a ese estilo de vida lleno de conflictos, hecatombes, miedo e irregularidad en el ejercicio del poder.

¿Acaso estos actos de vileza y sevicia no son los mismos que, de acuerdo con Hobbes (1742), suceden en el estado de naturaleza? Valdría la pena preguntarse acerca de la legitimidad del estado civil colombiano desde su fundación, teniendo en cuenta estos acontecimientos de orden histórico. La guerra de todos contra todos, pues, fue una manifestación clara durante el período de la guerra bipartidista. Los asesinatos y la ausencia de ley que controlara y castigara los actos nefastos de los hombres no fueron constantes durante este período. Por lo tanto, el estado de naturaleza imperó y el estado civil se ausentó. Colombia, en este período, fue lugar de innumerables asesinatos, artificios para el beneficio personal y convenios en contra de enemigos comunes, tal como Hobbes ha caracterizado al estado de naturaleza. Sin lugar a dudas, la naturaleza humana descrita por el autor inglés se expresó durante este período: vileza, sevicia, miedo, dominación, muerte, inclinación por salvaguardar la propia vida, hipocresía, estado de alerta, paranoia, necesidad de una congregación, etc. Acontecimientos similares le suceden a este período o, en el caso de la dictadura militar, tendría lugar en el mismo período de *La Violencia* (1947-1961).

Otro caso que da cuenta de la sevicia del hombre en contra de sí mismo (*homo homini lupus*) sucedió durante el período presidencial (dictadura militar) de Gustavo Rojas Pinilla. En 1953, Rojas Pinilla es elegido como presidente de Colombia por medio de un golpe de Estado. Promovía en su discurso el fin de la violencia bipartidista en Colombia, así como la paz en territorios urbanos y rurales. No obstante, su dictadura militar conllevó actos nefastos en contra de los subordinados que debía proteger: la censura de diarios, la persistencia de la guerra en contra de guerrilleros y el asesinato de estudiantes. La censura al *Diario Gráfico*, *El Tiempo* y *El Espectador*, según Jorge Orlando Melo (2019), fueron algunos de los actos más negativos del dictador colombiano. Su autoritarismo reprimió la publicación de diarios de opinión,

manifestando su oposición al libre repliegue de ideas entre los lectores. Asimismo, el conflicto entre el Estado y las pequeñas guerrillas en los Llanos se intensificó, pues el dictador pretendía combatir la sedición de los guerrilleros y comunistas a toda costa. Es decir, mantuvo el conflicto entre hombres de una misma ciudadanía, pero que, al parecer, vivían en un estado de naturaleza debido a la incompetencia gubernamental del Estado colombiano. No obstante, hubo un acontecimiento, defendido luego por él, que mostró la inclinación del Estado hacia la violencia en contra de miembros de su misma comunidad. El asesinato de doce (12) estudiantes en una protesta de 1954 a manos del ejército creó repudio hacia la administración de la fuerza pública en el período presidencial de Gustavo Rojas Pinilla, pues, ¿cómo es posible que el hombre encargado del Estado, el *summum imperium*, justificara el asesinato de esos estudiantes como ejercicio de defensa legítima por parte del ejército?, ¿no se supone que el Estado se rige bajo una ley que salvaguarda a todo ciudadano de la vileza exterior e interior? En relación con el asesinato de los estudiantes, Jorge Melo (2019) dice:

En junio de 1954, en una manifestación, murió un estudiante de la Universidad Nacional. Al día siguiente, en el centro de Bogotá, otros doce fueron asesinados cuando el ejército disparó contra ellos: según Rojas, alguien había disparado antes contra los militares” (p. 223).

Este último ejemplo, junto con otros que han sucedido anteriormente, los cuales no serán mencionados, permite afirmar lo siguiente: el Estado se convierte en *lupus* de los mismos ciudadanos que promete proteger. Esta es una sospecha iniciada desde tiempos pretéritos en Colombia e incluso desde la fundación misma del estado civil. Hobbes estaría en total desacuerdo que el ejercicio de que el gobernador soberano dé muerte de forma arbitraria a un subordinado, tal como sucedió en el nefasto evento de los estudiantes. Este tipo de actos, junto

con el ridículo autoritarismo, fue forjando parcialmente la poca valoración al Estado civil y sus gobernantes. Al igual que Laureano Gómez, se justificó la hecatombe de seres que debían proteger según el pacto social que tiene todo hombre nacido en una sociedad civil.

Ahora bien, en los años siguientes, se mantuvieron los ataques del Estado contra las pequeñas guerrillas (Melo, 2019). *Bellum omnium contra omnes* se minimizó para darle paso a la lucha entre la unión de unos hombres contestatarios contra las fuerzas del Estado. Es decir, ciudadanos congregados para combatir al Estado que debía brindarles seguridad: ¿podría considerarse eso un estado civil legítimo de acuerdo con el planteamiento de Thomas Hobbes? De no ser así, o esos hombres congregados no serían ciudadanos, o el Estado colombiano no sería legítimo, sino una congregación masificada de hombres en el estado de naturaleza con apariencia de una sociedad civil. De acuerdo con Melo (2019), el Estado colombiano en 1964 pensó en someter a los guerrilleros reunidos en Marquetalia para eliminar al *lupus* que amenazaba a los que, supuestamente, defendían a los ciudadanos. Sin embargo, dicho sometimiento fue un acto fallido y conllevó a la dispersión de los guerrilleros a zonas periféricas de Marquetalia, teniendo un crecimiento considerable de militantes. Esta serie de ataques en contra de las pequeñas guerrillas entre 1961 y 1966 dieron lugar a la creación del ELN (Ejército de Liberación Nacional) en 1964 y, luego, a la formalización de la guerrilla de las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia), grupos que afirmaban luchar en contra de la represión del pueblo por parte del Estado colombiano. “En mayo de 1966 se constituyeron formalmente, como guerrilla asociada al Partido Comunista, las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, FARC, que buscaban, además de defender a los campesinos, la toma del poder mediante las armas” (Melo, 2019, pp. 234-235). El *lupus* de los guerrilleros y de muchos ciudadanos en las zonas rurales era el Estado; el *lupus* del Estado y de muchos

ciudadanos en las zonas urbanas o municipios en donde imperaba el conservatismo eran los guerrilleros. A partir de este sentimiento mutuo de odio entre conciudadanos en la educación popular, se siguió forjando el carácter violento del *populus* colombiano, orientado a despreciar a muerte a aquellos que, para cada individuo, afectaban la consecución de la paz en el territorio.

Ambas guerrillas encontraron refugio en la selva colombiana, puesto que era mala idea quedarse en municipios con una modesta población en donde sería fácil para el Estado encontrarlos y combatirlos. El ejército no podría hacer incursiones satisfactorias en territorios de difícil acceso, por lo que el uso de la naturaleza como presidio fue de suma importancia para la supervivencia y el crecimiento de ambas guerrillas. Asimismo, ejecutaban sus acciones mercantiles en el marco de este territorio. “Fuera de esto, actuaban en zonas con condiciones geográficas y sociales que les ofrecían protección: montañosas o selváticas, sin vías de comunicación para vehículos motorizados, con caminos desconocidos, en los que el ejército era poco eficaz” (Melo, 2019, p. 247). La selva y las zonas montañosas fueron sus mejores aliados para luchar, así como el *populus* colombiano, pues estas se ocultaban entre los habitantes de las zonas rurales, instrumento que sería nefasto años más tarde con las masacres perpetradas por paramilitares. Pero antes de eso, las FARC y el ELN tenían que ser combatidas en estos territorios de difícil acceso, por lo que los encargados de la seguridad en Colombia debían enfrentarse allí. El bosque [*sylva*], la selva o las zonas de difícil acceso han sido lugar de refugio para el *lupus*. Haciendo referencia a las palabras de Catón el Viejo [*Marcus Cato Censor*] a propósito de Poncio Telesino [*Pontius Telesinus*] durante la Batalla de la Puerta Collina, Hobbes (1742) dice que “*Is praelio ad Portam Collinam contra Syllam circumvolans ordines exercitus sui; vociferatusque, eruendam delendamque ipsam Romam, adiciebat, nunquam defuturos Raptores Italicae libertatis Lupos, nisi Sylva, in quam refugere solerent, esset excisa*” (Hobbes,

1742, p. v).⁶⁶ De esta forma, el Estado tenía dos opciones: arrasar con la selva que les daba refugio a los guerrilleros o tener una lucha intermitente con pocos resultados satisfactorios. La segunda opción ha persistido durante la lucha entre lobos contestatarios y lobos con apariencia de legalistas. Estos grupos armados al margen de la ley también recurrieron a la extorsión y al narcotráfico para sustentarse y conseguir la indumentaria necesaria para mantener el conflicto contra su *lupus*: el Estado.

La degradación del conflicto en los años seguidos a 1966 fue en aumento, pero no tuvo la misma magnitud en términos de mortandad que el período de *La Violencia*. De acuerdo con Melo (2019), se intensificaron las extorsiones y el ataque a miembros del ejército y la policía en territorios como el Caguán en Caquetá, los Llanos Orientales, Vichada y Meta. De manera yuxtapuesta, los operativos de la fuerza pública en Colombia no se quedaban atrás en el conflicto, intentando combatirlos a toda costa. “El fortalecimiento simultáneo de los grupos enfrentados llevó a un aumento dramático de la violencia entre 1983 y 1991, cuando murieron 180 000 colombianos, y entre 1998 y 2002, cuando murieron 130 000” (Melo, 2019, p. 246). Esta cifra de muertos a causa del conflicto colombiano demostraría, por una verdad por correspondencia, la inclinación malvada del ser humano para cometer actos nefastos en contra de sus iguales. Un estado civil, pues, tenía una alta cantidad de muertos y una guerra constante, características propias del estado de naturaleza. Una guerra y miedo constantes constituían la forma de ser de los ciudadanos colombianos en aquella época gracias al *proximum*, de tal forma que se constituyeron más grupos al margen de la ley para lograr mejorar el panorama del

⁶⁶ “Él, en la batalla de la Puerta Collina contra Sila, recorriendo las filas de su ejército, vociferaba y decía que era necesario destruir y aniquilar a la misma Roma, que nunca los lobos rapaces abandonarían la libertad itálica, a no ser que el bosque, en el cual suelen encontrar refugio, fuera arrasado”. Traducción hecha por el autor de este texto.

conflicto, o al menos esa era la razón de que estos se agruparan. En 1970 se creó el M-19 con el fin de combatir a la aristocracia política colombiana desde las zonas urbanas (Melo, 2019).

Aunque el país tuvo a otro *lupus* con repercusiones nefastas a nivel del conflicto, a saber, el auge del narcotráfico en la década de 1980.

Los antecedentes del narcotráfico en Colombia se remontan a la década de 1970 con la presencia y organización de bandas criminales para la producción y exportación de cocaína. Hombres como Carlos Lehder, Jorge Luis Ochoa, Rodríguez Gacha y Pablo Escobar Gaviria encabezaron la lista de personajes colombianos más buscados por este delito. En yuxtaposición al acto ilegal de la producción y expendio masificado de cocaína, se fortalecieron estos carteles, creando un conflicto por el dominio del narcotráfico en Colombia. Guerras entre pandillas y carteles dieron lugar a otro período oscuro en la historia de Colombia, un período caracterizado por la vileza y la sevicia del hombre ya no por la afiliación a un partido político, sino por querer la gloria y el poder que dejaba el tráfico de la droga. El estado de naturaleza nuevamente haciendo presencia en un supuesto estado civil. “Al comenzar a descender la violencia y quedar en claro el predominio colombiano, surgió una organización criminal sin cohesión, a la que se pasó a conocer como el cartel de Medellín” (Durán-Cousin, 2020, p. 545). Tal como se afirmó en el primer capítulo de esta monografía, estos hombres se convirtieron en referentes de muchos miembros del *populus* colombiano, puesto que poseían grandes fortunas y aparentaban un poder envidiable, un poder al que todo hombre quisiera llegar en un estado con ausencia de ley y en donde prima la vileza. Por desgracia, el *populus* colombiano debía no solo convivir con la violencia entre el Estado y los guerrilleros, sino también con los grupos que luchaban por el dominio del narcotráfico. Ciudadanos con ciudadanos dándose muerte. Unos con el ideal de mejorar las condiciones sociales por medio de la violencia, la extorsión y producción de droga en

el campo colombiano. Otros con el fin de evitar que el *lupus* tomara el poder del Estado y subyugara a sus habitantes con una política no conservadora. Otros con el ideal de querer el poder y la gloria a través de las ganancias que dejaba el narcotráfico a nivel intercontinental. Todos estos lo hacían con el fin de preservar su propia vida y algo más. Tuvieron un *lupus*, una amenaza y un enemigo con quien combatir, creyendo que tenían la razón en su forma de actuar. Un estado de naturaleza dentro de un estado civil: algo paradójico según los planteamientos del filósofo inglés. Por esta razón, no es raro encontrar que los principios de la naturaleza humana sobre la maldad están implícitos en el juicio del *populus* acerca del Estado, sus conciudadanos o los extranjeros.

Otro de los hechos que demuestran la idiosincrasia paranoica y del *populus* colombiano bélica (además de la hecatombe propia del estado de naturaleza) fue lo sucedido con los partidarios de la Unión Patriótica (UP). Este fue un partido político creado en 1985 por miembros del Partido Comunista colombiano y por miembros de las FARC con el fin de, según Jorge Melo (2019), tener participación política por fuera de la contienda convencional. La UP tuvo mayor influencia en territorios con presencia de guerrilleros y zonas donde se cultivaba la hoja de coca. No obstante, como es de costumbre en el estado de naturaleza, la vileza del hombre se manifestó en contra de la participación política de este grupo. “sus candidatos, organizadores y alcaldes fueron sistemáticamente asesinados en las zonas donde podían llegar a tener poder local y el ex candidato Jaime Pardo fue asesinado en 1987 por órdenes de Gonzalo Rodríguez Gacha, *El Mexicano*, un narcotraficante” (Melo, 2019, p. 263). Narcotraficantes y algunos miembros del Estado se encontraban en oposición a este grupo político, por lo que llama la atención que un narcotraficante tuviera un enemigo común con el Estado. Narcotraficantes y grupos de talante conservador se volcaban contra los guerrilleros y los grupos que tenían mayor

apoyo. Campesinos y familiares de los militantes, pues, eran considerados aliados de los guerrilleros, consolidando un discurso despectivo sobre estas personas. La persecución a los miembros de la Unión Patriótica da a entender lo siguiente: “quod ex eo apparere potest, quod nulla acrius gerantur bella quam inter eiusdem religionis sectas & eiusdem reipublicae factiones, ubi certamen est vel de doctrinis, vel prudentia politica” (Hobbes, 1742, p. 15).⁶⁷ El *lupus* de los guerrilleros les dio a entender que la vía de participación política no sería, por ahora, aceptada por muchos. La guerra se mantuvo vigente y el estado de naturaleza Colombia en muchos territorios de Colombia no cesó. Estos acontecimientos en contra de los miembros de la UP muestran que la idiosincrasia colombiana prefiere resolver los problemas por medio de la sempiterna guerra del estado de naturaleza, de una imitación de grupos de la *bellum omnium contra omnes*, en vez de cualquier otra forma. Las razones por las que esto sucede pueden ser la interiorización del conflicto en la jerarquía axiológica del *populus* o la inclinación malvada y ansia de venganza de muchas víctimas de la guerra en Colombia: una guerra entre ciudadanos y ciudadanos.

Además de las guerrillas, otros grupos se unieron con el fin de crear condiciones más difíciles al *lupus* del Gobierno. Los paramilitares, al ver que las acciones del Estado para controlar a las guerrillas eran inermes, consolidaron una organización para, según ellos, salvaguardar a los pobladores colombiano de las garras del *lupus* guerrillero. Así, como en el estado de naturaleza descrito por Hobbes, se une un grupo de hombres con la finalidad sobrevivir o combatir a un enemigo común, prescindiendo de cualquier ley, puesto que no existe un derecho

⁶⁷ “lo cual desde eso puede verse que ninguna guerra se hace más violenta que la que tienen sectas de la misma religión entre ellas y las facciones de un mismo Estado, donde la hostilidad sucede por las doctrinas o por el ejercicio de la política”. Traducción hecha por el autor de este texto.

distinto al derecho a todas las cosas por todos los medios en dicho estado. Si las guerrillas se crearon para combatir al *lupus* del *populus*, los paramilitares se unieron para combatir al *lupus* del *populus* y del Estado, es decir, lobos contra lobos dieron nacimiento a otro lobo. Jorge Orlando Melo (2019) dice lo siguiente en relación con las acciones de los paramilitares:

en 1997 crearon las Autodefensas Unidas de Colombia, agrupando una decena de organismos regionales, y se lanzaron a la destrucción armada de los frentes guerrilleros en sus zonas de influencia, otra vez con el apoyo de autoridades departamentales y municipales, de sectores del ejército y la policía (p. 274).

Más tarde se seguiría como consecuencia del miedo que un hombre oriundo de Antioquia y con intenciones de mantener la guerra llegase a presidente de la república. Álvaro Uribe Vélez fue elegido como presidente del territorio colombiano en el 2002. En plena contienda entre guerrilleros, ejército y paramilitares, el discurso de Álvaro Uribe como prometededor de establecer el orden y brindarles seguridad a las personas tuvo su efecto en las urnas. El *populus*, llevado por el miedo y cansado de los conflictos que no cesaban, decidió entregarle el gobernalle del país a Uribe. De acuerdo con Jorge Orlando Melo (2019), se convirtió en práctica frecuente de la guerrilla de las FARC perpetrar secuestros en las vías a departamentos o municipios en el país durante este período. Además, las bajas que estos cometían a los militares fueron creciendo mientras los paramilitares los expulsaban progresivamente de algunas zonas rurales, llevándolos a refugiarse casi por completo en la selva. Las extorsiones y las tomas guerrilleras eran persistentes en el territorio colombiano antes de la elección de Álvaro Uribe. El ataque de las FARC a la base militar de Las Delicias (1996), el ataque a El Billar en Caquetá (1998), el ataque a Puerto Lleras en el departamento del Meta (1998) y la toma de Mitú (1998) son unos de los más recordados actos de las FARC en Colombia antes del período presidencial de Álvaro Uribe.

Junto a estas tomas de la guerrilla, los paramilitares perpetraban asimismo masacres en algunas zonas del país bajo la excusa de exterminar a los simpatizantes de los guerrilleros (Melo, 2019). Múltiples lobos recorriendo las zonas de Colombia y haciendo que sus ciudadanos sintieran mayor temor de vivir en este país. Un *lupus* que estaba oculto en la selva, mientras otro *lupus* lo buscaba para reprimirlo asesinando a inocentes y, al mismo tiempo, el otro *lupus* los protegía bajo una supuesta ley, pero lejos de ser en términos estrictos un estado civil. Tres lobos afectando la vida del común colombiano, como en la guerra de todos contra todos del estado de naturaleza (*bellum omnium contra omnes*). Esto constituía el miedo del *populus*, depositando su confianza en una figura paternalista y rígida en contra del crimen del *lupus*, características que poseía Uribe.

La opinión pública, que había respaldado con firmeza las negociaciones del Caguán durante tres años, incluso cuando la actitud de las FARC parecía inexplicablemente prepotente, fue arrastrada por la esperanza de un ataque militar efectivo contra la guerrilla y eligió a Álvaro Uribe Vélez con 53 % de los votos, con el mandato simple de acabar con la inseguridad producida por la guerrilla y por sus enemigos paramilitares (Melo, 2019, p. 275).

Álvaro Uribe se empeñó por combatir a sangre y fuego a las guerrillas, especialmente a las FARC. El combate a la guerrilla durante el período de Álvaro Uribe tuvo como resultado dos cosas: la reducción de los homicidios y secuestros perpetrados por las FARC (Durán-Cousin, 2020) y la aparición de los falsos positivos. Con respecto a este primer punto, Uribe se decidió a aplicar la fuerza en contra de una guerrilla que deslegitimaba cada vez más sus acciones y que perdía credibilidad por parte de los ciudadanos en Colombia. Gran parte del *populus*, cansado de la violencia precedente y presente, respaldó el combate de los guerrilleros

en la selva. Dichas acciones, propias de un estado de naturaleza, permitieron mostrar que Uribe fue un hombre cerrado al diálogo para la paz. En contraposición a eso, decidió combatir al *lupus* al estilo de la naturaleza humana de Hobbes: con violencia. De esta forma, “un Uribe decidido echó a andar desde el primer momento su programa de gobierno, que habría de alterar parte de la faz de Colombia en pocos años y reducir, en primer lugar, precisamente la amenazante capacidad militar de las FARC” (Durán-Cousin, 2020, p. 669). El miedo a la invasión extranjera no fue un problema para Uribe, puesto que el lobo más peligroso para él eran conciudadanos que habitaban en la selva como bestias rapaces. Para muchos ciudadanos colombianos, la guerra dirigida por Álvaro Uribe brindó seguridad en carreteras y municipios en los que regían las guerrillas. Para otros, el período de Álvaro Uribe constituyó una guerra desenfrenada y desmedida. Incluso su apoyo a las Convivir en 1994 (grupos armados para la defensa agraria) y su política de Seguridad Democrática durante su mandato pregonaban su interés por mantener el conflicto y lograr el exterminio o control de esta guerrilla (Melo, 2019). Así pues, el programa de Seguridad Democrática no iba a conseguir sus fines por otros medios más que por la violencia y la hecatombe de coterráneos. “El propósito fundamental de esta política fue el de recuperar y asegurar la institucionalidad y el imperio de la ley, (. . .) y restituir la tranquilidad y la confianza de los colombianos” (Departamento Nacional de Planeación [DPN], 2007, p. 28). Estas palabras, las cuales aparecen en el Plan de Desarrollo del segundo período presidencial de Uribe, muestran a Colombia sumergida en un estado de naturaleza, pues se promete retornar al imperio de la ley y la ausencia de la ley significa estado de naturaleza. Es decir que la Seguridad Democrática prometía sacar a los hombres de una guerra de decenas de años para que pudieran estar bajo el amparo de un estado civil. Esto no fue así, ya que se mantuvo la guerra y no hubo nada más que un ligero aire de seguridad en algunas zonas del país durante su período presidencial. La guerra

siguió siendo hábito entre los colombianos, hasta tal punto que las víctimas de la violencia estatal no solo eran el *lupus* del Estado, sino los subordinados que debía proteger.

Como ya se afirmó con anterioridad, el período presidencial de Álvaro Uribe estuvo marcado por un incremento significativo de la violencia en las zonas rurales, ya sea por actos perpetrados por las guerrillas o paramilitares, ya sea por las nefastas acciones cometidas por la misma fuerza pública. Este último agente pierde su posición de defensor del *homo* para convertirse en *lupus*. Tal como las atribuciones de sus pasados, la *res publica* no es la organización que vela por el bienestar común, sino que es cuna de un *lupus* que constituye maquinaciones en contra de los seres que, legalmente, debería proteger. Lo anterior se sustenta en actos denominados los falsos positivos (entre otros) durante el periodo del presidente en cuestión. La pragmática política, apoyada en el miedo de la ciudadanía hacia sus coterráneos, mantiene el mismo eje discursivo, a saber, la necesidad de un Estado garante que responda a las solicitudes del *populus* de forma justa y que no se incline como el gobierno de sus predecesores, los cuales se encontraban en la avidez y la rapacidad. No obstante, el conflicto empieza a tener un matiz más oscuro y cada vez los actos nefastos del hombre hicieron que se constituyera una narrativa y una actitud paranoica dentro del territorio nacional. Los falsos positivos hacen parte de esta narrativa y nuevo accionar vil en contra de los ciudadanos:

Estas acciones de opresión transitan hacia la construcción de toda una política de terror.

Ante ello surgen nuevos interrogantes: ¿cómo comprender que, parte de la población empobrecida, excluida, humillada, acepte a sus verdugos como sus salvadores, quienes los han sometido a condiciones de pobreza, marginalidad y exclusión? (Rojas, 2020, p. 105).

¿Cómo es posible que el Estado creado para la protección de los ciudadanos los afecte directamente dándoles muerte con fines como la gloria y el dinero? Este escenario en la teoría política de Hobbes estaría inclinado al estado de naturaleza, puesto que se tiene en primer lugar la gloria y el deseo de la propiedad antes que la ley u otras formas de vida que ayuden a minimizar el miedo de sus habitantes. En el caso de Colombia, varios agentes del cuerpo militar del Estado se inclinaron de forma ávida hacia la realización de ejecuciones extrajudiciales en pro de elevar las cifras de “criminales abatidos”, a cambio de uno que otro beneficio en el marco de lo laboral. Bien lo afirma Jorge Melo (2019) cuando dice que en el primer período presidencial de Álvaro Uribe (2002-2006):

el uso de métodos ilegales resurgió y llegó esta vez a niveles insólitos, como los llamados falsos positivos, en los que los soldados vestían de guerrilleros no a víctimas de errores y accidentes, sino a personas comunes, asesinadas a sabiendas de que no tenían vínculos con la guerrilla, para inflar el número de bajas y ganar reconocimientos por los resultados (p. 276).

Ciudadanos que habían puesto, nuevamente, su confianza en la fuerza pública para que fueran protegidos de la infamia guerrillera y paramilitar se convirtieron en víctimas de la *res publica*, de la fuerza estatal. Depositada su confianza en un gobierno que se convirtió en *lupus*, el *populus* de las zonas rurales empezó a sentir la completa ausencia de la protección estatal, narrativa que se expandió ampliamente a lo largo y ancho del país. Esta serie de acontecimientos muestran que la *res publica*, la cual debería proteger a la población civil de los enemigos internos y externos, se convierte en otro agente nefasto para la vida del hombre: un *lupus* que se anexa junto con los guerrilleros, los paramilitares y los extranjeros. En este punto, el contrato social de Thomas Hobbes se ve manchado por la actividad reprochable de la *res publica*. El

impulso natural de todo hombre a desconfiar de los seres que estén por fuera del pacto social se amplía al mismo Estado, es decir, la fuerza pública y los políticos que dirigen los asuntos ciudadanos son un *lupus* que no busca, verdaderamente, la protección de la ciudadanía. “*Quare quaerendam esse pacem, quatenus habendae eius spes aliqua affulserit: ubi haberi ea non potest, quarenda esse belli auxilia, rectae rationis dictamen est; hoc est, lex naturae*” (Hobbes, 1742, p. 26).⁶⁸ Este es el caso de Álvaro Uribe en el apoyo de las Convivir y su política de Estado llamada Seguridad Democrática.

Actualidad en Colombia

Los últimos procesos que tienen que ver con la actitud bélica del *populus* colombiano se han manifestado de forma directa, especialmente bajo un partido político particular y con el mismo discurso de brindarle seguridad a un pueblo agónico y exhausto de la violencia. Por ejemplo, en el plebiscito que convocó el presidente Juan Manuel Santos en el 2016, hubo una fuerte reacción, sobre todo negativa, del *populus* colombiano en contra de las negociaciones de paz con las FARC (Melo, 2019). Es paradójico que la ciudadanía colombiana estuviera cansada del conflicto con la guerrilla, conflicto que ha dejado innumerables muertes, violaciones, despojo y agonía y se opusiera a los diálogos. Ese mismo año en el plebiscito el *populus* colombiano mostró su desacuerdo marcando en la votación “NO” para el inicio y desarrollo de los acuerdos de paz con las FARC. Pero, ¿qué sucedió en ese plebiscito?, ¿por qué optaron por evitar la vía de la violencia y elegir una forma pacífica de resolver los conflictos y llegar a un acuerdo entre los dos? Álvaro Uribe Vélez, ex presidente de Colombia por dos períodos (2002-2006 y 2006-2010),

⁶⁸ “Por lo que se ha de buscar la paz cuando existe alguna esperanza de tenerla; cuando esta no se puede tener, se debe buscarla con ayuda de la guerra: eso es un dictamen de la justa razón, esto es, la ley de la naturaleza”. Traducción hecha por el autor de este texto.

incitó a muchos coterráneos a darles la espalda a los acuerdos de paz con las FARC. El argumento de Álvaro Uribe era el siguiente: el país iba a ser entregado a la guerrilla comunista de las FARC como consecuencia de aquel acuerdo y sería un país gobernado por hombres violentos, sin ley ni instancias de verdadera democracia. En yuxtaposición a ese argumento del expresidente, afirmó que los diálogos de paz con las FARC eran los vestigios de un enemigo invisible y nefasto para los pueblos latinoamericanos llamado “castrochavismo”, culpable de la crisis en Venezuela (Melo,2016). No obstante, el presidente Santos inició los acuerdos con las FARC, omitiendo la inclinación de la mayoría de ciudadanos que votaron en aquel plebiscito.

La idiosincrasia colombiana, al parecer, no conoce vías de solución de conflictos que estén por fuera de la violencia. La historia de Colombia ha padecido de oscuros acontecimientos de violencia, muerte y ausencia de ley, por lo que es posible que el *populus* colombiano no piense en nada más que combatir la insurrección con fuego y espada. Eso es justamente una de las cosas que esta monografía ha intentado mostrar: la educación popular es la que constituye la forma de pensar y actuar del *populus*. Si una población está acostumbrada a la muerte, la paranoia y la solución de conflictos por medio de la violencia, entonces esta actuará y deseará las cosas según estas experiencias o las deseará según las cosas que ve en el *proximum*. Además, la poca apertura del colombiano promedio ha hecho que este no tenga una forma de proceder racional y crítica, sino más bien autoritaria, doctrinaria e ingenua, características que cualquier político malintencionado puede explotar en beneficio propio. El mejor mecanismo de filiación a ideales políticos se llevó a cabo por el instrumento del miedo y la falacia. Tratar e intimidar a los votantes con mentiras sobre las nefastas repercusiones de no votar por determinado candidato. Aunque lo curioso es que quieren vivir en paz, pero extender los actos violentos tanto como sea posible.

Ahora bien, las elecciones presidenciales del 2018 tuvieron un funcionamiento similar, bastante premeditado y utilizado en el plebiscito del 2016. Los dos candidatos que disputaron para la segunda vuelta de las elecciones fueron Iván Duque y Gustavo Petro, ambos con gran respaldo popular. Sin embargo, el primero obtuvo la victoria de las elecciones, pero de una forma bastante usual en Colombia de hacer política: el uso del miedo y demeritar al candidato contrario. El llamado “castrochavismo” apareció como instrumento de intimidación al *populus* colombiano, usando la desgracia del pueblo venezolano como una representación de lo que sucedería en caso de que, según Álvaro Uribe y el Centro Democrático, el otro candidato ganara las elecciones presidenciales. En este punto, se usa el miedo que causa una posible invasión extranjera, pero a nivel ideológico, es decir, la invasión tendría lugar no por el *lupus* de otra ciudadanía, sino por coterráneos adeptos al llamado “castrochavismo” o con ideales de izquierda. Eso se afirmaba repetidas veces tanto en las elecciones presidenciales como en las elecciones para el Senado o la Cámara de Representantes. Decía Álvaro Uribe Vélez (Centro Democrático Comunidad Oficial, 2018) que Colombia sería una segunda Venezuela en caso de que otros partidos políticos tuviesen una mayoría de votaciones, discurso que se mantuvo hasta que fue usado en las elecciones presidenciales del 2018. Derivado de ese discurso que tiene como principio el uso del miedo de la población y la desgracia ajena, el Centro Democrático obtuvo las mayores votaciones para el Senado y la Cámara, además de la victoria de Iván Duque como presidente de la República. Esto deja claro que una población cuya idiosincrasia es la violencia y el poco conocimiento se inclina por depositar su confianza en hombres que les promete seguridad, junto con un armazón retórico falaz, paternalista y ávido.

Ahora bien, en el presente mandato de Iván Duque, se han presentado múltiples casos de violencia y sevicia, sobre todo en las zonas rurales. Hubo, sin lugar a dudas, un incremento en

masacres y asesinato a líderes de derechos humanos a partir del 2018, o al menos eso muestran los conteos de estos actos en comparación con la administración anterior (Galvis, 2020). La masacre de Samaniego o la masacre de cinco menores de edad a manos de dos vigilantes en una zona que linda las afueras de la ciudad de Cali son dos de los múltiples ejemplos que se podrían dar acerca de la sevicia y maldad del hombre en un supuesto estado civil. Estos casos serían normales si se estuviera hablando de un estado de naturaleza, en donde todos tienen derecho a cometer cualquier acto y la ausencia de ley es su principal característica. No obstante, se presentan en una zona protegida supuestamente por la ley, en un estado civil, pero cuya eficacia parece inerte ante la vileza de otros hombres. La mayoría de las masacres en Colombia quedan en total impunidad, siguiéndose como consecuencia la pérdida de confianza en el aparato judicial colombiano. La única esperanza de defensa es la que el mismo individuo puede darse.

“Para Hobbes, la pretensión de la soberanía no es la de erradicar la guerra de una vez y para siempre, se trata de mantener la seguridad en el interior y desplazar el conflicto hacia el exterior, hacia las fronteras de la propia nación” (Uribe de H., 2002, p. 43). En el caso colombiano, pareciera que la violencia se ha empeñado en mantenerse dentro de la nación, en vez de desplazarse al exterior. Hay mucho más miedo del coterráneo que del extranjero, puesto que las masacres las perpetran hombres que comparten el mismo territorio. O muchas veces sucede que le atribuyen la mayoría de delitos a los extranjeros como si el *lupus* colombiano no fuese el mismo conciudadano. Una generalización descarada ha sucedido en los últimos cinco años en Colombia, en donde una parte de la población venezolana tuvo que emigrar de su país por la crisis económica y política. Pero esto no se quedaría de esta forma. Algunos afirman en el tiempo presente que los venezolanos han creado una situación de alta inseguridad en las grandes ciudades de Colombia tales como Bogotá, Cali y Medellín, como si antes de la ola de

inmigrantes no hubiera existido un ambiente de constante inseguridad. Esto permite comprender lo siguiente: dentro del *proximum* del *populus* colombiano se interioriza una serie de ideas que establecen juicios acerca de determinado grupo de individuos, ya sea de carácter positivo, ya sea de carácter despectivo. El *proximum* constituye discursos que, sin lugar a dudas, hacen que el colombiano común tenga una forma determinada de ver al otro en su totalidad, es decir, si distingue a un venezolano, para el sujeto expectante será un hombre rapaz y posible delincuente. Además, parece que para el colombiano se ha convertido absolutamente todo el género humano en un *lupus* para sí, a saber, el conciudadano es un lobo para el hombre, el Estado es un lobo para el hombre y el extranjero es un lobo para el hombre: *homo homini lupus*. Ahora el extranjero, según la paranoia del *populus* colombiano, no invadirá el territorio destruyendo las fronteras e iniciando una contienda militar, sino que debilitarán el supuesto Estado legítimo colombiano desde el interior y convertirlo en lo que algunos denominan la “segunda Venezuela”.

Ahora bien, como suceso de los últimos años, en la consulta anticorrupción de 2018 promovida por Claudia López y Angélica Lozano, se promovió el rechazo a esta iniciativa por medio de la desinformación y el mejor instrumento para el control de las masas: el miedo. Tal como se había visto con Hobbes, el miedo constituye las bases del estado civil, puesto que todo hombre está inclinado a preservar su propia vida bajo cualquier instrumento que se lo permita. Así que, como estrategia política, se usó nuevamente el miedo para la consecución de los fines de la clase política tradicional. La consulta no logró los votos necesarios para ser aprobada y se hundió a causa del fenómeno de la desinformación y la ingenuidad de la mayoría del *populus* en Colombia. “o que la pretensión real de esta citación era reunir una cantidad de votos para convocar a una Constituyente y así darle paso a un gobierno de izquierda. Inculcar miedo para desmovilizar” (Gutiérrez, 2018, p. 2). Por medio de un discurso que se interioriza en las

relaciones del *locus*, el *populus* colombiano se deja convencer de estas opiniones sin ponerlas en cuestión, dando paso a una desinformación generalizada y a mantener el mismo esquema político bajo la dirección de los mismos hombres. El miedo vuelve a convertirse en instrumento de convencimiento de las masas, repercutiendo en las acciones que intentan fortalecer la inestable soberanía de Colombia.

En ese mismo sentido, el miedo del *populus* en Colombia actualmente sigue siendo uno de los mejores fundamentos e instrumentos del quehacer político. De hecho, un acontecimiento mostró el sentimiento de ínfima seguridad el 22 de noviembre de 2019. Las movilizaciones del 21 de noviembre motivadas por centrales obreras y estudiantiles mostraron la unificación de una gran parte del *populus* que se oponían a la administración del presidente Iván Duque, junto con el reclamo del cuantioso número de defensores de derechos humanos y de la naturaleza asesinados durante el nuevo período presidencial, especialmente en las zonas rurales. El 22 de noviembre se mantuvieron las manifestaciones en las principales ciudades del país, aunque con unos cuantos daños al bien público que empezaron a deslegitimar la protesta. No obstante, el miedo y la paranoia del común colombiano estalló en la noche del 22 de noviembre. Por redes sociales circulaba que, como consecuencia de una tarde agitada por las manifestaciones, una ola de robos se estaba presentando en las principales ciudades del país. Incluso se llegó a afirmar que eran inmigrantes de Venezuela quienes estaban cometiendo los robos a conjuntos residenciales y tiendas. Acto seguido, los habitantes de Bogotá, Cali y Medellín, acorralados por el miedo, estuvieron alerta para evitar que esta banda de supuestos malhechores robara parte de su propiedad privada. En Bogotá, los conjuntos residenciales cerraron por completo, aislados del exterior y atentos a que ningún sujeto entrara, puesto que se deduciría como consecuencia que serían los hombres que querían robarlos. En esa misma noche se escucharon disparos en algunos

conjuntos residenciales como instrumento para intimidar a los supuestos lobos. Incluso los residentes de los conjuntos salieron con palos o cualquier objeto de defensa personal para proteger a su familia y su propiedad privada. Fue una noche de constante miedo, una noche de terror inacabado en donde algunos hombres podrían dominar a las personas “de bien”. Algunas personas no durmieron durante toda la noche al estar atentos de que ningún individuo llegara, como en el estado de naturaleza, a tomar las posesiones de ellos. Hubo una parcial ausencia de la fuerza pública, pues se estaban encargando de hacer cumplir el toque queda que había estipulado la Alcaldía de Bogotá como consecuencia de las violentas manifestaciones de la tarde del 22 de noviembre. Más tarde, en horas de la alta noche, circularon vídeos en redes sociales en donde se contemplaba la presencia del ejército, recibidos con los agradecimientos de los ciudadanos que estaban pasando una noche de caos.

Este hecho, sin lugar a dudas, muestra el miedo y la necesidad de seguridad de los ciudadanos colombianos. Esto permite comprender que, para el *populus*, los lobos, inclinados por la sedición y el daño público, son sus mismos coterráneos y hombres de nacionalidad extranjera. Su miedo manifestó, una vez más, la anhelada seguridad. Manifestó lo fácil que es infundir miedo en una población que se deja llevar por las emociones y la información falsa. Manifestó características propias del estado de naturaleza en contraposición a un estado civil, puesto que el *lupus* estaba acechando a la población colombiana y no estaba presente el presidio de los ciudadanos: el Estado. “Entonces, descaradamente, se fomenta la agresión, el terror, los crímenes y la paranoia como estrategias de separación y digresión entre los ciudadanos” (Fajardo, 2018, p. 7). Algo que llama la atención es que este episodio de paranoia y sumo terror de la población tuvo lugar en el segundo día de las manifestaciones de la ciudadanía. Con ese miedo infundido por algunos personajes anónimos, el *populus* de Colombia previó lo que sería

de él sin que la fuerza estatal lo protegiera. Presenció el miedo constante que sienten los seres que están por fuera de una sociedad civil, aunque, en realidad, el colombiano promedio le tenga más desconfianza que confianza a los miembros de la fuerza pública. Por consiguiente, el planteamiento de Hobbes acerca de *homo homini lupus* y de la constitución de la sociedad civil a causa del miedo sirve para explicar este acontecimiento.

Existe aún más hechos como estos. Las masacres han vuelto a tener lugar en las zonas rurales del país. Los robos y los asesinatos a manos de la delincuencia común son habituales en la actual forma de vida de los colombianos, aunque los crímenes, comparándolos con épocas precedentes, no se están viviendo como en el período de *La Violencia* o las hecatombes en los pueblos del campo colombiano durante las incursiones de guerrilleros y paramilitares. La historia de Colombia muestra que no es suficiente constituir un aparato legal para que dé fundamento a un Estado, pues el estado de naturaleza se manifiesta con todas sus características, dando paso a la idea de que no existe un estado civil, sino la *bellum omnium contra omnes*. Ni los dirigentes anteriores ni actuales han hecho que estas características de la naturaleza humana de Hobbes se apacigüen con el supuesto estado civil colombiano, puesto que de nada sirve congregarse en una ciudadanía gobernada por *lupus*. “Naturae autem leges ab eorum consensu recipere, qui eas violant saepius quam observant, sane iniquum est” (Hobbes, 1742, p. 30).⁶⁹ Los mismos encargados del gobierno de la nación se ven asociados con grupos al margen de la ley, al narcotráfico, al incumplimiento parcial o total de la ley e incluso incitan al conflicto entre los propios ciudadanos, tal como se mostró durante el período de Laureano Gómez y al sabotaje a los procesos de paz con las FARC. Por lo tanto, no es incorrecto considerar *homo homini lupus* y

⁶⁹ “Pero, sin duda es desfavorable que las leyes de la naturaleza se acepten por el acuerdo de ellos que las violan más a menudo de lo que las examinan”. Traducción hecha por el autor de este texto.

res publica homini lupus toda vez que, para este último, el poder soberano se vuelca de forma ávida en contra de la integridad de los subordinados, de quienes han aceptado el pacto para resguardarse del estado de naturaleza.

CONSIDERACIONES FINALES

Las características del ser humano que planteó Hobbes (1742) brindan conceptos que permiten analizar las situaciones actuales y pretéritas. En el caso de esta monografía, dichos conceptos sirvieron para hacer inteligible una serie de problemáticas en torno a la soberanía del Estado colombiano, así como las manifestaciones de dichas características en algunos episodios de la historia de Colombia. También permitieron comprender que los ciudadanos están congregados bajo un solo principio innato al hombre: el miedo a una muerte violenta. Asimismo, permitieron analizar algunos comportamientos de los seres humanos, los cuales, para este caso, fueron contemplar la correspondencia de las características de *De Cive* en el común colombiano, sin ninguna pretensión de establecerlo como principio indubitable y aplicable para la totalidad de la población. Es más bien un abordaje que se hizo con respecto a una generalidad.

La máxima *homo homini lupus* de Hobbes permitió comprender que hay una razón para dicha afirmación, aunque en distintos contextos históricos. Para el caso de esta monografía, dejó claro que el imperio de la ley se corresponde con el estado civil y el imperio del miedo, la incertidumbre y la ausencia de ley se corresponden con el estado de naturaleza, por lo que no es ilógico considerar que Colombia se ha encontrado en varios momentos de su historia en el estado de naturaleza, siempre y cuando se tenga como guía los conceptos del filósofo inglés. Además, se pudo concluir que, en algunos momentos de la historia, el Estado se convierte en agente partícipe de los artificios en contra del propio ciudadano y de ahí se constituye una atribución negativa a todo el cuerpo que conforma la dirección y ordenanza del sector público. Esto quiere decir que la fuerza pública, las organizaciones armadas ilegales, los encargados del direccionamiento del Estado y sus propios coterráneos son el *lupus*. Dicho principio se sustenta a través de los capítulos oscuros de la historia colombiana, demostrando la desconfianza y la

paranoia del *populus* en el territorio nacional. Con estos ejemplos de la historia, este texto quiso mostrar la afinidad de las características negativas de la naturaleza del ser humano y el estado de naturaleza planteado por Thomas Hobbes en el primer y segundo capítulo de *De Cive* en 1642.

La educación popular que se planteó en esta monografía se relacionó de forma directa con las características del hombre según Hobbes y con la idiosincrasia del *populus* colombiano. Un hombre piensa, valora y actúa de acuerdo con las cosas que ve en el *proximum*, por lo que se toma como consecuencia de la violencia en Colombia la idiosincrasia de la generalidad del *populus*. Asimismo, los conceptos de Hobbes permitieron comprender que los hombres están juntos por el hecho de una necesidad, un accidente de las características del hombre, haciendo que toda aptitud del hombre en relación con los demás se forje. Si para Hobbes (1742) el hombre no nació con las capacidades de sociabilidad, “*Ad societatem ergo homo aptus, non natura, sed disciplina factus est*” (p. 11).⁷⁰ Por medio de la configuración de los discursos y los valores que se producen en el *proximum* al *populus*, solamente se podrá constituir formas dignas de vida, la erradicación parcial de la violencia y, fundamental para los intereses de esta investigación, orientar a los individuos al conocimiento sistemático y riguroso del mundo. Si esto no sucede, se mantendrán las mismas relaciones y la misma aptitud de los individuos en Colombia con respecto al saber, acercándose con renuencia o con una visión instrumental. De ahí que este texto no tenga como finalidad enseñar un autor o un tema para que se comprenda en una institución, sino más bien motivar a la creación de formas de configurar el *proximum* del *populus*, de hacer ameno el *locus* de los individuos para que su jerarquía axiológica se oriente al saber y no a otras pretensiones vacuas. Dicho de otra manera: las palabras que se han escrito en este texto no

⁷⁰ “*Por ende, el hombre se hace apto para la sociedad no por naturaleza, sino por instrucción*”. Traducción hecha por el autor de este texto.

pretendieron en ningún momento convertirse en instrumento pedagógico para la enseñanza de determinados contenidos en las instituciones educativas. Tampoco tuvieron la intención de motivar la lucha política o la filiación con determinada rama pedagógica. Este texto, de principio a fin, tuvo la intención de abordar un problema conceptual a partir de la filosofía de un aristócrata inglés en pro de relacionarlo con las acciones de los hombres en el territorio colombiano. Asimismo, tuvo la intención de incitar a la reflexión de los contenidos que se apprehenden en la escuela y, de manera implícita, mostrar que el camino hacia la mejora educativa o la motivación al conocimiento no se da a través de estrategias pedagógicas para replegar ciertos contenidos, sino la modificación de las acciones, pensamientos y discursos que tienen lugar en el *proximum* del *populus* en Colombia.

Para finalizar, Colombia ha estado en incontables ocasiones en el umbral del estado de naturaleza y del estado civil. Los acontecimientos y sucesos de constante violencia confirman dicho planteamiento toda vez que se observe eso según los conceptos y el desarrollo de Thomas Hobbes en *De Cive*. “El pacto real y pleno aún no se ha producido, la construcción del Estado aún está a medio camino, la unidad de una acción incluyente es una tarea por terminar” (Sandoval, 2009, p. 139). Colombia, de acuerdo con los ejemplos mencionados en este trabajo de investigación, se encuentra en un pacto superficial, en un pacto que no tiene validez al poseer la violencia interiorizada en su idiosincrasia. Según las características de la comunidad civil, Colombia no sería un Estado legítimo, puesto que el gobierno de la ley no se manifiesta en las acciones de la ciudadanía ni tampoco se reafirma por aquellos que están encargados de dirigir al país. Si hubiera un estado civil que rigiera a todos los hombres en Colombia, ¿habría sido posible el período de *La Violencia*, el magnicidio de Jorge Eliécer Gaitán, el magnicidio de Luis Carlos Galán, la masacre de El Salado, Mondoñedo, El Aro?, ¿hubieran sucedido todos los asesinatos a

manos de guerrilleros, paramilitares y la fuerza pública en contra de los ciudadanos?, ¿sucedería la actual paranoia de los ciudadanos en torno al robo de sus pertenencias o de su desaparición? Hay un estado de naturaleza, existe el *bellum omnium contra omnes* bajo la apariencia de un estado civil, legítimo y seguro. Los hechos en la historia de Colombia y la actitud del *populus* lo confirman de esta manera.

¿Quién debe gobernar para tener un Estado civil auténtico que saque a Colombia del umbral entre el estado de naturaleza y el estado civil? No hay duda de que este individuo ha de ser una persona obstinada en el imperio de la ley y del bienestar para los ciudadanos. Tal como se vio con Hobbes (1742), se sabe que la seguridad que brinda el estado civil es parcial, puesto que *homo homini lupus*. No obstante, estar congregados bajo el ejercicio de una ley es la característica de un estado civil. Por consiguiente, un gobernante que no se ocupa de la firmeza de su Estado, es un hombre inútil para el estado civil. Evitar que un hombre inepto para gobernar una sociedad civil (imperio de la ley) fue una de las enseñanzas más importantes que les dio Hobbes a todos sus lectores para todas las épocas. Aunque estuviera inclinado en favor de la monarquía, tuvo siempre en cuenta que la dirección de un déspota o un lobo no traería ningún beneficio al ser humano. Un *lupus* gobernando una sociedad hace que no haya diferencia (más que la nominal) entre estado de naturaleza y estado civil. Un lobo no debe tener ningún espacio en la sociedad civil, por lo que conviene devolverlo a donde este pertenece: al estado de naturaleza. Estos hombres solamente pretenden gloria, propiedad privada y la variedad de deseos que gobiernan en el estado de naturaleza a expensas del sufrimiento de los individuos que deberían proteger. Los ciudadanos habrían de vivir sin la inutilidad de un gobernante que no garantice la seguridad y la aplicación de la ley para todos. Si existe lo contrario, no son ciudadanos, sino hombres en el estado de naturaleza. Una comunidad civil se constituirá

solamente si la muerte violenta de hombres se reduce de manera significativa, siendo el extranjero el único lobo al cual temer. Pero, toda vez que haya hombres en una supuesta sociedad civil dando muerte de manera indiscriminada, entonces habrá una falla grave con respecto a la constitución de la sociedad y de sus gobernantes, haciendo que exista una inclinación más hacia el estado de naturaleza antes que al estado civil. Por estas razones, “*sperabam (. . .) non amplius sanguine vestro ad suam potentiam ambitiosos homines abuti pateremini*” (Hobbes, 1742, p. xxxvi).⁷¹

⁷¹ “*he esperado [...] que nunca ustedes permitan el abuso de hombres avariciosos en favor de su poder a costa de su sangre*”. Traducción hecha por el autor de este texto.

Bibliografía

Ángel-Gómez, L. G., Morales-García, A., Agudelo-Hincapié, Z., & Tabares-Ochoa, C. (2016).

Investigación-acción y educación popular. Opciones de jóvenes de Medellín para la comprensión y transformación de sus entornos barriales. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud* , 1668-1681.

Centro Democrático Comunidad Oficial. (2018, 28 de Febrero). *Evitemos ser una segunda*

Venezuela: NO a la lucha de clases [vídeo] . YouTube.

<https://www.youtube.com/watch?v=2j3WM8QCzfM>

Departamento Nacional de Planeación. [DPN]. (2007). *Plan Nacional de Desarrollo Estado Comunitario: desarrollo para todos, Tomo I*. Grupo de Comunicaciones y Relaciones Públicas.

Departamento Nacional de Planeación. (2015). *Plan Nacional de Desarrollo Todos Por Un Nuevo País (2014-2018), Tomo I*. Grupo de Comunicaciones y Relaciones Públicas.

Diccionario Ilustrado Latino-Español Español-Latino, (2015) Vigésimo sexta ed., Larousse Editorial, S.L.

Durán-Cousin, E. (2020). *Colombia el país de los extremos*. La Carreta Editores.

Fajardo, C. (Septiembre de 2018). Sueñan con imponer "Orden, obediencia, religión y patria". *Le Monde Diplomatique*.

Fiol, V. (2015). *Sintaxis Latina*. Bosch.

Freire, P. (2005). *Pedagogía del Oprimido*. Siglo XXI Editores.

Galvis, C. (2020, 24 de agosto). *Caracol Radio*. Obtenido de Caracol Radio:

https://caracol.com.co/radio/2020/08/25/nacional/1598313669_388401.html

Gómez, M. (2015). Educación Popular, Alternativas Pedagógicas y Sistematización de Experiencia. *Historia y Horizontes. Praxis & Saber*, 129-148.

Gutiérrez M., C. (Septiembre de 2018). La corrupción, algo más que un asunto de personas. *Le Monde Diplomatique*, págs. 2-3.

Hill, C. (1980). *De la Reforma a la Revolución Industrial 1530-1780*. Ariel.

Hobbes, T. (1668). *Leviathan, sive De Materia, Forma, & Potestate Civitatis Ecclesiasticae et Civilis*. Apud Ioannem Blaeu.

Hobbes, T. (1742). *De Cive*. Apud Henr. & Viduam Th. Hoom.

Hobbes, T. (1998). *On the Citizen*. Cambridge University Press.

Lemetti, J. (2012). *Historical dictionary of Hobbes's philosophy*. Scarecrow Press, Inc.

Maquiavelo, N. (2010). *El príncipe*. Alianza editorial.

Melo, J. O. (2019). *Historia Mínima de Colombia*. Turner Publicaciones S.L.

Rojas, O. E. (2020). *Teoría Social del Falso Positivo*. Ediciones UNAULA.

Sandoval, L. I. (2009). Colombia: ¿un caso de regresión al estado de naturaleza? *Derecho y Realidad*, 131-142.

Strauss, L. (1959). *What Is Political Philosophy? And Other Studies*. The Free Press of Glencoe, Illinois.

Strauss, L. (2006). *La filosofía política de Hobbes: su fundamento y su génesis*. Fondo de Cultura Económica.

Uribe de H., M. T. (2002). Las incidencias del miedo en la política: una mirada desde Hobbes.

En J. Delumeau, M. T. Uribe de H., J. Giraldo R., P. Riaño A., A. Grimson, N. Lechner, .
. . A. M. Jaramillo A., *El miedo: reflexiones sobre su dimensión social y cultural* (págs.
25-46). Corporación Región.

Van de Velde, H. (2008). *Educación Popular*. CICAP/FAREM.