

**Libertad y seguridad: una nueva lectura de  
Thomas Hobbes  
Eugenio Trias**

1. Se intenta aquí reflexionar sobre valores vigentes en el mundo contemporáneo. Valores en el sentido de aquellas ideas regulativas que nos guían por la vía de nuestra inteligencia en su uso práctico. Se orientará la reflexión en torno a cuatro *ideas* que pueden iluminar ese uso práctico. Cada una de ellas viene representada por un texto clásico.

De tres de ellas podría afirmarse que se configuran como *ideales*. No así la cuarta, que afecta y atañe, como se verá, a los aspectos más *reales* del ámbito cívico-político. Esta conferencia versa sobre esa cuarta idea.

Ésta no posee carácter *ideal*. Más bien constituye una objeción que hace problemático todo ideal. Es, por eso, la más oscura, la más umbría de ese *cuadrilátero de ideas o de valores*. Pero asimismo es aquélla que más radicalmente nos interpela en el tiempo presente. La que directamente apela a los acontecimientos que nos son próximos.

Esta reflexión constituya un esfuerzo por pensar lo contemporáneo, ya que ésta es la misión, la vocación y el compromiso del pensamiento *si éste quiere ser filosófico*. Pero así mismo es necesario dialogar con la propia tradición. Incluso con alguna de las más antiguas, como la griega.

Y de los griegos nos viene una *idea primera* que debe ante todo destacarse. Se refiere a aquello que aparece como lo más deseable de nuestra vida. Y que introduce una especie de *causa final* a nuestra conducta.

Aristóteles, que es quien más radicalmente piensa esa *idea*, la llamaba *eudaimonía*; buena vida o felicidad: el

bien encarnado en nuestra conducta; un bien que es asequible y ajustado a nuestra condición humana.

Un bien que no es etéreo, ni metafísico, ni abstracto, sino que se realiza al implantarse en forma de *disposición* -en nuestra conducta y carácter- a través de su ejercicio y actualización; de este modo esa disposición (habitual, potencial) podría constituir virtud o "excelencia" (en griego *areté*.)

Aristóteles habla de la *virtud prudencial*, o virtud de la inteligencia práctica, que puede servir de guía reguladora de nuestro *carácter*, o de nuestro *éthos*; lo cual se consigue, en términos negativos, evitando dos desviaciones, por defecto o exceso; asimismo modelaría el carácter según el criterio del *justo medio*. La tarea afirmativa de esa doctrina ética, pedagógica y también política consistiría en explorar ese espacio de mediación, limítrofe en relación con dos desviaciones, por exceso y defecto. *Término medio* que hay que entender, por tanto, como una aspiración, o como algo que exige esfuerzo, y que no se da de un modo natural. Que, por el contrario, implica un constreñimiento de la *práxis* y de la conducta para poderse realizar.

Esa idea de *virtud* que Aristóteles desarrolla en el terreno de la ética, en su *Ética a Nicómaco*, le sirve también de pauta para orientarse en el ámbito público, y para definir la *virtud política*. Y en particular la *prudencia* en términos cívicos: una forma que evite esos extremos -por defecto y exceso- que contradicen esa *virtud*.

Ese ámbito frágil del *justo medio* debe concebirse en términos afirmativos (y no tan sólo restrictivos): constituye un límite, un *limes* (para expresarlo en metáfora geopolítica de raíz latina), que debe ser explorado, habitado y colonizado.

Ese ámbito, que en cierto modo define nuestra propia condición, debe servir también para orientarnos en el terreno de elecciones y decisiones que pueden guiar la inteligencia práctica en referencia al espacio cívico o político.

Habría, pues, una *primera idea*, la que determina la *finalidad* que puede orientar nuestra conducta. Esa primera idea determina lo deseable en la acción, o en la praxis. Se debe tener presente porque configura un valor vigente también en nuestro mundo contemporáneo. Todos queremos o pretendemos alcanzar esa felicidad, o buena vida, que nos aparece como un valor deseable que puede y debe implantarse en nuestra conducta. No me es posible aquí demorarme en ella. Me importa únicamente consignarla.

2. Habría una *segunda idea* -la idea de libertad- que muchas veces se confunde con la *modernidad*; y hasta pasa por ser *la idea misma* de la modernidad. Sería la idea que podemos recorrer a lo largo y ancho de la *tradicición moderna*, quizás desde las raíces de las tendencias liberales en filosofía política (con el discurso de John Locke, o de otras figuras que preparan y presagian la Ilustración); y que tendría concreción en formas diversas hasta llegar a discursos como el de Jean-Jacques Rousseau, o a su estilización ética en el más afamado concepto de libertad congénere con la modernidad: el concepto de Razón Práctica que elabora Kant a partir de su texto fundacional, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, orientado a determinar ese concepto ilustrado y moderno de *libertad*.

En ese texto kantiano se elabora una *propuesta de libertad* que puede implicarnos o comprometernos de manera

*incondicional* hacia una conducta libre capaz de *responder de sí misma*; y que por tanto es *responsable*.

En ese texto de Kant se intenta pensar nuestra propia *personalidad*: aquel sujeto con vocación de libertad que puede darse a sí mismo su propia orientación responsable, a partir o desde una determinación que le urge y apremia de manera incondicional o categórica. A ese sujeto le llama Kant *persona*.

Debe recordarse a este respecto la sugestiva etimología de este término. *Persona* es la *máscara* a través de la cual una voz resuena: una voz capaz de responder de sí misma; y de las condiciones y situaciones en que se encuentra. A tal voz le asigna Kant el carácter de un mandato incondicional, o categórico, que exige al sujeto un compromiso responsable, o una atinada audición. Tal voz no es externa ni extraña a la propia subjetividad. El sujeto la encuentra en sí mismo. Es una voz inmanente a su propia *personalidad*.

Libertad significa, para Kant, responsabilidad; donde "responder" tiene el carácter de una inscripción lingüística. Responder es sobre todo ejercer el lenguaje. Un lenguaje que compromete a la propia subjetividad *personal* consigo misma, y que se refiere también, inevitablemente, a las condiciones o circunstancias en que se encuentra.

En esta idea de responsabilidad, o de libertad, se descubre uno de los fundamentos de nuestra conciencia ética; o de los valores sin los cuales nuestra inteligencia práctica no puede orientarse. En mi libro *Ética y condición humana* trataba de lograr una sintonía entre una ética propia de las tradiciones antiguas, que en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles halla su expresión más apropiada, y esta *ética de la libertad* que tendría en el texto de Kant su forma de expresión más ajustada. Tampoco me es posible

aquí desarrollar esta importante noción. Me limito de nuevo a levantar acta de su existencia.

3. Estos dos valores, felicidad y libertad, que configuran el ámbito de nuestra reflexión ética, o el uso práctico de nuestra razón, invitan a una proyección del ámbito personal de la subjetividad al terreno de la comunidad, o de la ciudad. Y en este punto hay que apelar a la *carta magna* de la filosofía occidental, o a Platón, al que importa rescatar de todas las críticas que en el contexto de la filosofía contemporánea ha despertado.

*La República* presenta la duplicidad de órdenes entre *lo que somos* y su proyección en la *ciudad*. Así arranca el diálogo platónico. Se trata de percibir nuestra propia condición a través de una ciudad que, en cierta manera, es una proyección aumentada de nosotros mismos. Pero nosotros somos también *ciudad*. Vemos en la ciudad en letras de aumento (como las de uso oftalmológico) lo que compone nuestra propia y compleja condición personal.

Se trata de tener muy presente, en primer lugar, esta *duplicidad del alma y la ciudad*; pero también una segunda duplicación que es inherente a la forma y al contenido de nuestra inteligencia en su aproximación a la realidad: la dualidad entre la idea (una idea que afecta al hombre y a la ciudad, y que se concreta en la *ciudad ideal*), y en contraste con ella la *ciudad real*, tal como se ofrece a la percepción y a la experiencia inmediata.

Un doble plano que tiene también su arqueología, tal como el texto de Joseph Ryckwert *La idea de ciudad* permite documentarlo; pues este autor reconstruye el *rito inaugural de las ciudades* a partir de materiales grecolatinos; va mostrándonos cómo se procedía a la *inauguratio*, o a la generación de "buenos augurios" en relación con la ciudad

que se estaba fundando, a través de un complejo rito que promovía en la religión romana la magistratura del *augur*.

Se trataba de construir una *ciudad ideal* que se observaba en el cielo, a través de la contemplación, *cum-templatio*, o trazado de "recortes" cruzados en el cielo; *templum*, *temenós*, tiene ese sentido: lo demarcado, lo recortado.

Esa observación *con-templativa* del cielo y de los movimientos traslaticios del sol determinaba el trazado de dos meridianos entrecruzados, uno de los cuales seguía el recorrido solar, y otro establecía la vertical entre el punto de observación y la posición del sol; de este modo se inscribían en el cielo las coordenadas que a partir de esos movimientos podían dibujarse, el *cardus* y el *decumanus*.

Con ellos se configuraba un entrecruzamiento (o cruce) en referencia a ciertos signos, cuyo indicador podía ser el vuelo de las aves; aves de *buen agüero* o de *mal agüero*; o que podían suscitar buenos o malos *auguri*, según podía determinar otra magistratura sacerdotal, el *arúspice*, que inspeccionaba las estrías del hígado de esas aves cazadas en pleno vuelo. De ellas se detectaba el punto de intersección en el cual dicha caza se producía (en relación de distancia con la doble coordenada contrapuesta del *cardus* y del *decumanus*.) Ese punto en el cual la caza tenía lugar constituía entonces el punto justo definido como *lugar de intersección y cruce*.

Tal *centro de la cruz* era el que a continuación se proyectaba sobre la tierra, dando lugar a la construcción de la *ciudad real*, y al cruce de avenidas que de este modo se propiciaba (reflejo aquí en la tierra del cruce de meridianos del cielo); con su centro o *ágora*, o plaza pública, en donde esa célula inicial del *proyecto* de la ciudad tenía su lugar de confluencia. De manera que a partir del cruce podían entonces especificarse cuatro

barrios, o cuarteles (*quartiers*), que componían el punto de arranque, junto con el trazado de la doble avenida entrecruzada, de la constitución de la ciudad.

La cual proponía una unificación *sim-bálica* vertical de todos los planos cósmicos: el cielo de la contemplación, la tierra de la proyección, y hasta el subsuelo de la excavación, cercana al ágora, donde se componía una especie de cripta llamada *mundus, mundo*, en donde se recogían los legajos, o las reliquias, de la fundación de la ciudad.

Y así mismo una unificación *sim-bálica* horizontal en virtud de la cual se expansionaba la ciudad desde el ágora con sus primeros cuatro barrios hasta el trazado de sus *límites*, los que la definían y demarcaban, en los que se abría un surco en la tierra sobre el que se elevaban los muros de la ciudad, dejándose expedita y abierta la tierra en la que debían acoplarse, con sus goznes y bisagras correspondientes, las puertas de la ciudad, las que permitían comunicar *la ciudad de los vivos con la ciudad de los muertos* (o el *campo-santo*.) Así mismo se abrían las redes viarias de comunicación con otras comunidades o ciudades. Puede decirse que esa *fundación simbólica de la ciudad* poseía carácter cosmológico y cosmogónico: recreaba, a través de este complejo ceremonial simbólico, la propia creación del mundo.

La duplicidad que descubrimos en ese rito inaugural reconstruido por Joseph Ryckwert deja su huella en el gran diálogo de Platón. Consciente o inconscientemente Platón recrea este rito inaugural; y nos descubre una ciudad ideal a la que se accede a través de una ascensión o elevación hacia la *contemplación*; en donde la idea del bien, que es la finalidad de ese ascenso, se compara entonces con el sol.

El rito inaugural de las ciudades terminaba, como he insinuado ya, con la excavación de un pozo que, a modo de

cripta, recogía los legados de la fundación, y que se llamaba mundo, *mundus*; como el que nos presenta Platón en su "alegoría de la caverna".

El *augur* proponía así un plano proyectivo de la ciudad trazado en el cielo: todo ese rito constituye la arqueología misma de lo que puede significar *proyectar* en términos arquitectónicos y urbanísticos. El cielo era el pergamino o el papiro sobre el cual esa proyección de la ciudad se producía. Allí se desplegaba la *ciudad ideal* que posteriormente se proponía como trazado originario de avenidas y barrios, o del ágora y de la excavación del *mundus*, en la *ciudad real*.

Esta *duplicidad de la ciudad ideal y de la ciudad real* forma parte de nuestra conciencia filosófica. La reencontramos en San Agustín, en el renacimiento, en Hegel, en el propio Wittgenstein (que compara la lengua a una ciudad con sus cascos antiguos, sus ensanches, y con la superposición de estratos de ciudades edificadas sobre las más antiguas.)

Y es que la inteligencia no se satisface únicamente con las modalidades de *realidad* que se le presentan. Apunta también a aquellas *posibilidades* respecto a las cuales cabe la forma de una construcción de nosotros mismos, o de sintonía entre *lo que somos* en tanto que *personas*, la ética correspondiente a esa personalidad, y la proyección de la persona en su relación con la ciudad.

De manera que pueda dibujarse el ámbito de una posible *filosofía política* esclarecida por esta estructura de correlación entre el hombre y la ciudad, para usar los propios términos platónicos. Y en ese doble plano de lo *ideal* y de lo *real* que puede dar lugar también a referencias utópicas, como sucedió en el renacimiento, o entre los socialistas del pasado siglo.

Esa duplicidad de lo *ideal* y de lo *real* es algo que forma parte de nuestra conciencia, como también esta duplicidad de la persona y de la ciudad. Sin este componente personal la sociedad se nos derrumba, y la conciencia de sociedad pierde toda su relevancia.

4. La *tercera idea* es la que regula la conexión del hombre y la ciudad. Y el orden ideal con el real. Esta idea nos permite transitar de la ética a la filosofía política. O de una ética relacionada con la orientación de nuestra vida personal a una ética relativa a la acción pública, o al mundo de la política.

Esa idea tiene, como las dos anteriores, felicidad y libertad, el carácter de una *idea reguladora* de la conducta, o de un *valor* o *ideal* que puede guiar nuestra *praxis*. Esa tercera idea es la idea de *justicia*.

Es la idea que el discurso platónico, en *La República*, va elaborando, a partir de sus dos fuentes de inspiración: por la vía de las tradiciones musicales, que le permiten pensar la justicia como una "sinfonía" o "armonización" que forma "acorde" entre los distintos estratos que componen una sociedad. Y a partir de las tradiciones médicas hipocráticas, que entienden la justicia como una forma de *salud*, y ésta como el dosificado equilibrio de los distintos componentes que aseguran la vida de los cuerpos (o la armonización de los elementos en ellos presentes, y de los "humores" que los componen, evitando excesos o defectos.)

Esta idea de justicia es una idea sin la cual no podemos pensar ni nuestra conducta privada ni nuestra proyección pública. Sufre muchos avatares en la modernidad. En Platón esa idea lucha contra una forma máxima de *injusticia* que sobreviene cuando la ciudad se parte en dos,

o se divide por muchas razones (una de ellas de naturaleza económica; la que divide la ciudad en dos ciudades, la de los ricos y la de los pobres.) Aquí hallamos la arqueología de otra idea que, sin ser la misma que la justicia, guarda con ella parentesco y vecindad, que es la idea de *igualdad*. O que se nos ilumina como referente de denuncia de las máximas desigualdades, generadoras también de las máximas injusticias. De Platón a Rousseau, y de éste a Marx, esa idea de justicia (y la de igualdad) se halla en el corazón mismo de toda filosofía cívica y política.

5. Se nos dibujan, pues, tres valores, o tres ideas de posible uso práctico; o *tres ideales* que regulan nuestra conducta. Cada uno de ellos encierra también *su sombra*.

Desde que publiqué mi primer libro invito a pensar las cosas *a la contra*, o a partir de sus caracteres umbríos. No tanto la felicidad sino el sufrimiento, o todo lo que arruina la buena vida y nos sume en el infortunio o la desventura. No la libertad sino las formas de servidumbre y cautiverio, o de dependencia y sometimiento, o de humillación y vejación. No la justicia sino los extremos de desequilibrio en la distribución de riqueza, poder u honores que, en forma de sumas desigualdades, constituyen el terreno abonado para las más flagrantes injusticias, o para los más viles atropellos de la justicia.

Pero antes de avanzar en el recuento de esas ideas reguladoras de nuestra razón, o de una propuesta de *razón fronteriza de uso práctico* quisiera hacer un paréntesis relativo a la *propuesta* que compone mi propia orientación en el ámbito de la filosofía.

No hay filosofía si no se elabora una *propuesta*; ésta la he ido trabajando en múltiples publicaciones en torno a un *concepto* que se me hace insustituible: el concepto de

*límite*. Y se me impone como una necesidad apremiante y urgente por una razón: porque es un concepto que, a diferencia de los que se elaboran en otras *proposiciones filosóficas*, y estoy pensando en algunas de las más significadas, como la propuesta de la *diferencia ontológica*, o de la *Differance* (de Derrida), o de la "diferencia" y la "repetición" (de Gilles Deleuze), ese concepto de *límite* hace posible una operación de primer orden, y que consiste en recrear una idea relativa al *ser que somos*.

Permite, por ello, reconstruir una idea de *sujeto* una vez ha sido éste cuestionado por todos los estructuralismos y post-estructuralismos, o por todas las aventuras de la diferencia (para decirlo en terminología de Gianni Vattimo.)

Permite repensar el sujeto, un sujeto al que llamo en mis escritos el *fronterizo*, o el habitante del límite y de la frontera. Para lo cual debo concebir ese concepto de límite como *concepto ontológico* (y no simplemente *epistemológico*, o *lingüístico*, relativo a los límites, negativos y restrictivos, de nuestras capacidades de comprensión y conocimiento, como en Kant; o de expresión y dicción, como en Wittgenstein.)

Sólo en virtud de su conversión en *concepto ontológico* puedo someter a ese concepto a operaciones que restituyen su sentido más arcaico y etimológico, perdido y olvidado en la modernidad y en la postmodernidad: aquel sentido en que se puede definir en forma afirmativa y positiva, como *límites* que puede ser habitado, y hasta cultivado como lugar y espacio (amplio y vasto en su propia fragilidad): *límite topológico*, delator de una marca espacial y territorial; o bien *límite ontológico* que, por proyección, determina nuestra condición, o el *ser que somos*, definiéndonos como

*limítrofes*, o como quienes se alimentan (*trofeín*) de los frutos cultivados en ese *limes*.

No es pues el *límite* sólo restrictivo y negativo; ni es sólo barrera que deba ser franqueada, u obstáculo que deba ser traspasado, trascendido o transgredido. Es, por el contrario, lugar ontológico de prueba (ética) y de definición (de nuestra condición), a la vez que determinación de un lugar en una topología que de este modo puede trazarse.

El *límite* define nuestra propia -contradictoria, paradójica- condición: *somos los límites del mundo*; constituimos el *finis terrae* del ser y del sentido. Se me impone esta idea porque, a partir de ella, se construye la idea de *lo que somos*, o de nuestra propia condición; y también de la posible *proyección pública*, o *cívica*, de nuestro ser en el mundo; siempre teniendo presente la correlación entre el alma y la ciudad que nos da cobijo y sustento, según puede pensarse desde *La República* de Platón. Todo lo cual puede conceder orientación a la razón práctica en su uso personal; y también en su uso público, o en su forma política.

Una *política del límite* sería una propuesta que entronizaría la *virtud pública*, *cívica* o *política* que pensaron los antiguos como una posibilidad que puede ser recreada en nuestro mundo.

Esa *filosofía del límite* nos descubre así la dialéctica de una *forma ideal* de política que puede interactuar con la condición que *somos*; en el buen entendido que esa *condición humana* que nos es propia se caracteriza también por su inclinación hacia la *conducta inhumana*, o por su propensión hacia el descenso en su propia caverna umbría y tenebrosa.

De manera que esa política del límite debe atender, además de a las *ideas regulativas* de la acción, y a los

*ideales o valores*, también a aquellas ideas que de una forma más directa atañen, alteran e influyen poderosamente en la configuración del *espacio real*, o realísimo, de la política; o de su abocamiento -tan frecuente- a lo más crudo y despiadado, o cínico, de la *Realpolitik*.

Del mismo modo como en su día escribí *Ética y condición humana*, este texto alberga la ambición de prolongar esa reflexión en una especie de *política y condición humana*, también iluminada, como en ese libro anterior, por la *idea de límite*, y por el concepto de razón (fronteriza), en su uso práctico, que de él puede derivarse. Ésta vez referido al marco político. En él se tiene que lidiar con lo *propriadamente humano*, y con la propensión humana a lo *inhumano*; con la *ciudad ideal* y con su proyección *real*, o realísima; incluso con su versión cavernosa (como en la célebre "alegoría de la caverna" de Platón.)

Se trata de ir configurando la posibilidad, filosóficamente reflexionada, de una *política del límite* que, sin embargo, es consciente del cerco de tiniebla que le rodea. O de trazar el rumbo de un discurso de filosofía política que contempla ésta, la política, pero también su *sombra*.

6. Entramos en el punto clave de esta argumentación, o en su *cesura* (para decirlo en términos de Hölderlin.) Lo que en esa *cesura* se enuncia es, sin duda, lo que da sentido a esta reflexión, o lo que la hace urgente y apremiante.

Eso nos conduce a la *cuarta idea*; a la cuarta de las que componen el *cuadrilátero* desde el cual podemos orientarnos en el terreno de la filosofía política; o de una política que desciende de pronto *de lo ideal a lo real*;

o en la cual la política halla de pronto la vecindad inquietante y atemorizante de *su sombra*.

Ya que esta cuarta idea se halla en situación dislocada respecto a las demás; no es ideal; no es una pieza relevante en la construcción de una ciudad ideal; es máximamente real; es aquella idea que concibe ese lado atemorizante e inquietante que explica la propensión, casi natural o espontánea, del ser humano a lo inhumano; o a arruinar por defecto o exceso la posibilidad de "llegar a ser lo que se es" (en justo cumplimiento del imperativo pindárico): habitante del *limes* fronterizo, situado en el intersticio entre la naturaleza y el mundo, o entre el mundo y el misterio.

Esa cuarta idea es, de todas ellas, la idea más real; es la idea misma que orienta y guía la realidad política cuando los otros tres valores parecen mostrar deterioro, erosión, declive; esa cuarta idea corre siempre el riesgo, si no traba vínculos dialécticos con las restantes, de contaminar la totalidad del espacio político, o de saturarlo de tal modo que no queda ya resquicio o rincón alguno para las demás ideas.

¿Cuál es esa cuarta idea? ¿En dónde, en qué texto -fundacional- podemos descubrirla, y leerla? ¿Tiene también su referente textual, como la tuvo la idea de felicidad con el texto de Aristóteles (*Ética a Nicómaco*), o la de libertad en el ensayo de Kant (*Fundamentación a la metafísica de las costumbres*), o las de justicia, y la injusticia en algunos textos fundacionales (de Platón, Rousseau, de Marx)?

Esa cuarta idea es un valor, ciertamente, ya que enuncia algo deseable; pero es un valor problemático, pues tiende a suplantar a los restantes si se asume como "máximo valor"; su efecto contaminante, entonces, puede ser desastroso; los arruina; y termina arruinándose a sí misma.

Es una idea poco simpática, incómoda y desasosegante, que por razones obvias se tiende a omitir y a olvidar, o a censurar, con grave perjuicio y quebranto de nuestra lucidez en el espinoso terreno de la razón práctica en su uso público o político.

Constituye una latente objeción que corroe críticamente desde el comienzo de la modernidad nuestra propia *conciencia moderna*; la cual se encuentra mucho más en su elemento, o en sus aspiraciones, a través de otras ideas o valores, como las citadas de igualdad, libertad, justicia o hasta fraternidad, según lo atestiguaron los revolucionarios franceses.

Y sin embargo esta *cuarta idea* está, como ninguna, implantada en la conciencia de la modernidad. Incluso de forma prematura, anticipándose a la elaboración -textual, filosófica- de las restantes ideas que componen el paisaje de la conciencia moderna. Y es que en esa conciencia no se halla tan sólo expresada la idea de libertad, tal como la recorreremos de John Locke a Kant, o de Rousseau hasta Hegel, o hasta Stuart Mill, o hasta los últimos discursos modernos o postmodernos; ni tan sólo la idea de justicia, tal como la descubrimos desde Platón y Aristóteles hasta John Rawls; o bien la idea de felicidad, desde los antiguos hasta Mac Intyre (*After virtue.*)

En la primera modernidad, o en la *protomodernidad*, resplandece, en claroscuro, con su iluminación de penumbra, esta misteriosa *cuarta idea*, por lo menos desde que la conciencia moderna se origina a principios del siglo XVII, cuando cuajan y cristalizan las principales ideas de la modernidad. Para encontrarla hay que retroceder a los orígenes de la generación de 1600 de los que nos habla Ortega y Gasset en un ensayo titulado *En torno a Galileo*. Precisamente en este ensayo habla Ortega de aquel pensador o filósofo al que me voy a referir, pues es también un

clásico de la filosofía política; justo aquél al que le fue dada la tarea o misión de forjar y de elaborar esta *cuarta idea*.

El filósofo en cuestión es Thomas Hobbes. Y la idea a la que estoy haciendo referencia es la idea de *seguridad*. Aquí se toca la *roca dura* (por usar la expresión de Freud) del mundo contemporáneo en su forma de acontecimiento (tal como *hic et nunc* parece *encarnarse*.) Una *encarnación* a la que el pensamiento filosófico debe atender.

Hoy reaparece en la práctica política de este cambio de siglo y milenio esta especie de Minotauro materializado en texto, en obra escrita, que es Thomas Hobbes, a través de su principal libro, de un título muy expresivo -por apocalíptico- que hace referencia a la "serpiente antigua", o a un monstruo subterráneo o marino que es el *leviatán*. Y que Hobbes, en su discurso, repiensa como "animal artificial": ese animal que construimos entre todos, y que es objeto del artificio de nuestra inteligencia; y que todos creamos porque esa es nuestra libre voluntad.

7. Hobbes inicia su reflexión con dos ideas a las que da una inflexión insospechada. Una es la idea de igualdad, cercana a la de justicia: la que he llamado tercera idea, o tercer valor. *Los hombres somos iguales*. Esta es la premisa con la cual se inaugura el *Leviatán* de Thomas Hobbes.

La segunda idea que orienta ese discurso se halla en la raíz de la conciencia moderna (unida al concepto moderno de libertad.) La volveremos a encontrar en Locke, en Rousseau. En Hobbes asume forma fundacional; hay ya versiones antiguas de ella entre los sofistas, o en los diálogos platónicos. Es la idea de *contrato* o de *pacto social*.

Constituye aquella voluntad expresa en la que por acuerdo o convención decidimos construir -en ejercicio de nuestra libertad- una "entidad" que tenga el carácter de una verdadera *inauguratio* (o fundación del espacio cívico y político, o de la ciudad que nos importa habitar, y en la que queremos convivir.) Esa fundación de lo político, resultante del pacto o del contrato, constituye para Hobbes un "animal artificial" que llama *leviatán*: el *estado* y el *poder del estado* en el sentido moderno del término.

Somos todos iguales, dice Hobbes. Hobbes es sobre todo un gran lector de la Biblia, pero de la Biblia del Antiguo Testamento, la que fue más visitada por las comunidades reformadas, especialmente calvinistas (puritanas, presbiterianas), y que estaban especialmente presentes en el mundo el que Hobbes se formó y creció. Éste escribió su gran libro en el exilio francés, horrorizado ante los eventos de la "gloriosa revolución" de Oliver Cromwell.

Hobbes piensa en términos de Antiguo Testamento. Tiene muy presente el *Génesis* y también los *libros históricos*. De allí desprende la idea de que la igualdad en la condición que nos es constitutiva procede de un dato que encontramos siempre en el origen de las ciudades. Joseph Ryckwert recuerda que en esa *inauguratio* que reconstruye hay siempre la memoria de un crimen, o de un asesinato originario.

Lo hubo en Roma; Rómulo mató a Remo. Lo hubo en referencia a nuestro gran ancestro y padre primordial; no es Adán (que pertenece al mito, o a la legendaria proto-historia genesíaca) sino Caín, quien sobre todo fue o llegó a ser el "constructor de ciudades" (según designio de Yaveh.) Éste pactó así con él: le condenó a errar por la faz de la tierra, para expiar su crimen fratricida, pero con el expreso mandato de fundar ciudades. Entre Yaveh y Caín hay un pacto o alianza que puede advertirse con sólo leer atentamente el texto genesíaco de la Biblia.

Hobbes dice: todos somos iguales. Igual que nuestro primer padre, Caín, todos somos capaces de asesinar a nuestros semejantes. Hasta los más débiles y enclenques poseen esta disposición que les iguala. Incluso la persona más incapacitada puede asesinar a su prójimo. Somos iguales porque estamos embarcados en la misma predisposición -igualitaria- hacia el crimen. Y por tanto esta potencialidad criminal es lo que nos emparenta y nivela a unos con otros.

Y en segundo lugar somos libres. ¿Y cómo se ejerce esa libertad? Aquí de nuevo aparece el Hobbes lector magnífico de la Biblia, particularmente del Antiguo Testamento; y en este caso de los libros históricos: el pasaje en que los jefes de las tribus de Israel piden al juez Samuel un monarca con el fin de poder emular a los pueblos vecinos, y preservarse en relación con ellos.

Samuel les responde (y este parlamento es un ficticio resumen del espíritu del texto bíblico): "¿Queréis un monarca? ¿Sabéis exactamente lo que pedís? Pues querer un monarca significa que vuestra libertad será ejercida en el momento en que decidís y optáis por la monarquía, pero a partir de ese momento esa libertad quedará completamente enajenada. La libertad se transferirá entonces al monarca; vuestras propiedades, vuestras mujeres -hermanas, hijas, esposas-, una parte muy sustancial de lo que poseéis (y de vuestro tiempo) formará parte de ese personaje, o de la institución que encarna".

Así arranca la idea del contrato social de Hobbes: un contrato libremente ejercido debido al *miedo* que provoca nuestra condición *fraterna*, o nuestra igual condición de asesinos potenciales. Ese temor que nos embarga el ánimo nos induce a enajenar nuestra elección mediante la construcción de un instrumento que es, de hecho y de derecho, *instrumento de terror*.

El canje es, pues, de este orden: miedo por terror. El intercambio se produce porque queremos librarnos de la "lucha de todos contra todos", o de esa "violencia recíproca" a la que se refiere René Girard, gran seguidor de Thomas Hobbes, en su obra *La violencia y lo sagrado*. Y el único modo de acabar con ello es aquél que surge de nuestra libre elección y de nuestra inteligencia inventiva y artificiosa: la creación de un "animal artificial" que Hobbes llama *leviatán*, en el que alienamos nuestra libertad, pero ejerciéndola por única y última vez; o por primera y postrera ocasión.

Pues a partir de su constitución será ese "animal artificial" el que disponga del monopolio de la violencia que anteriormente nos hacía sentir miedo y temor recíproco en nuestra relación de unos con otros. Miedo que es entonces transferido a ese instrumento de terror que dispone de la violencia absoluta, y que es el "animal artificial". El que permite darnos, en devolución a nuestra prenda de libertad, el valor que ansiamos y deseamos, y que de él esperamos: la *seguridad*: el *valor seguridad*.

El *leviatán* contendrá esta inclinación o disposición al crimen propia de nuestra condición *fraterna* (y que nos sitúa en un inquietante espacio de *igualdad*.) Y por tanto el *leviatán* será el que nos proporcione el espacio de *protección* y de *seguridad* que preserve la integridad de nuestras vidas y propiedades respecto a todo lo que constituye y compone nuestra propia *realidad*. Gracias al *leviatán* queda satisfecho eso que en ciertas tradiciones psicológicas suele llamarse *instinto de conservación*. En virtud de Hobbes ese "principio de conservación" queda erigido como el principio regulador de mayor relevancia en nuestro comportamiento ético y cívico.

8. La filosofía política también tiene, por lo que puede verse, su *sombra*. Constituye a la vez una instigación y un reto. Muestra en forma tenebrosa lo que la sabiduría convencional, en esas materias, tiende a olvidar. Ésta se llena la boca con valores afirmativos deseables: libertad, justicia, igualdad, fraternidad. Pero el mérito de algunas reflexiones sobre política consiste en mostrar el rostro deforme y contrahecho de esas grandes palabras.

Tal es el caso de Thomas Hobbes, verdadero príncipe de las tinieblas del discurso de filosofía política de la modernidad. Cuando se piensa en la modernidad, que inicia su singladura con Montaigne o, sobre todo, con Descartes y que gesta la idea de Sujeto y de Libertad (la que hallará su expansión conceptual en Locke, en Rousseau, en Kant o en Hegel), se tiende a olvidar ese contra-discurso que, por anticipado, parece prevenir y curar a la Modernidad de su eterna disposición hacia el *wishfull thinking*.

Hobbes sitúa en el arranque de su original reflexión unas ideas que hallarán su consagración un siglo después, a través de la Razón Ilustrada y de su concreción en la revolución francesa. Esas ideas son, como se sabe, *liberté*, *égalité*, *fraternité*. Solo que las contempla desde un prisma deforme y tenebroso.

¿Fraternidad? Ciertamente que el origen del acontecer y de la historia tiene que ver con una relación fraterna, o con una relación de alteridad en la que el Otro es siempre el Hermano. El relato bíblico es elocuente al respecto. Y Hobbes es un magnífico lector del texto bíblico. Fraternidad, por supuesto: en el comienzo de La Historia hay siempre una relación fraterna. Eso sí, teñida de sangre, marcada por un acto inaugural de violencia.

De hecho la historia humana no surge de la expulsión del Edén, que constituye más bien un acontecimiento mítico (simbólico y proto-histórico.) Nuestro primer padre no es

Adán sino Caín. La historia humana tiene su origen en un fratricidio originario.

La fraternidad es vista por Hobbes desde el ángulo umbrío y tenebroso. Relación con el otro, por supuesto; sin esa inter-subjetividad no hay comunidad *pública* ni espacio *político* que valga. Pero esa fraternidad se concibe en clave deforme; muy real, por lo demás; o con una crudeza y obscenidad que impide cualquier apelación a Bienes o a Valores. Fratricidio como dato originario del acontecer, o del modo de implantarse y argumentarse esa común condición que todo ser humano reproduce. Con lo que traspasamos de esa idea de fraternidad a la idea de igualdad.

Ya que todos somos iguales. Ese igualitarismo radical es santo y seña de esta reflexión. Somos iguales, en efecto: todos estamos capacitados para lo mismo; para el crimen; para el homicidio. Todos, independientemente del sexo y de la condición, de la edad o de la solvencia económica y social: todos somos iguales en la misma disposición criminal, o en idéntica capacitación para la relación con el otro en términos de *lucha a muerte*, o de efectivo homicidio. Hasta el más débil de los humanos puede matar a su semejante. Eso es lo que nos define en igualdad de condición e inclinación. Somos iguales en eso, mucho más que en dones, oportunidades, o posibles formas de vida.

Y por lo mismo somos libres, libres de poner fin a ese dato originario, o *estado de naturaleza*, en el que en plena violencia anárquica se despliega esa tendencia al crimen de los unos respecto de los otros, o esa forma homicida que nos es congénere y común, de manera que podamos transferir, en libérrimo acto de voluntad electiva y consciente, esa violencia generada de modo espontánea y natural a un Animal Artificial que construimos con la finalidad de contrarrestarla; o de erradicarla de forma definitiva, absoluta.

Nuestra libertad, según Hobbes, se produce en ese acto inaugural en el cual, mediante pacto y contrato, enajenamos esa misma libertad en un Ser animado y viviente con caracteres colosales y monstruosos: el Leviatán. Y que sirve de metáfora a lo que de este modo se construye y consagra: el Estado en su forma absoluta, o en su modalidad más encumbrada y mayúscula.

La violencia desparramada de manera anárquica, o como guerra irregular, se coagula y apelmaza en ese Animal Artificial que desde el instante en que le transferimos, por contrato, nuestra libertad, poseerá el absoluto y exclusivo monopolio de toda violencia virtual o en ejercicio.

Gracias a esa transferencia de nuestra libertad, o a ese acto libre de "servidumbre voluntaria", podemos conseguir eso que el *estado natural* nos impedía: *seguridad*. Lo que se enajena con la libertad se cobra y se disfruta en forma de *seguridad*. De este modo se pone fin a la *guerra de todos contra todos*, o a la violencia recíproca, en la que se materializaba y concretaba esa disposición cainita, fratricida, que a todos nos iguala en idéntica condición ensangrentada y criminal.

Y se pone fin también, de esta manera, a la emoción que gobernaba el estado público o político (de hecho pre-público, o pre-político), que es el *miedo*; miedo cervical, generalizado, universal; miedo indiscriminado como forma espontánea y natural de relacionarse Unos con Otros. *Miedo al otro* como relación originaria de la *referencia* al otro; o como emoción compartida en la inter-subjetividad en su modalidad primera e inmediata.

Es éste otro punto importante, o extraordinario, de la reflexión de Hobbes. La política surge como respuesta a esa emoción, que es pre-política (pues es la que gobierna y domina en el *estado de naturaleza*): el *miedo*. Unos y otros

nos relacionamos en forma inter-activa, o inter-subjetiva, ante y sobre todo por el miedo. Nos tememos, nos reconocemos a través del miedo, o del temor y temblor que Unos y Otros recíprocamente nos despertamos.

La relación sobre la que la ética y la política se construyen es siempre una relación de alteridad, o de referencia al Otro. Hoy se insiste hasta la saciedad, hasta la náusea y la cursilería en esta idea. Pero ese Rostro del Otro es, para Hobbes, algo distinto a un dato fenomenológico que augura toda suerte de parabienes reflexivos. No es un rostro apacible ni deseable. No es un rostro que sufre. Es, más bien, el rostro del lobo; o son también los ojos del lobo, del Hombre Lobo, los que ese rostro nos ofrece; el lobo de nuestras fantasías y cuentos infantiles, sólo que aumentadas e intensificadas en ese aforismo que enuncia *homo homini lupus*.

Ese miedo difuso, profuso, anárquico sólo es exorcizado y espantado si se construye el Super-lobo, verdadero Super-Animal (artificial) de naturaleza monstruosa: aquél que puede terminar al fin con un miedo que se esparce con el carácter de un miasma o de una epidemia. O que consigue erradicarlo; sólo que al precio del Terror, o a la terrible y trágica sustitución de un miedo difuso generalizado por un Terror nítidamente pronunciado, ejercido y ejecutado.

De este modo ha sido espantado y vencido el miedo. Ese es el grandísimo canje que propone el príncipe de las tinieblas en ese discurso inaugural de la modernidad que tantas veces se olvida, el que deforma por anticipado las nociones de igualdad, libertad y fraternidad al mirarlas a contraluz, reflejadas en un espejo cóncavo, o convexo, o a través de la silueta umbría en que el cuerpo iluminado de esas grandes ideas e ideales, o valores, se nos presentan

en el discurso de filosofía política que hoy todavía podemos llevar a cabo.

9. Desde siempre he creído que en todos los dominios de la filosofía es importante atender a las *categorías negativas*, o a esas referencias que por su natural tenebroso dan pistas para comprender nuestra experiencia.

Del mismo modo que *lo siniestro* está en el corazón de la experiencia del arte y de la estética, y el componente *pasional* en la forma de comprensión racional, teórica o práctica, y la *nada* en nuestra experiencia de ser o de existir, y la *locura* o la *sinrazón* en nuestra constitución del concepto *fronterizo* de razón, o de inteligencia crítica y limítrofe, también Hobbes parte y despliega su reflexión a partir de la determinación de la *sombra* misma del espacio público y político: el crimen, fratricida, parricida, homicida, filicida, a partir del cual se establece la relación inaugural de Unos con Otros.

Hegel hablará al respecto, en plena inspiración hobbesiana, del despunte del *espíritu*, o de la autoconciencia en que éste se origina, a través de la *lucha a muerte*, o de la relación entre los dos lados de la autoconciencia en términos de combate mortal. En la raíz del espíritu, con vocación hacia la libertad, hay siempre esa *inmediatez* (a la que Hobbes llama *estado de naturaleza*) en la que la conciencia, al confrontarse consigo misma, entabla una lucha a muerte a la vez homicida y suicida.

La filosofía es una emoción: Platón definió esa emoción como asombro. Asombro, añadiría, de vivir. La filosofía nace de la insistencia apasionada en ese asombro que el hecho de vivir produce. Algunas filosofías incluyen otras emociones, o presentan disposiciones y talentos, que dan determinación a ese asombro. Las *filosofías de la*

*existencia* insisten en la *angustia*, ya que en su falta de objeto propio muestra una comprensión emocional de la inconcreta e indeterminada amenaza de la Nada que sobre la Existencia se cierne. La *filosofía del límite* que he ido desarrollando insiste en la emoción del *vértigo* que, en su espiral *inaudita*, se anticipa a la comprensión y elaboración conceptual del *límite*. Siendo éste, el *límite*, lugar de prueba y de experimento, a la vez que signo de identidad de *lo que somos*.

La filosofía política debe iniciarse en diálogo fecundo y productivo con su *sombra*. Una sombra siniestra, terrible, que se desploma sobre nuestra reflexión, al modo de la Sombra de una extraordinaria y terrorífica narración breve de Edgar Allan Poe. Esa *sombra* es la disposición al crimen, al fratricidio, al homicidio, que nos iguala en común condición.

Y la emoción que debe entonces destacarse, emoción pre-política, pero que da una indicación precisa respecto a la constitución de *lo político*, es siempre *el miedo*: ese miedo cervical que se establece como dato originario de la relación inter-activa e inter-subjetivo de Unos con Otros, sin la cual no es posible asumir *lo político* en su realidad más terca y obstinada.

Pero las *sombras* están ahí para retornos e instigarnos; no para que nos revolquemos en ellas, o seamos investidos por su pavoroso poder de negación, o de destrucción y ruina.

10. La erección del *espacio político*, a través de la libre creación del Leviatán, proporciona, según las previsiones de Hobbes, un valor muy peculiar: la *seguridad*. Un valor deseable que, sin embargo, cuando se erige en Máximo Valor, en sentido nietzscheano, tiende a engullir,

de forma voraz y caníbal, los demás valores (libertad, justicia, buena vida; igualdad, fraternidad.)

Esa *seguridad* que se postula puede ser el espoleo mismo de una violencia todavía más acelerada que la que proviene del *estado de naturaleza* (según Hobbes.) Esa seguridad erigida en Valor Máximo erosiona y arruina la libertad, sitúa en última fila la justicia, imposibilita la felicidad, o la buena vida, e interpreta por anticipado, como se ha visto, los grandes principios de la ilustración y de la revolución francesa y americana (fraternidad, igualdad, libertad) únicamente a través de su rostro más obtuso.

Nada es más terrible y deformante que el miedo. Ni nada es más fácil de inocular en unas sociedades en las que lo accidental es la forma democrática, mientras que lo sustancial es ese miedo que, mejor que el ántrax, puede propagarse cual epidemia a través de los grandes medios de comunicación de masas.

Un miedo como recurso indiscriminado en referencia a un Eje del Mal que únicamente tiende a fomentar y a acrecentar el Gran Terror que el Leviatán, incrustado en el centro del imperio, puede llegar a producir.

Una política erigida sobre el miedo, o que lo fomenta y propicia, o que tiende a inocularlo y propagarlo, es justamente la política que acaba triturando todos los restantes valores: la justicia, la libertad, la buena vida, la igualdad, la fraternidad.

Esta es la política que se construye desde el corazón de la tiniebla, la que promociona en el centro mismo del Imperio a "los hombres huecos" (según la expresión de T.S. Eliot.)

Parece como si el centro de ese Imperio universal, global, en la medida en que está regido de forma obsesiva (y enloquecida) por el Máximo Valor Seguridad, aupado por

el miedo generalizado (real o inducido), se asemeje a lo que parece ser el centro de las galaxias: un agujero negro que va devorando de manera inexorable toda suerte de apelación a posibles ideales o valores (como libertad, justicia, igualdad, felicidad o fraternidad.)

Se necesita una política, con su reflexión pertinente, que ponga límites a esa *sombra*, aunque sin perder de vista su imperiosa presencia retadora. Ese sería el proyecto de una *política del límite* que insista en éste como lugar de instigación y prueba; también como el ámbito en el cual la filosofía puede *proponerse* y *proyectarse*: el espacio público, o cívico, en el que fecundar los valores afirmativos y positivos (de libertad, justicia, buena vida, igualdad y fraternidad) en una confrontación que los acrisole con sus respectivas *sombras*.

Respecto al *valor seguridad* debe decirse que encierra una paradoja en la que es importante insistir. Si se asume en exclusiva, o si se sitúa como "valor máximo" en el sentido nietzscheano, termina erosionando y aniquilando los demás valores (libertad, felicidad, igualdad, justicia.)

Encontrar formas que no sean de flagrante desacuerdo entre una praxis política orientada por la libertad y la seguridad, eso es prueba de solvencia y virtud pública, o cívica. Pero la polarización radical en la idea de seguridad termina arruinando la libertad. Está claro que aquellos regímenes o formas políticas, o formas de estado, en los que este valor se ha impuesto como único y exclusivo, el primero en sufrir mengua y deterioro es la libertad; o en quedar dañado y lesionado por esta preponderancia exclusiva de la idea de seguridad, o por un exceso de presencia de ésta.

A la larga la justicia, o la evitación de injusticias, terminan situándose también en segundo plano. Retroceden siempre que el factor seguridad lo requiere. Y la vida en

común termina entonces por sufrir en forma de defecto y carencia esta preponderancia excesiva, o esta *hybris*, que la obsesión por la seguridad puede ocasionar.

Ese *höchste Werte*, o ese Dios Seguridad, engulle y tritura todos los demás valores si llega a saturar el espacio de la inteligencia práctica en su uso público.

Lo más tremendo de ese exceso o desafuero, flagrante trasgresión respecto a una *política del límite*, consiste en que, por paradoja perfectamente comprensible, esa obcecación obsesiva en la seguridad termina generando lo contrario de lo que se pretende: máxima inseguridad. El *estado de naturaleza*, por usar la expresión de Hobbes, marcado por una violencia desatada, que se quería cortar de cuajo, acaba reapareciendo; y a una escala mayor, seguramente incalculable. El *cosmos* que se creía construir termina evidenciándose como verdadero caos; el orden que se quería preservar degenera en desorden; y la máxima sujeción al *leviatán* (que hoy asume forma imperial) degenera en anarquía desatada.

El miedo es una realidad emocional, afectiva, patética. Es una realidad existencial. Es responsable muchas veces la filosofía de olvidarlo, o de minusvalorar ese sentimiento. O de tenerlo poco presente. Lo tremendo de la lógica del miedo, si no se guía o conduce con la inteligencia prudencial de que hablaban los antiguos, es que abona el terreno para que se produzca el terror.

La seguridad alberga la paradoja de que si se toma en exclusiva como máximo valor que orienta la praxis política acaba generando con harta frecuencia un escenario de infinita inseguridad, de manera que las medidas que se adoptan para atajarla son a veces las que acaban produciendo un máximo de aquello mismo que se quiere combatir. Es pésimo negocio existencial y político sustituir el *miedo* a nuestros semejantes, en el sentido de

Hobbes, por la enajenación de nuestra libertad en un instrumento que termine diseminando por todas partes algo a todas luces mucho más tenebroso que el miedo, el *terror*.