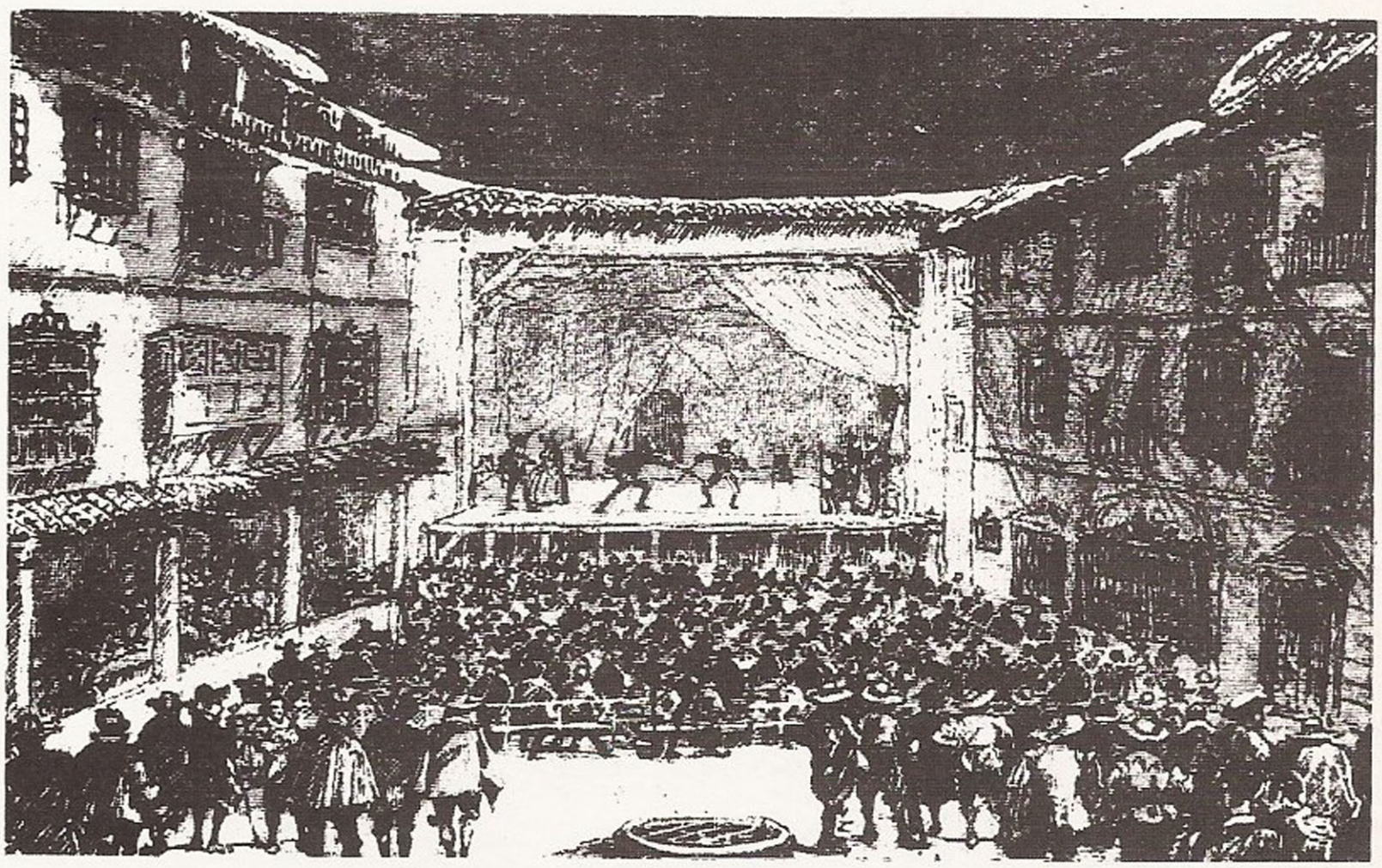
LOS FILOSOFOS Y SUS FILOSOFIAS

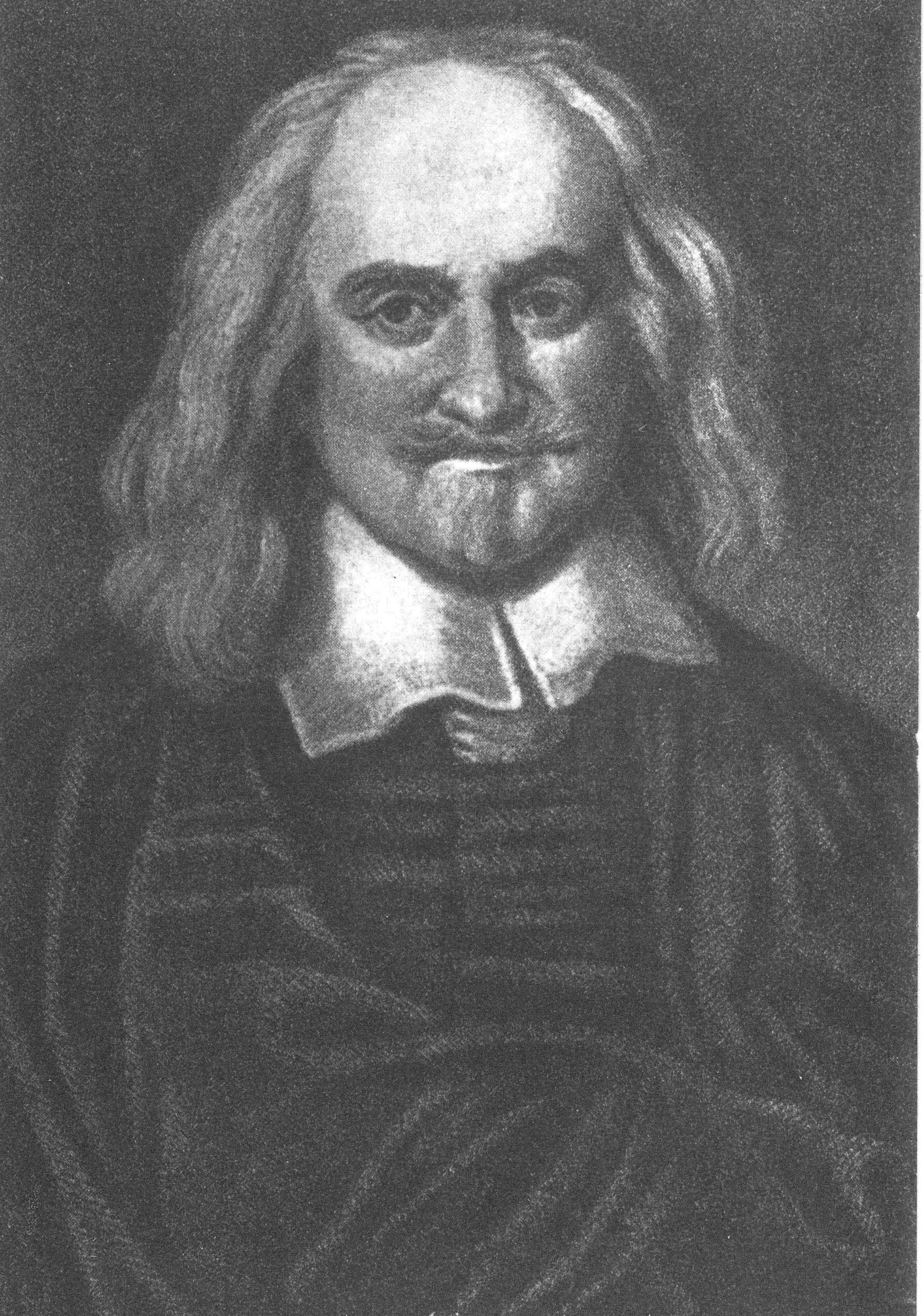


VICENS universidad

Thomas Hobbes

«L'anthropologie et la logique se conjuguent dans le système de Hobbes pour imposer l'idée que l'empire de la peur, ombre portée de la misère et de la violence, ne dominerait que si *la voix de la raison se taisait et qu'au contraire, il s'écroule dès que la voix de la raison s'élève» (S. Goyard-Fabre,* Le droit et la loi dans la philosophie de Thommas Hobbes*).*

«For Hobbes, then, the state of nature is natural to man but not rational, whereas society is rational but not natural. There is accordingly an antithesis between nature and reason which reason must seek to overcome» (R. M. Lemos, Hobbes and Locke: Power and Consent*).*



Thomas Hobbes o el sombrío esfuerzo de pensar la autoridad

J. M. Bermudo

1. El lugar histórico de la posición hobbesiana

Si el espíritu de Hobbes vagara por nuestras repúblicas y nuestras monarquías, nuestros totalitarismos y nuestras democracias, por nuestras «formas mixtas» de gobierno, no podríamos dejar de oír su voz: ¡Renunciad, someteos, malditos! ¿O quizás la escuchamos? Mientras se lee el *Leviathan*, cuando las palabras provocan nuestra imaginación y nuestra memoria, que nos permiten pensar de nuevo la realidad, difícilmente podemos escapar a esos gritos. Y llega el momento en que es difícil distinguir si es la voz de Hobbes, extendiéndose desde el *Leviathan*, o una voz más abstracta, más universal, y de la cual la voz de Hobbes sería un tono: la voz de la realidad. En cualquier caso, es esa voz silenciada, proscrita por nuestra cultura, ahogada, interferida, borrada..., pero constantemente brotante desde las grietas de las imágenes, desde los márgenes del discurso, desde los pliegues de la conciencia, desde la adulterada positividad de los hechos. La voz que, con más claridad y más timbre, habló en *De l'esprit* de Helvétius y en *Le Système Social* de d'Holbach, pero teñida de optimismo, que ya era una forma de silenciarla; la voz que, aún vacilante, habló en el *Syntagma Philosophicum* de Gassendi y, desplazada a la cualidad, cantó y ofendió en Sade. La voz, en fin, de una civilización naciente que, en vez de expresarse libre y espontáneamente debía hacerlo en forcejeo, cada vez más pegajoso y articulado, con la voz del deseo de esa civilización. Ese es el lugar: el enfrentamiento de dos discursos. Por un lado, el discurso del *ser*; del otro, el discurso del *deseo*. El primero, que pone el deseo como realidad; el segundo, que pone como real lo que es deseo. Una civilización

que desea, porque lo necesita, pensarse a sí misma, construir una representación de sí misma, en una imagen que niega su ser; una civilización que no puede perseguir la autoconciencia, que no puede llegar a ser transparente a su conciencia, que necesita pensarse y sentirse otra.

Nuestra civilización se pensó a sí misma, y a su orden, de la única manera posible, narcisistamente. Conociendo la contradicción, se puso como síntesis o reconciliación final; conociendo la limitación, se puso como progreso; conociendo la naturaleza, se puso como espíritu. Y es en el seno de ese discurso de necesario autoembellecimiento donde Hobbes suena despiadado, inquietante, a veces incomprensible, nefasto en la agitación del deseo, terriblemente atractivo en la calma de la derrota.

La tarea había comenzado. Un nuevo orden social, una nueva civilización se estaba constituyendo. La sociedad burguesa, el capitalismo, la civilización industrial, el Estado de derecho, la sociedad de mercado... ¿qué importa el nombre? Se trataba de una nueva civilización que, naturalmente, necesitaba una imagen de sí misma para mirarse, una representación donde pensarse, una ideología donde decirse, una *Welstanchauung* donde expresarse y reconocerse. Necesitaba pensar al hombre como sujeto libre, necesitaba pensar la armonización entre bien privado y bien común, necesitaba pensar la hegemonía de lo social sobre lo natural, necesitaba identificar orden y libertad, derecho y poder, creación y trabajo...

Pero, sobre todo, tenía que poner la autoridad, fundamentarla y legitimarla. Esa es la tarea que nos parece fundamental en el momento hobbesiano; al menos, nos parece la tarea principal en Hobbes: *pensar la autoridad*. La conciencia con la cual se pensará esta nueva civilización gira toda en torno a un principio que los ilustrados sancionaron de forma definitiva: mayoría de edad del hombre, de la razón humana. El nuevo orden se afirma y se pone a sí mismo como liberación, como independencia. Y, de hecho, parece constituirse así. Se ha liberado al hombre de su sumisión a la Iglesia, negando a ésta su carácter de camino único y necesario hacia Dios; se ha liberalizado la relación del hombre con Dios, definiendo la relación libre, directa, regida más por el sentimiento y la conciencia que por el deber y el dogma; se ha liberado al hombre del vasallaje y la servidumbre, decretando los derechos naturales, los derechos humanos; se ha liberado a la razón de su sumisión a la tradición, al dogma, a toda autoridad...; en fin, se afirma la radical liberación e independencia del hombre, su derecho a decidir según su conciencia moral o religiosa; su derecho a ser ciudadano, es decir, a poner la ley, a decidir las reglas de juego; su derecho a pensar, a establecer el método y los criterios por los que su reflexión debe guiarse... Se ha puesto al hombre como sujeto. Todo esto se ha hecho o, mejor, se estaba intentando hacer. Era el proyecto de construir una imagen, una representación donde mirarse.

La conciencia que una sociedad tiene de sí misma, el espejo donde se mira, puede ser terriblemente deformador, suele ser hábilmente embellecedora. La representación, aunque se presenta y vive como conocimiento de sí, es más bien una versión embellecida, que oculta y revela hábilmente, que combina la realidad y el deseo, el hecho y el ideal, la descripción y la ficción. Es, en rigor, una *falsificación* y, por tanto, no puede romper su ligamen con el objeto. Así, la declaración del hombre como sujeto, representación imaginaria, que no refleja fielmente la realidad, la vida del hombre en esta sociedad, no puede evitar enfrentarse a un problema: el de la ley, el de la norma, el de la regla, el de los límites de esa subjetividad, en fin, el de la autoridad. Era un problema exclusivamente real como para poder ser olvidado u ocultado; podrá ser pensado en la ficción, pero había de ser pensado. Y con ello se configura uno de los campos de reflexión más ricos y fundamentales de nuestra civilización. Declarado el hombre sujeto, afirmada su independencia, su liberación de toda subordinación, ¿cómo poner el límite?, ¿cuál límite?, ¿qué autoridad está por encima de él? ¿cómo se legitima?, ¿hasta dónde llega?

Nos parece que desde entonces hasta ahora esa problemática ha estado viva, tan viva que es mucha la muerte que ha producido; nos parece que puede hacerse una lectura fecunda de nuestra cultura con este enfoque, es decir, centrada en el esfuerzo por situar la contradicción, por definir el desplazamiento justo, por poner en el lugar adecuado, aunque éste sea el de la ausencia, el límite al sujeto, la autoridad de la negación, la legitimación de la sumisión, la ley de uso de la libertad. Y nos parece que en todo ese largo proceso nuestra sociedad, nuestra civilización, ha sido optimista, ha afirmado insistentemente la posibilidad del equilibrio, o de la negación de la negación, en definitiva, de la conciliación del sujeto libre y de la ley, de lo particular y lo universal, optimismo compartido y pensado por discursos diferenciados y contrapuestos, del liberalismo más puro del XIX al marxismo más revolucionario de los años 20. Nos parece, en definitiva, que este optimismo era y es posibilitado porque se sitúa el orden socio-económico-político como único factor determinante, lo que permite pensar que, operando, interviniendo sobre el mismo, se llegará a la utopía (unos racionalizando con reformas, otros racionalizando con revoluciones; unos operando sobre las instituciones y otros sobre las relaciones de producción).

Y, en ese proceso, a través de cuyas fisuras de vez en cuando ha surgido alguna voz pesimista, denunciando la ficción, denunciando el terrible costo de una obsesión maldita, Hobbes ocupa un lugar de excepción porque su voz fue la primera que sonó firme, que denunció la mixtificación, que dijo que junto a la sociedad está la naturaleza, que dijo el precio de la vida, que sonrió irónicamente ante el sujeto libre, que formuló el principio de realidad. Y lo dijo desde la ciencia, en

una sociedad que puso en la ciencia su esperanza, en una ciencia que no ha dejado de minar las ilusiones en el sujeto y en la libertad, a pesar de lo cual no ha podido abrir brecha en esa imagen de la libertad y del progreso que nuestra civilización ha construido para mirarse y, quizás, para ocultar la sumisión y la miseria que constantemente la acompañan.

Mal visto en su época, por cada adhesión tuvo cien violentos críticos. Peligroso para los platónicos de Cambridge y peligroso para los experimentalistas de la Royal Society; menospreciado entre los científicos y odiado entre los políticos; ni siquiera sus amigos, los que creían estar de su lado en la política, le seguían en su reducción filosófica. Exceptuando el *Leviathan*, sus obras salieron muertas, silenciadas, sin apenas lectores. Y ello es más sorprendente por cuanto Hobbes es un hombre de su tiempo, terriblemente de su tiempo: baconiano y empirista en dosis suficiente; cartesiano aunque crítico de Descartes; gassendista en el materialismo corpuscular; harveyano en su naturalismo fisiologista; amigo y defensor de Galileo; mecanicista y deductivista anticipando el newtonismo; teorizador del hombre, de su naturaleza, de su poder, de sus derechos, de su conducta social... No podía ser más de su tiempo.

Aunque, en otro sentido, quizás no fue estrictamente de su tiempo, de esos casi cien años que vivió y pensó (1588-1691), sino que su pensamiento fue más universal, más ahistórico, más abstracto. Y quizás por ello fuera actual en el siglo XVIII, a ráfagas en el XIX e intensamente en el XX. Cuando la conciencia orgánica se debilita o quiebra, cuando vacila, Hobbes parece abrirse camino como expresión de esa realidad de nuestra civilización que la conciencia debe parcialmente ocultar para reconocerse tal como se nombra a sí misma. Quizás para reconocerse sin vergüenza.

Su tiempo ha sido perfectamente descrito, así como su presencia en Hobbes.[1] La inestabilidad político social, y su versión psicológica, la *inseguridad*, constituirían ese fondo que agitó y generó el discurso hobbesiano.[2] La inseguridad, el miedo, el desorden, el ruido de la horca, el calor de la pira, la humedad de la prisión, la batalla, la traición, la venganza... Todo ello se resumía en un problema: *la*

---

1. Ver J. Laird, «Hobbes et la Grande-Bretagne contemporaine» en *Archives de Philosophie*, XII, 1936; M. A. Cattaneo, «Hobbes e il pensiero democratico nella rivoluzione inglese e nella rivoluzione française», en *Rivista Critica di Storia della filosofia*, XVII, 1962, 4. Importante información suministran los textos de Tönnies y Leo Strauss, R. Ross, etc., reseñados en la nota historiográfica.
2. Un documentado trabajo sobre el tema es la tesis de John Richard Fehler, *The justification of Hobbes' Theory of the State.* Columbia U.P., 1976.

autoridad. Había que definir la nueva autoridad, una vez negada y vencida la vieja. Había que instaurar de nuevo la relación Estado/Iglesia en unos momentos en que se consolidan los Estados nacionales y las Iglesias nacionales; había que sancionar de nuevo las relaciones de autoridad en el seno del Estado una vez destruidos los vínculos de servidumbre y vasallaje, señor-ciudad, monarca-cámaras.[3]

También ha sido bien descrito su momento filosófico, la destrucción del universo cualitativo a manos de la nueva imagen mecánica del mundo montado sobre la física, sobre la mecánica celeste y la dinámica galileana.[4] La tarea positiva quedaba programada: extender el paradigma a otros dominios, a lo viviente, rebasando el límite del «animal máquina», del autómata cartesiano; a la ética, a la política... O sea, reducir todo dominio a naturaleza, al lugar de la necesidad, de la causación mecánica, de la ley, a base de un orden del saber deductivo riguroso donde las leyes rigen el encadenamiento de los conceptos de lo universal a lo concreto. Pero esa tarea positiva va acompañada de una tarea paralela y constante, previa en el orden lógico: definir la *autoridad*, es decir, la razón, su límite, su campo, su control, sus criterios. Si la autoridad no es ya la tradición ni el dogma...; ¿dónde está el límite?, ¿dónde la legitimidad? El *método* atraerá la constante atención.[5]

En el campo de la ética, y una vez se ha negado la codificación religiosa de la misma, ¿no aparece el mismo problema de la *autoridad*, ahora bajo la forma de la *norma moral*? Rota la subordinación de la ética a la religión, en parte porque la crisis del Papado (como la del Imperio) había ido introduciendo múltiples centros de autoridad, la división en el cristianismo generó una pluralidad de códigos éticos, las líneas reformadas había debilitado el dogma y la liturgia..., ¿Cómo fundar una nueva ética? Si no está trascendentemente fundada ¿cuál es su autoridad? ¿Tiene el hombre derecho a regirse por su conciencia? ¿Qué pasa en la vida social si hay conflictos?[6]

En fin, pues la lista sería muy extensa, el tema de la autoridad aparece de pleno en las doctrinas iusnaturalistas, donde los derechos del individuo se afirman

---

3. H. Laski, *The Rise of European Liberalism,* Londres, Penguin Books, 1936.
4. El texto de Watkins, *Hobbes System of Ideas*, Londres, Hutchinson Library, 1973, aborda en extenso las relaciones de Hobbes con la filosofía de su tiempo (Ver también la bibliografía recogida en nuestra nota historiográfica).
5. Es importante al respecto el trabajo de A. G. Gorgani, *Hobbes e la scienza*. Turín, Einaudi, 1971.
6. J. M. A. Kemp, *Ethical Naturalism: Hobbes and Hume*, Londres, Macmillan, 1970. A. E. Taylor, «The Ethical Doctrine of Hobbes», en *Philosophy*, XIII, 1938.

en el plano del límite del poder de la Iglesia o del Estado, de las minorías religiosas frente al poder oficial, del hombre frente a la ley.[7] El origen del poder, sus límites, el derecho a la rebelión..., en fin, el problema de la *autoridad*. Y no sólo a la defensiva, frente al despotismo o privatismo medieval; también en el Estado liberal, aún en sus inicios, se planteaba el problema: ¿cuál es el límite de la libertad individual? ¿cómo articular interés privado y bien público? ¿dónde y cómo poner el control? ¿Cómo pensar la *autoridad*?[8]

Ese es el tema: la autoridad. O la Norma, o la Ley. Y eso tiene todo su sentido en un momento —y en una civilización— que se define Estado de derecho y que ha declarado al hombre sujeto: sujeto pensante en Descartes, sujeto jurídico en el liberalismo, sujeto moral en el puritanismo, sujeto económico y sexual... Pues, siendo sujeto ¿cómo ponerse a sí mismo el límite? Siendo libre: ¿cómo someterse al control? Siendo causa: ¿cómo autodeterminarse?

Hobbes, así, enraíza con su tiempo, asume el problema de pensar y legitimar el nuevo proceso de institucionalización, las nuevas relaciones entre los hombres y entre los hombres y el Estado. Pero su enfoque le hace trascender su época y convierte su discurso en ahistórico. Por un lado, porque trata de decir el lugar del hombre en la sociedad desde el lugar que la ciencia atribuye al hombre en la Naturaleza: y esto es especialmente importante en una civilización que lo confiará todo a la historia, sea la del espíritu sea la de las fuerzas sociales, sea a la educación sea a las relaciones de producción, permitiéndose así —pues la historia es reconocida como obra del hombre o de las clases sociales...— la esperanza en la utopía, puesta siempre en el futuro. Por otro lado, porque Hobbes pone el discurso de la necesidad en una sociedad cuya imagen de sí se centra en la liberación, el discurso de la objetividad en una sociedad que se piensa subjetividad libre y creadora.

Claro que sería un error, a partir de este planteamiento, sin duda radical y esquemático, ver en Hobbes una voz aislada y única enfrentándose a todos. El discurso de Hobbes es muy frecuente en su época en el campo de las ciencias de la naturaleza y en el de la epistemología empirista de hombres como Locke, y luego Helvétius, d'Holbach, Diderot, es decir, en lo que se ha llamado materialismo

---

7. Albert Brimo, *Les grands courants de la philosophie du droit et de l'état*. París, Ed. H. Pedone, 1968.
8. Es importante el capítulo IV «Theory of authorization», del libro de David P. Gauthier, *The Logic of Leviathan*. Oxford, Clarendon Press, 1969. Ver también R. M. Lemos, *Hobbes and Locke Power and Consent*. The University of Georgia Press, 1978. Fundamental es la tesis de Warrender, que comentamos en la nota historiográfica.

mecanicista. Ahora bien, era frecuente mantener este discurso en antropología y psicología, e incluso en lo moral, y, en cambio, en el pensamiento jurídico-político situarse en la filosofía del sujeto. Esta contradicción, por ejemplo, ha sido bien señalada en la historiografía sobre Locke, centrada en lo que se ha llamado «dos filosofías lockeanas», la del *Ensayo*, tendente a disolver el sujeto epistemológico en el juego de ideas movidas por leyes que trascienden su control tanto como el mismo contenido de las ideas, y la del *2.º Ensayo sobre el Gobierno Civil*, donde toda la reflexión se monta sobre un hombre-sujeto de derechos, libre, responsable, capaz de poner la «ley natural» y de guiarse por la «razón natural».[9]

2. La soledad del hombre en su deseo de poder

El atractivo de Hobbes no reside en su esfuerzo por extender el método, el modelo de inteligibilidad, de las ciencias naturales al estudio del hombre, de la ética y de la política. Esto, con ser importante su mérito, no es ni muy innovador ni medianamente atractivo. En cambio es original y sugestivo su esfuerzo por pensar al hombre como ser solitario. Toda filosofía, sea o no en el plano de lo manifiesto, sea o no en el plano de lo imaginario, debe habérselas con el sujeto, debe decir el nombre del sujeto, su entidad, sus límites, su poder. La filosofía «moderna» ha sido reiteradamente caracterizada como «filosofía del sujeto», y ello puede aceptarse si no se entiende como demarcación frente a otras filosofías no preocupadas por el sujeto sino como subrayado del principal y agobiante papel que el sujeto juega en los filósofos del XVII y del XVIII.

Efectivamente, sea en la forma de «sujeto pensante» cartesiano, sea en la de «sujeto de derechos» lockeano, en la de «sujeto moral» kantiano, la filosofía moderna ha puesto en primer plano la tarea de decir el lugar y los límites de la subjetividad, su esencia y su acción. Y en ese proyecto histórico es donde Hobbes toma relieve y profundidad, donde su alternativa aparece como revulsiva e inquietante: pensar el hombre en soledad. Poner al hombre en su ser aislado, ontológicamente incomunicado en medio del constante contacto físico, dependiente de sí mismo en un medio hostil donde el reconocimiento por los otros no es sino el dominio sobre ellos.

La tarea es difícil. Se parte de la disolución del hombre en la Naturaleza. El hombre es sólo un lugar de la Naturaleza, sometido a la ley natural. Con ello el

---

9. Ver los trabajos de W. von Leyden y J. W. Yolton recogidos en reading, *Locke,* Milán, ISEDI, 1978, al cuidado de Fiorella Pintacuda.

hombre es todo él accesible a la «filosofía natural», a la ciencia natural: el hombre es objeto, parte de la objetividad y, como tal, todo en él está sometido a la necesidad, todo en él es causado; el hombre, así, es lugar de la ley, sistema de efectos, red de cadenas causales. Se cumple así el programa de descualificación de la naturaleza que iniciara la mentalidad moderna; se culmina el proyecto de homogeneización de lo real. La frontera que Descartes se veía obligado a considerar, oponiendo la irreductibilidad del pensamiento al movimiento de la extensión, que originaba el dualismo de las substancias, ahora es borrada: el monismo materialista reduce las ideas a imágenes y éstas a efectos sensibles del movimiento de los fluidos. Si todo es materia en movimiento, las ideas-imágenes pueden ser pensadas como efectos del movimiento de la materia, en el esquema acción-reacción mecanicista. O sea, las ideas-imágenes se ponen al alcance de la ciencia natural: es posible una ciencia del pensamiento, de la mente. El sujeto pensante (que, en tanto sujeto, era causa libre) es reducido a lugar de la necesidad, a *objeto* de la ciencia. La filosofía, así, renunciaba a su existencia al decir que todo estaba al alcance de la ciencia positiva. Pero, y aquí nace la dificultad, una vez disuelto el hombre en la naturaleza había que definir su especificidad, su ser; una vez afirmada la unidad había que pensar la diferencia. Una diferencia que devolviera al hombre su unidad que, como diría Leibniz, es lo que hace que *un* ser sea realmente un *ser*. Y aquí es donde se mide la riqueza de Hobbes, donde reside su atractivo y donde se decide la fecundidad de su pensamiento.

Si la unidad afirmada de la realidad natural es mecánica, y en ella el hombre es lugar aparte, elemento de una estructura de interacción causal, interacción o nudo de cadenas legales, la unidad específica del hombre es la de su *organismo*. Una unidad que no rompe la uniformidad mecánica de la totalidad, que estructuralmente no es sino articulación de organismos; una unidad que no niega la relación mecánica con el exterior (en cuanto elemento de la naturaleza) ni la relación mecánica interna (en cuanto lugar aparte de la naturaleza); pero, al fin, una unidad que especifica, que convierte al hombre en un ser, en un *individuo* y que, como veremos enseguida, permite restituirlo como sujeto en los límites puestos.

Hasta entonces, Descartes incluido, la individualización del hombre, su especificación, había pasado por el dualismo, es decir, por poner en el hombre un espíritu, sede de la libertad, del pensamiento y la voluntad. El hombre era, así, substancialmente diferenciado. A las razones ideológicas que presionaban en esta dirección, sin duda importantes por su larga vigencia histórica y por su orgánica articulación en la cultura y las instituciones, habría que añadir razones estrictamente teóricas, es decir, limitaciones históricas del propio pensamiento científico. No era fácil entonces —y el problema se perpetúa hasta la actualidad— pensar la reducción de la actividad espiritual a la materia. Y lo era mucho menos desde una ma-

teria tan ontológicamente empobrecida como la cartesiana. De hecho, la aceptación de la realidad material como extensión ponía durísimas trabas incluso para pensar los fenómenos elementales de la vida. Es bien conocido cómo el paradigma mecanicista, tan exitoso en el dominio físico inerte, que llegó a aceptarse como modelo de inteligibilidad, de cientificidad, de claridad y evidencia, encontraba resistencias al ser trasplantado a las ciencias de la vida.[10] Y es también conocido que buena parte de esos problemas venían de la concepción de la materia. De ahí que, entre los médicos y biólogos, tuviera mucho éxito Leibniz, que enriqueció la materia cartesiana dotándola de *fuerza*; de ahí que hombres como Maupertuis, Buffon y Diderot, sin abandonar el paradigma mecanicista, no sólo fueran *atomistas* (y, por tanto, anticartesianos) sino que dotaron a la «molécula orgánica», es decir, la materia viva, de algunas cualidades como memoria, afinidad, etc. Si no era así, el magnífico orden natural, la regularidad de su reproducción, sus ciclos, sus constancias, su «finalismo», no podía ser pensado.[11]

Pues bien, en Hobbes aparece por primera vez este enfoque. No es extraño que se haya insistido en la deuda hobbesiana de Leibniz.[12] Efectivamente, y sin entrar en detalles, la estructura monadológica, en la que se salva a la individualidad de la mónada, su unidad, su aislamiento, su ser causa, su independencia, al tiempo que queda situada en un sistema de estructuras autoenvolventes, se parece mucho al organismo hobbesiano y su inclusión en la Naturaleza. Habría, sin duda, mucho que decir cara a establecer las semejanzas entre Hobbes y Leibniz en sus justos límites. Analógicamente puede verse, incluso en la teoría de la mónada como «representatio mundi», una equivalencia con la interacción universal que el organismo sufre del medio; en la «armonía preestablecida», una formulación de la legalidad rígida y exhaustiva en la naturaleza mecánica..., pero no es aquí el lugar para hacerlo.

Volviendo, pues, a Hobbes, podemos decir que el concepto de organismo vivo le permite devolver al hombre la unidad. El organismo vivo es un centro de actividad, con un equilibrio, con capacidad de auto-regulación. Como en él se da la ley de la naturaleza, pues es lugar natural, tiende a mantenerse, a reproducirse,

---

10. La filosofía mecanicista de Hobbes es bien analizada por A. González Gallego, *Hobbes*, Barcelona, Ediciones de la Universidad de Barcelona, 1981.
11. Las ciencias de la vida del XVII en sus implicaciones filosóficas son magistralmente estudiadas por J. Roger, Les sciences de la vie dans... (importante su apartado sobre Harvey, que tanto influyó en Hobbes).
12. Ver T. Ascarelli, *Hobbes e Leibniz e la dogmatica giuridica*, Milán, 1960. También Walkins (*Qué ha dicho verdaderamente Hobbes*. Madrid, Doncel, 1972) ha subrayado la influencia.

a conservarse. Esta es la ley de la Naturaleza expresada en lo particular: *la tendencia a la conservación*. Al menos así se ha dicho frecuentemente. Pero conviene no olvidar que la gran ley de la Naturaleza es la de *tendencia a la máxima riqueza ontológica*. No queremos decir que Hobbes lo afirma, ni siquiera que lo tenga presente; sólo que da la impresión de pensar la Naturaleza, al igual que Spinoza, como *productividad infinita*, como un inmenso esfuerzo por mostrar la infinita riqueza ontológica de su ser, el cual se expresaría en lo físico como infinita proliferación de formas nuevas. Pero, como la forma, en posición materialista, es resultado de la organización de la materia, todos deben ser destruidos para que surjan otros nuevos, cumpliendo esa ley de la creación infinita. Y, en el seno de la misma, se puede pensar la resistencia de cada organismo a ser destruido, su tendencia a conservarse, como manifestación de la misma ley: conservar lo producido y producir sin cesar como dos fuerzas con la misma finalidad, pero dramática, trágicamente enfrentadas en cuanto no es creación ex nihilo sino transformación por destrucción (no hay, en rigor, ni *creación* ni *aniquilación*, como en Leibniz) de unidades orgánicas, (de «formas substanciales», como diría Leibniz).

Desde la Naturaleza, pues, se pone la ley de que la vida, productividad infinita, ha de nacer de la muerte y se marcan los límites de la existencia a cada ser; pero desde la Naturaleza, también, se pone en cada ser la ley de su resistencia a la destrucción, de su tendencia a vivir, a maximizar la vida dentro de esos límites establecidos. La ley natural, pues, a un tiempo uniformiza e individualiza. Hobbes, pone la individualidad desde la propia ley natural; antes se pensaba que la ley natural disolvía la individualidad humana que ésta pasaba por su espiritualidad, o sea, por el establecimiento de una substancia alternativa y confrontada a la naturaleza; Hobbes reduce la individualidad a una acotación en la materia. Puede parecer una individualización muy débil y frágil, en cuanto que la acotación no libera de la constante interpretación con las otras acotaciones-individuos y en cuanto que, internamente, la organización material es terriblemente semejante, el objetivo natural similar, etc.; no obstante, es suficiente para, como veremos, pensar un individualismo radical, absoluto.[13]

En su corta «Introducción» al *Leviathan* Hobbes establece la uniformidad de los «pensamientos y las pasiones» entre los hombres (L., 119).[14] Lo hace, precisamente, al establecer el fundamento de su reflexión. No hace falta recurrir a los

---

13. Ver C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*. Barcelona, Fontanella, 1979.[2] También Ramón M. Lemos, op. cit. cap. II y III.
14. Del *Leviathan* nos referiremos a la edición de la Editora Nacional (Madrid, 1979) de C. Moya y A. Escohotado.

principios físicos para derivar los psicológicos: éstos pueden verse, con evidencia, a partir de la introspección, mirando en el fondo de uno mismo. Lo que allí, en el interior de uno mismo, ocurre es lo que ocurre en el interior de los otros. «... Quien mire dentro de sí considerando qué hace cuando *piensa, opina, razona, espera, teme*, etc. y por qué, podrá leer y saber conocer cuáles son los pensamientos y pasiones de todos los demás hombres en ocasiones similares» (L., 119). Hobbes enseguida matiza: no se trata de una uniformidad absoluta, pues lo que es común son las *pasiones*, como el temor, el deseo, la esperanza...; no son, en cambio, semejantes «los *objetos* de las pasiones, que son las cosas deseadas, temidas, esperadas, etc.». Es la uniformidad que exige el hombre como lugar dè la naturaleza y que marca los límites de su individualización; pero que, en todo caso, no sólo no estrecha los límites sino que los amplía.

Para entenderlo hay que partir del Hobbes harveísta que entiende el hombre como un sistema mecánico y, al mismo tiempo, orgánico. Mecánico para un enfoque sincrónico, estructural; orgánico para un enfoque diacrónico, evolutivo. Efectivamente, en la fisiología de Harvey, el hombre es un sistema natural regido por el corazón. Este no sólo es el centro de movimiento y de vida vegetativa, sino, como diría Hobbes, «fuente de todos los sentidos». El corazón, motor, centro de movimiento, determina la unidad, individualiza: establece una separación entre el campo a donde llega y lo otro, lo exterior. El corazón, pues, es el centro y el motor de un sistema de movimiento. Todo pasa a su través. Así, las imágenes: cuando un movimiento externo afecta, por ejemplo, nuestros ojos, se transmite, por presión, a través de los fluidos de los tubos nerviosos: este movimiento hacia el interior llega hasta el corazón que, por reacción, invierte el movimiento hacia el exterior, lo cual explica que veamos el objeto fuera de nosotros. «La causa del sentido es el cuerpo externo u objeto... La presión del objeto, continuado hacia dentro, hasta el cerebro y el corazón, por medio de nervios y otras fibras y miembros del cuerpo, provoca allí una resistencia, contrapresión o esfuerzo del corazón para liberarse a sí mismo, que por tender hacia fuera parece que sea una materia externa...» (L., 123-124).

Pero si la imagen es eso, un movimiento en el seno del organismo ya que «el movimiento nada produce sino movimiento» puede pensarse que permanezca en él, aunque latente, pasada la excitación física, ocultado por otras más fuertes y presentes, y que resurja en otras ocasiones (memoria, sueños, ...). Todo, pues, queda al acceso de una inteligibilidad mecánica. Ahora bien, cara a lo que aquí nos interesa, el corazón no es tan importante como el «movimiento vital» por él producido, es decir, la circulación de la sangre, y que a veces es algo más, aunque más confuso, algo así como la potencia de vida. El «movimiento vital» es como la medida del hombre. En una escala que va del cero, que es la muerte, al infinito,

que sería el lugar de la inmortalidad negada por la ley natural, por tanto inalcanzable, el hombre ocupa siempre un lugar definido por su movimiento vital. La tendencia es a huir de la muerte y de todo lo que la produce (dolor) y que se traduce como disminución del «movimiento vital» y a buscar el mantenerse en la vida y todo lo que la favorece (placer) y que toma la expresión orgánica abstracta de aumento del movimiento vital. Maximizar el «movimiento vital» es la ley natural expresada en el organismo vivo y que se concreta en huir del dolor y buscar el placer. Condenado a maximizar el «movimiento vital», a propietario de su vida, entre otros propietarios de las suyas, el hombre hobbesiano es un ser solitario, condenado a la soledad. El *egocentrismo* y el *egoísmo* no son vicios, no son perversiones de un alma-sujeto-libre que puede optar entre la soberbia y la humildad, entre la ambición y la generosidad; no son ni siquiera *pasiones* en el sentido literal, hobbesiano, de la palabra, es decir, algo que se *padece*, que se sufre y de lo cual, por consiguiente, no se es responsable. Egoísmo y egocentrismo son caracterizaciones objetivas, descripciones del ser hombre, nombre que se da a la necesaria dirección de sus acciones.

Cuando la ley es luchar por la sobrevivencia, en un medio en que todo lucha por la sobrevivencia («por perseverar en el ser» decía Spinoza) y en el que la vida surge y se mantiene de la muerte, se reproduce por medio de la destrucción, el hombre está condenado a ser egocéntrico, a no mirar sino a sí mismo, a ser radical y violentamente narcisista. Por ello, Hobbes reduce toda pasión y todo sentimiento a autocomplacencia o autodefensa, a placer o dolor, a sentimiento de sí. No hay lugar para otro sentimiento que no sea amor a sí mismo; todo otro sentimiento es una forma disfrazada de amor a sí mismo. «La pena ante la calamidad de otro es la *piedad*; y surge de la imaginación de que una calamidad semejante pueda acontecernos»; «la pena por el descubrimiento de alguna falta de capacidad es la *vergüenza*...»; «aquello que los hombres desean, se dice también que lo *aman*, y se *odian* aquellas cosas por las que se siente aversión... pero sea cual sea el objeto del apetito o deseo de cualquier hombre, esto es lo que él llama *bueno*, y al objeto de su odio y aversión, malo...» (L., 157, ss.).

La tendencia a sobrevivir que la Naturaleza pone en todos sus lugares, en el hombre toma la forma de *deseo*. El *conatus* spinozista está en Hobbes como luego estará en Leibniz. «Estos pequeños orígenes del movimiento, dentro del cuerpo del hombre, antes de aparecer en el caminar, golpear y otras acciones visibles, son comúnmente llamados *esfuerzos*» (L., 157). Están en el cuerpo antes de que se manifiesten en la acción y «cuando este esfuerzo se dirige a algo que lo motiva, se denomina *apetito* o *deseo*». Esa parte de la naturaleza que es el hombre, en relación mecánica con los otros y con su estructura mecánica interna, está dotada de una unidad que toma la forma de deseo. El hombre es en cuanto desea, pues vivir es

desear vivir, desear mantenerse en la vida, acción, movimiento de autoconservación. El deseo, pues, da unidad orgánica al hombre al igual que el movimiento del corazón ponía los límites y la unidad mecánica. El hombre hobbesiano es una máquina orgánica, o sea, una estructura de deseo. «Pues no tener deseo es estar muerto, tal como tener pasiones débiles es torpeza y tener pasiones por toda cosa indiferentemente, *disipación* y *distracción*» (L., 177).

El deseo es, precisamente, lo que lo individualiza y especifica, lo que lo convierte en sujeto, en centro de actividad, en causa. Porque su deseo es suyo y sólo suyo, es más, contrapuesto al de los otros. Quede bien claro que no hay una substancia que desee, que pueda o no desear, que pueda desear esto o aquello...; en absoluto, el deseo es la forma de manifestarse la ley natural en ese lugar que es el hombre. Por eso el desear no es libre: la libertad nada tiene que ver con la voluntad. La voluntad no es nada más que el *deseo-resultante* de la combinación de cientos de deseos-componentes. La relación del hombre con el medio provoca en éste constantemente deseos y aversiones, cara al placer-dolor o, si se prefiere, crecimiento-disminución del movimiento vital. La razón calcula, pondera, en aras de maximizar felicidad, con mayor o menor éxito. El resultado global es ese deseo-resultante que llamamos *voluntad*, un deseo mecánicamente generado, como por suma de vectores-fuerzas. La razón que ha intervenido en su constitución no es una razón especulativa, pura: en primer lugar, es una razón calculadora, práctica, que pondera, que suma pros y contras; en segundo lugar, su decreto es sólo una fuerza más a sumar a las pasiones, pues, como en Spinoza, una pasión no se corrige con la verdad sino con la pasión que ésta genere. Por lo tanto, la voluntad es siempre efecto, no hay voluntad libre, pertenece a la necesidad.

¿Dónde, pues, se pone la libertad? «Un hombre libre es aquel que, en las cosas que le permiten llevar a cabo su fuerza y su destreza, no se ve dificultado de hacer lo que desea hacer». La libertad, entonces, se dice de la acción. Si ese deseo-resultante puede realizarse sin resistencias, el hombre es libre; si no, no es libre. Y no importa que el deseo sea huir ante una amenaza o mentir ante el castigo: si uno, preso de mil sentimientos y temores, desea huir y puede, es libre. La libertad es sólo el nombre que damos a una relación de indiferencia o paralelismo entre dos fuerzas: una, la voluntad, el deseo-resultante; otra la resultante de todas las acciones que el hombre recibe del medio. Si esas dos resultantes en un momento dado no se interfieren, el hombre es libre... Libre de huir por miedo, de traicionar por amenaza, de morir por fanatismo, de matar por odio. ¡Qué miserable libertad, la hobbesiana!

Pero, si se mira por otro lado, ¿no asombra su valentía? Atreverse a pensar el hombre aislado, solitario, abandonado a sí mismo; sin comunicación, pues entre la pasión y el sentimiento o la idea y las manifestaciones externas hay un camino

misterioso que pone suficiente distancia como para que nadie pueda ser juzgado por sus pensamientos y creencias y sólo por sus acciones; sin identificarse con los otros en ningún universal, (sea en los valores éticos como el bien, la justicia, o en el plano del sentimiento, en la piedad o en el amor) pues está naturalmente anclado en el egoísmo... Nos parece que sí, que hay mucha valentía y grandeza en esta filosofía. El sujeto pensante se autodisuelve en la objetividad, se niega a sí mismo como sujeto, se autorreduce a instrumento calculador nacido del organismo para servirlo prácticamente como cualquier reflejo condicionado, como cualquier pasión, si bien con mayor eficacia; niega su libertad y su irreductibilidad sustancial; afirma el dominio de la objetividad y su sumisión a ella; y niega, con ello, toda jerarquía ética. El hombre ya no es capaz del bien, de la verdad, de la justicia, ni del amor, pues todo ello pasa a ser convertible en potencia de vida. Al igual que el dinero pasa a convertirse en valor de cambio universal, toda la esfera de la subjetividald (pensamiento, sentimientos, pasiones) puede convertirse en *poder*, que visto desde la defensa se llama *seguridad* y desde el ataque *dominio* y que, en definitiva, miden el «movimiento vital», la potencia de ser.[15]

Hasta el talento es función del poder, pues «las pasiones que fundamentalmente causan las diferencias de talento son principalmente el mayor o menor deseo de poder, de riquezas, de conocimiento y de honor. Todas las cuales pueden reducirse a la primera, que es el deseo de poder. Pues las riquezas, el conocimiento y el honor no son sino varias clases de poder» (L., 177). Todo, es convertible a poder: «tener siervos es poder; tener amigos es poder... la reputación de poder es poder, porque trae con ella la adhesión de quienes necesitan protección... El buen éxito es poder, porque crea reputación de sabiduría o de buena fortuna, y eso hace que los hombres o lo teman o confíen en él... La reputación de prudencia es poder... La nobleza es poder... La elocuencia es poder... (L., 189 ss.). Y el poder es seguridad, mide el «movimiento vital», la garantía de sobrevivencia, o sea, la perfección del hombre como individuo. El poder le convierte en causa y no efecto, en señor y no siervo, en autor y no actor. El poder lo individualiza, marca su unidad, su ser, maximiza su pasión de vivir.

3. Pasión de sujeto y pasión de universalidad

En el pensamiento de Hobbes hay dos núcleos teóricos que constituyen la mayor parte de su atractivo por ser, en esencia, dos duros ataques a los dos princi-

---

15. Además de los citados textos de Macpherson y Lemos, ver el de Goldsmith, *Hobbes science of politics*. Nueva York, Columbia U.P., 1966.

pales pilares sobre los que la sociedad de su tiempo, que es la raíz de la nuestra, construía la imagen de sí misma: el hombre sujeto y la posiblidad de armonía entre interés privado y bien común, entre lo particular y lo universal en el plano social. A este segundo aspecto nos referiremos enseguida; ahora conviene insistir, algo más, sobre el primero, del cual acabamos de señalar la admirable valentía que implica, para cualquier conciencia, pensarse a sí misma como efecto, disolverse en la objetividad.

En la «Introducción» del *Leviathan*, Hobbes nos muestra que es consciente de los efectos de su posición. Tras sentar el «nosce teipsum», el conócete a tí mismo, donde se presupone que el análisis de uno mismo sirve como análisis de la especie (presupuesto de la semejanza mecánica y orgánica entre los hombres), parece adivinar la crítica que se le viene encima. Crítica que, centrada en el problema metodológico, sobre si es o no legítimo del análisis introspeccionista, en buena parte pondría en juego los contenidos ideológicos de la filosofía hobbesiana. Pues bien, detectando el problema acaba con una invitación muy expresiva: «pues este tipo de doctrina no admite otra demostración» que la comparación sincera entre ella y uno mismo.[16]

Hobbes arriesgaba mucho. Podría haber presentado sus tesis como generalizaciones desde la experiencia. De tal manera, la crudeza de la descripción podría presentarse como retrato de la existencia, pero no de la esencia humana, dejando la puerta abierta al optimismo humanista. Pero no lo hizo; era lo que no quería hacer; era lo que deseaba combatir: la ficción de un sujeto por naturaleza bueno, libre y responsable, pero históricamente alienado y degradado, aunque recuperable...

Y arriesgó mucho, pues dijo cómo era él o, mejor, presentó la descripción de la especie como descripción de sí mismo, leyendo en sí mismo a la humanidad. Y decir de uno mismo lo que dijo expresa una grandeza que impresiona. Y, aunque uno se resista a hacer ese análisis sincero de sí mismo al que incitaba Hobbes, o si lo hace y no llega a posiciones tan radicales y descarnadas, lo cierto es que difícilmente puede uno dejar de sentir cierto estremecimiento ante su filosofía. Y eso a pesar de que nuestra civilización tiene un narcótico eficaz contra ella al distinguir entre *esencia* y *existencia* y poder aplicar la distinción hobbesiana del hombre, corregida o no, a la existencia social, a lo Rousseau, reservándose una imagen de sí

---

16. Los citados trabajos de Watkins y Gauthier, ambos en claves analíticas, son importantes para ver el método hobbesiano. Más atractivo es el trabajo de A. Pacchi, *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Hobbes*. Florencia, La Nuova Italia, 1965.

pulida y bella que permite, incluso, un noble ideal, el de su realización. Por contraste, Hobbes se atreve a pensar la vida humana sin lugar para la utopía; se atreve a buscar sentido a la vida social desde una despiadada reducción de la subjetividad a las groseras y brutales fuerzas de supervivencia.

Por ello el capítulo VI del *Leviathan* es ejemplar. Ha expuesto en los anteriores, de forma resumida, una epistemología empirista, materialista, que sirve al menos para sentar los límites del conocimiento. Se ha preocupado, especialmente, de señalar el origen de las ideas o fantasmas, que si bien es dudosa su semejanza con el objeto que las produce deja bien claro que el objeto *existe*. Ya lo había dicho en *Human Nature* (cap. II, 10): «Sean cualesquiera los accidentes o cualidades que nuestros sentidos nos hacen creer existir en el mundo, no existen, son sólo apariencias (seemings) y fenómenos (apparitions); las cosas que son realmente en el mundo fuera de nosotros son los movimientos por los cuales estas apariencias son causadas».[17] No vale la pena insistir aquí en el empirismo atomista hobbesiano y en sus limitaciones;[18] tampoco en sus rápidas reflexiones sobre el lenguaje (y su «nominalismo»), donde tras señalar los cuatro *usos* (conocer, enseñar, comunicar sentimientos y deseos y jugar con las palabras para deleitarse) y los cuatro *abusos* (mistificar, equivocar, engañar y ofenderse unos a otros) dejan bien clara la importancia de una correcta teoría de la significación;[19] ni siquiera nos vamos a detener en el magnífico cap. V, donde, de forma concisa, se define la razón como cálculo («Pues la *razón*, en este sentido, no es sino *cálculo* (esto es, adición y sustracción) de las consecuencias de nombres generales convenidos para *caracterizar* y *significar* nuestros pensamientos» (L., 149)) bien hecho o no (recta o equivocada) y se fija que la diferencia del hombre respecto a los animales es ésta: que puede *prevenir consecuencias*. Eso le permite ponderar, calcular, librarse de la acción-reacción mecánica para poner, en el medio, la ponderación que introduce más variables, que anticipa cadenas de reacciones, que permite, así, que el deseo-resultante maximice objetivamente felicidad y vida.

Dejamos esto y nos detenemos en el cap. VI donde una rápida exposición de la teoría de las pasiones sienta las bases de la antropología hobbesiana que fundamentará su teoría del ciudadano. Pero es que, además, es aquí donde se justifican los capítulos anteriores. El «sentido» es el movimiento de los órganos internos; la

---

17. Excepto en el *Leviathan*, siempre nos referiremos a la edición clásica de Sir William Molesworth (Ver nota historiográfica).
18. Consultar el capítulo III de la obra de F. Duchesnau, *L'Empirisme de Locke*. La Haya, Martinus Nijhoff, 1973.
19. Ver el capítulo que le dedica Watkins al «lenguaje» en su *Hobbes' System of Ideas.*

«fantasía» es la reliquia de esos movimientos desaparecida la afección física... La imaginación, que está en la base de las pasiones, que es la raíz del deseo, tiene su origen en las determinaciones externas. Todo queda codificado en el organismo, cada sensación, archivada en una imagen asociada al placer o al dolor: cada vez que vuelva a ser sensible (memoria, fantasía...) provocará la misma atracción-repulsión, si bien debilitada. El sujeto es así desustancializado, quedando como simple lugar donde se dan esos procesos que no son sólo fenomenológicos, sino prácticos, biológicos. Esos movimientos constituyen los «conatus», los «esfuerzos», que están antes de su manifestación en la acción (L., 157). Notemos que esos «esfuerzos» no son actividad de un sujeto, sino movimientos orgánicos; si se quiere, movimientos en la subjetividad. Su «origen» está fuera: en las pasiones externas y en las leyes naturales que rigen la vida humana. No obstante, puesto que lo importante es «pensar como los sabios aunque se hable como el vulgo», podemos seguir hablando del hombre como *origen próximo* de los mismos.

La memoria y la fantasía son dos instrumentos al servicio de la vida. El flujo de las imágenes, siempre asociadas al dolor o al placer, provoca el deseo y las pasiones. No hay manera de liberarse de esos flujos ni de los deseos y pasiones en que se resuelven. Las pasiones, pues, son efectos orgánicos que siguen a las ideas. Basta una palabra (signo) para provocar la sensibilización de una idea y de la pasión a ella asociada. Pasiones siempre ligadas a la lucha por la vida, pues, en definitiva, toda idea procede de una presión externa y toda presión es una alteración del movimiento vital, en más o en menos, que se vive como placer o dolor. El deseo y la aversión son las dos actividades o reacciones generales del hombre ante las cosas. El amor y el odio son los dos sentimientos equivalentes al deseo y la aversión cuando la cosa está presente, o sea, ante las ideas de las cosas ausentes (L., 157 ss.). Las demás pasiones son reductibles a estas dos díadas.

El efecto en moral es radical. «Bueno» es el nombre que damos a lo que deseamos o amamos; «malo» es el nombre del objeto de nuestra aversión u odio. Subrayémoslo: no deseamos o amamos lo que es bueno; al contrario, lo llamamos «bueno» porque lo amamos y deseamos. Además, sólo amamos o deseamos lo que aumenta nuestra potencia vital: o sea, no hay posibilidad de sentimientos generosos, de altruismo, de amistad, de compasión... Todo ello son formas mistificadas de encubrir nuestro amor a nosotros mismos.[20]

Anticipándose en dos siglos a Freud, Hobbes sustituye el hombre-sujeto por un hombre sede de unas fuerzas que, a través de formas y caminos complejos,

---

20. Son innovadores respecto a la valoración de la ética hobbesiana, los trabajos recogidos en *Hobbes and Rousseau*, Nueva York, Garden City, 1972.

cumplen inviolablemente una finalidad natural trascendente. Contra ellas la razón puede poco o nada; en el fondo la razón es un instrumento de las mismas; como máximo, para Hobbes la razón, en su cálculo, puede incidir en que esas fuerzas no se desarrollen espontáneamente, ciegamente, sino en un cierto control que no niega, sino afirma, la finalidad última de las mismas. La fuerza de la razón no está en su poder de descubrir la verdad o el bien, sino en su capacidad de maximizar beneficio, para adecuar medios dados a fines dados.

Convertido el sujeto en lugar, aunque con individualidad radical, sede de esa lucha por sobrevivir que se concreta en deseo. ¿Cómo poner la ética, el derecho, la vida social? ¿Cómo pensar la autoridad? Como vemos, Hobbes se lo puso difícil a sí mismo. Porque él estaba convencido de que era *necesario*, naturalmente necesario, vivir en sociedad, y que para ello se necesitaba el derecho, la ética, la ley y el amor a la ley. En el fondo, ese fue su objetivo. Y no se lo puso fácil, por ejemplo, afirmando el sujeto, los derechos naturales, los valores, la capacidad del hombre para conocerlos... Todo lo contrario: se propuso pensar la autoridad desde donde parecía —y pareció— imposible ser pensada. Pero Hobbes lo intentó.

Duro fue el ataque de Hobbes al «sujeto» y duro fue también su ataque al otro pilar de la imagen que de sí misma estaba construyendo la naciente sociedad capitalista, a saber, la afirmación de la identidad —o, al menos, compatibilidad— entre el interés privado y el bien común. El discurso de Hobbes parece aquí más despiadado. En un momento histórico de construcción de una nueva forma de Estado, de un nuevo orden social; en un momento teórico en el que se necesita pensar y legitimar la alternativa política,[21] fundamentarla racional, natural y éticamente, afirmar la legitimidad del orden y de la autoridad al tiempo que los derechos «naturales» del individuo; en un momento, en fin, en que se teoriza la esperanza de un orden justo en el que el imperio de lo universal, de la ley una e igual para todos, se pone al servicio del reconocimiento del individuo sujeto-de-derechos, del hombre-ciudadano... en esos momentos de ilusión renovadora y liberadora, Hobbes denuncia la ficción. Entonces, cuando la esperanza apenas estaba naciendo, la voz hobbesiana niega la posibilidad de la articulación, afirma la inevitable contraposición entre lo particular y lo universal, clama que la libertad y fuerza de la república, que la existencia misma de la república, exige la sumisión y renuncia del individuo. Dice estas cosas y muchas otras que no han dejado de causar convulsiones.

En el fondo el discurso de Hobbes parece una invitación a morder la miseria, a nombrar lúcidamente la sumisión, a aceptar voluntariamente la dominación. No

---

21. Ver Macpherson, op. cit. y P. King, *The ideology of order.* Londres, 1974.

es una invitación a renunciar a la libertad; es, al contrario, una llamada a dar a eso que se llama «libertad» su verdadero nombre, a renuncicar a la ficción, a aceptar el juego de lo posible. En el fondo, en coherencia con su filosofía, debería haberle importado muy poco que los hombres se pensaran a sí mismos libres. Y así habría sido si lo imaginario les proporcionara felicidad; pero pensaba que en nombre de la libertad se hacían las guerras, se violaban los pactos, se generaba la inestabilidad, la inseguridad, el riesgo de muerte violenta, el miedo. No combatía la ficción en nombre de la verdad; combatía unas ideas que no servían para hacer feliz.

Las ideas, lo sabemos, eran para Hobbes muy importantes. Eran el germen de las pasiones, de la acción. Ellas dirigían la conducta humana. Y no puede verse aquí nada de idealismo pues las ideas, como hemos visto, están concebidas como movimientos orgánicos y asociadas necesariamente al placer-dolor, al movimiento vital.

Watkins resalta la importancia que Hobbes daba a las ideas.[22] Según Watkins, Hobbes veía en la ideología puritana la causa de la rebelión puritana y resalta con habilidad el hecho de que Hobbes, en el *Behemoth,* ese sorprendentemente rico y desconocido ensayo histórico que rastrea e investiga los cambios en el poder político inglés de 1640 a 1660, ponía como causa de las guerras civiles las ideas. Ciertamente, esta insistencia de Hobbes es innegable (Ver el Prólogo del *De cive*...). En el *Behemoth* son consideradas ideas subversivas, entre otras, la creencia en que el hombre individual es juez del bien y del mal, la creencia en que es pecado y deshonra actuar de forma contraria a la propia conciencia, la creencia en que la conciencia individual puede estar inspirada sobrenaturalmente, o la de limitar o dividir el poder del soberano, etc.

Pero conviene insistir en que, en Hobbes, las ideas no mueven a los hombres sino en la medida en que las propias ideas son instrumentos producidos por el organismo a su servicio. Y, a un tiempo, se comprende la insistencia de Hobbes, su preocupación, ya que las ideas determinan la acción orgánica. Y se comprende en sus términos justos. Hobbes, coherentemente, y en los límites de la ciencia y la tecnología del XVII, no se le ocure intervenir en la estructura orgánica (hoy bioquímica) del hombre. Ésta le parece sometida a leyes contra las que nada se puede hacer. Sobre el único nivel de la estructura de la acción humana que ve posible una intervención es, precisamente, sobre las ideas. Y, en rigor, no tanto en su producción, muy ligada a los mecanismos reflejos de autosobrevivencia, de reacción inmediata entre las resistencias externas, cuanto sobre su mediación de la acción.

---

22. A. Pacchi, *Introduzione a Hobbes.* Bari, Laterza, 1971.

Ahí Hobbes sitúa su intervención, confiando en que los hombres utilicen la *razón* para ponderar la imaginación, para calcular, para decidir las ideas que merecen ser seguidas por garantizar, en el plano global, la maximización de la vida y de la felicidad. Se centra en las ideas porque, en definitiva, es el único lugar donde puede intervenir. Ignoraba Hobbes que podía incidirse en otros niveles, sea en los cromosomas sea en lo subliminal...

Esto se ve con más claridad si nos concretamos en una de esas ideas que Hobbes pone en la fase de la guerra civil, por ejemplo, la de que es pecado o deshonroso actuar en contra de la conciencia. También hoy nos parece que los hombres no sólo tienen *derecho* a actuar según su conciencia, sino el *deber* de hacerlo («hay que ser consecuente...»). Desde luego, en el marco hobbesiano, tal «deber» es injustificado y peligroso. Es injustificado, sin duda, a no ser que se acepten unas normas sobre la conducta (sanción social) y que, además, estas normas, potencien la sobrevivencia y la felicidad. Pero esto —y aquí entra lo de «peligroso»— es más que dudoso. Los calvinistas de Ginebra, en el tiempo, afirmaban el deseo divino de someterse al poder, aceptando éste, incluso cuando es despótico, como misericordia divina que les advierte y permite justificarse; en cambio, los calvinistas de Escocia, dirigidos por Knox, predican la obligación —¡no sólo el derecho!— de rebelarse contra el rey católico, la obligación de «ser coherentes», de ser calvinistas en la acción, de destruir al hereje... Hobbes sabía muy bien que las *ideas* estaban al servicio de la sobrevivencia; que los católicos eran intolerantes cuando el rey era católico y pedían tolerancia cuando el rey era puritano... Pero Hobbes pensaba que era inevitable la diferencia y que, por tanto, inevitable la diferencia en las ideas; y, en consecuencia, y en la medida en que éstas determinaran la acción, inevitable la guerra. ¿Y quién gana en la guerra? Sólo el que sobrevive... y al precio de un riesgo peligroso y de una inseguridad constante. ¿No vale más, piensa Hobbes, someterse a la ley y a la razón? Pero no a una razón «razonable», y por tanto diferente en lo distinto; sino a una razón calculadora, que invita a todos a salvar lo principal, a pagar un precio por la vida y la felicidad.

4. Del ser natural al ciudadano

El cap. XIII, «De la condición natural del género humano», nos ofrece las claves de su filosofía civil. Por ello conviene leerlo muy detenidamente sin que las tesis relevantes oculten las matizaciones y los contrapesos. Se comienza con una afirmación de la «igualdad natural». Lo nuevo aquí es el contenido que se da a la misma y la teoría desde donde se afirma. Recordemos que en el cap. VIII, tras

distinguir en el hombre las virtudes intelectuales *naturales* de las *adquiridas*, decía que: «Por natural no me refiero a aquello que un hombre tiene desde su nacimiento, pues eso no es sino sensación, o en lo que los hombres difieren tan poco los unos de los otros, y de las bestias, que no ha de ser reconocido entre las virtudes...» (L., 172).

Debe leerse, en rigor que, la «igualdad natural» no le viene de su origen divino, de la equidad divina y que su contenido ahora no es moral ni jurídico. Cuando Hobbes afirma que los hombres son iguales por naturaleza no lo hace desde una teoría jurídico-moral, para legitimar los «derechos» del hombre, o sus «valores». Por el contrario, lo hace desde la *observación* y como simple enunciación de un *hecho* que no implica ningún *derecho*. O, por lo menos, desde su teoría de la naturaleza humana, muy harveísta, como hemos visto: «La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades corporales y mentales que, aunque puede encontrarse a veces un hombre manifiestamente más fuerte de cuerpo, o más rápido de mente, que otro, aún así, cuando todo se toma en cuenta en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es lo bastante considerable como para que uno de ellos pueda reclamar para sí beneficio alguno que no pueda el otro pretender tanto como él» (L., 222). Si aceptamos su distinción entre el «buen talento» y el «buen juicio» (L., 173), Hobbes sería un hombre de *buen talento*, es decir, especialmente dotado para pensar lo *semejante*, para captar la unidad, mientras el de «buen juicio» sería el que sabe encontrar, pensar la *diferencia*.

Por ello resalta lo semejante: por ser un «hombre de talento» y porque la ciencia del hombre que el mecanismo cartesiano-newtoniano traza es un conocimiento de lo semejante, de la regularidad. Por ello Hobbes puede ver lo semejante y disolver las diferencias. Pues, al fin, él percibe que «en lo que respecta a la fuerza corporal, aún el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte», sea por maquinación secreta, sea por coalición con otros. Y en lo que respecta a las facultades mentales aún es mayor la igualdad (recordemos que en el cap. V ya pone que las artes fundadas en las palabras, y especialmente el discurso científico, no son *naturales*, sino adquiridas).

Hobbes no niega las diferencias. Pero, por un lado, reduce su importancia ya que cada hombre se cree más sabio, justo, perfecto... que la mayoría y «generalmente no hay mejor signo de la igual distribución de alguna cosa que el que cada hombre se contente con lo que le ha tocado» (L., 223); por otro, las sitúa en el plano de lo *adquirido*. Claro que Hobbes considera este nivel como «natural». Las diferencias generadas en los hombres son *naturales*, porque para Hobbes toda determinación es natural en su génesis y en su funcionamiento. O sea, en Hobbes lo «natural» no encubre una caracterización moral.

La diferenciación está, pues, entre aquello que se da en el hombre desde su

constitución como organismo específico —y por consiguiente común a todos—, y aquello que aparece en su génesis y que, por tanto, es efecto de la apariencia, del medio, del desarrollo natural. Y ocurre que estas diferencias, cara a lo que Hobbes persigue, no son relevantes. Pues Hobbes no trata de hacer una tipología de los hombres ni una descripción de su carácter, méritos, etc... Su objetivo es pensar la vida social. Y, desde este objetivo, esas diferencias entre los hombres son poco significativas. *Primero*, porque están desigualmente repartidas, es decir, en los distintos hombres se han desarrollado las facultades adecuadas para su sobrevivencia en función del medio, de las necesidades, de los riesgos, de los enemigos; esta disparidad hace estéril la comparación y la medición; más aún, resalta la igualdad ya que, al fin, todos están capacitados para sobrevivir (L., 222). *Segundo*, porque todos los criterios de medición o valoración son arbitrarios si no se trata del único fin natural, sobrevivir, y desde este patrón las diferencias en cualidades cuentan poco. Por ello Hobbes puede decir que en los hombres hay «igualdad en la esperanza de alcanzar nuestros fines», pues hasta el que se siente más fuerte y seguro no puede eludir el peligro y la inquietud de que el débil, unido a otros, sea más fuerte y lo destruya.

Es la igualdad, naturalmente entendida, la clave de la intranquilidad (L., 223), la base del peligro. Esta igualdad de fuerzas, de posibilidades de destruir y de ser destruido, anula las diferencias en las cualidades de los hombres. Pues esas diferencias, aquí, se contabilizan como *poder de sobrevivir*. Y en ese juego de cotizaciones, alianzas, correlaciones... nunca hay, de forma natural, seguridad absoluta, poder absoluto, dominio absoluto. Cada uno tiene sus «armas» de poder, sus aliados contra el enemigo común, su posibilidad de conservarse. Y, al mismo tiempo, el riesgo de su destrucción.

La igualdad, así, es la base de la inseguridad. Pues esa igualdad posibilita constantes desigualdades, no estables, sino constantemente variables. Una desigualdad constante, fijadora de una jerarquía, sería garantía de estabilidad, de seguridad, de orden, de paz. El riesgo está en que, a nivel natural, no hay desigualdad no superable, no invertible, no sustituible. Y esto permite y exige la guerra de todos contra todos.

El equilibrio de fuerzas genera la inseguridad constante. En esta inseguridad, la «anticipación», la sorpresa, suficiente para romper el equilibrio, surge como necesidad de sobrevivencia. Dominar para no ser dominado. La tendencia a acumular poder se convierte en una carrera imparable, sin límite, sin posibilidad de seguridad absoluta. La acumulación de poder es, pues, el deseo resultante de la existencia natural, la condensación espontánea de la tendencia natural a sobrevivir.

Pues los hombres no se resignan al dominio, «... cada hombre se cuida de que su compañero le valore a la altura que se coloca él mismo» (L., 224). Todos quie-

ren ser valorados y respetados. El hombre quiere ser reconocido como igual. El dominio, pues, encierra siempre el peligro.

Hobbes señala tres fuentes de conflicto en la naturaleza del hombre: competitividad, inseguridad y gloria que arrastran a la lucha de conquista, de defensa y para salvar la dignidad. Pero esto es descriptivo. Las tres expresan formas de buscar la seguridad. Hobbes deja pensar que la competitividad y la gloria son excesos, es decir, acaban siendo *pasiones* con ritmo autónomo, que prolongan la lucha más allá del nivel necesario para garantizar la sobrevivencia. Hemos visto ya cómo pone las pasiones en la base de la diferencia de talentos, y la diferencia orgánica y la educación en la base de la diferencia de las pasiones, afirmando «Las pasiones que fundamentalmente causan las diferencias de talento son principalmente el mayor o menor deseo de *poder*, de *riquezas*, de *conocimiento* y de *honor*. Todas las cuales pueden reducirse a la primera, que es el deseo de poder» (L., 177).

Todo, pues, es convertible a poder. La vida es deseo de poder, pues el poder es la garantía de la vida y de su reproducción. Hobbes tiende a reducir todas las pasiones a la lucha por la existencia. Esto, claro está, es exigido por la teoría físico-natural de la naturaleza humana que toma como fundamento. De todos modos hay momentos en que vacila, por ejemplo, al insinuar el ritmo autónomo de algunas pasiones, como la reputación, fama, honor, gloria... y esas «pequeñeces, como una palabra, una sonrisa» (L., 224).

En esos momentos Hobbes permite pensar que el hombre no sólo lucha por sobrevivir, sino por sobrevivir como hombre, es decir, que además de poseer ingenio, destreza, riquezas y todas esas formas del poder, desea que le sean reconocidas. El deseo de reconocimiento por los otros es, quizás, la característica determinante del hombre-sujeto, es decir, ser persona exige ser reconocido como causa libre.

Claro, Hobbes podría decir que ese deseo de reconocimiento que aparece en pasiones como la fama, la gloria, el respeto... es también deseo de poder, pues cuando los hombres *reconocen* las cualidades y poderes de uno, le admiran, le respetan, todo esto es una garantía de seguridad para éste. Esto es cierto, pero Hobbes, en un reductivismo tan rígido, difícilmente puede explicar por qué a veces se prefiere la muerte con gloria a la vida sin ella, por qué se pone en riesgo la vida por buscar la fama o conservar el honor o la fidelidad.[23]

En el fondo él reconoce que eso es así, aunque no abunde. Además, ¿no se

---

23. La introducción de Peter Laslett a la edición crítica de *Two Treatises of Government* de Locke, Cambridge U.P., 1967, recoge amplia información de las críticas a Hob-

matan los hombres por la libertad? O sea, él reconoce la relativa autonomía de las pasiones, que a veces dejan de servir a su finalidad, reproducir la vida, poniéndola en riesgo. Diríamos más: es eso lo que le preocupa. Efectivamente, es la *pasión de sujeto* el mayor peligro para la vida. Cuando se lucha por ser reconocido como libre, o por salvar la dignidad ofendida por unas palabras; cuando se lucha, en fin, por conservar la imagen de sí, es decir, del hombre como sujeto libre y responsable, causa de su perfección, dueño de sus propiedades..., cuando esto ocurre se pone en peligro la vida. Y, curiosamente, es por esas causas por lo que la gente lucha: por la libertad, por los derechos, por el honor, por las creencias, por la palabra dada, por conservar la imagen de sí y porque los otros la acepten y la respeten. No es extraño, pues, que Hobbes, aún reconociendo esa tendencia, esa pasión de sujeto en el hombre, trate de ponerla como ficción, como pasión inútil y perniciosa, como exceso peligroso, y haga una llamada a la cordura, al cálculo, a salvar lo principal, la vida y la felicidad que brota de su conservación y prolongación.

Pasión de sujeto o simple deseo de poder y sobrevivencia, la naturaleza es lugar de lucha por la vida, de enfrentamiento, de inseguridad. En la naturaleza el equilibrio, condición de vida, es inestable, constantemente deshecho. El reparto igualitario del poder genera la movilidad de la desigualdad, y con ello la inestabilidad. La guerra, no sólo como tiempo de lucha sino como tiempo de «disposición conocida hacia ella», o sea, «durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario», es la forma de vida resultante. Y así no hay comercio, ni artes, ni letras, ni sociedad. Sólo hay «miedo continuo y peligro de muerte violenta; y para el hombre una vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta» (L., 225).

Ese es el resultado del libre juego de las fuerzas naturales, inferido del análisis de las pasiones. Hobbes desafía a los que sólo creen en la experiencia a que verifiquen su teoría. ¿No hay una ofensa a los otros cuando uno se arma al preparar un viaje, cuando cierra las puertas de su casa con cerrojos...? Esa actitud de recelo, de desconfianza, de inseguridad está un poco por todas partes, en mayor o menor grado. Y en esa situación nada es injusto. «Donde no hay poder común, no hay ley. Donde no hay ley, no hay injusticia».

Esa es la condición del hombre por el libre juego de las fuerzas naturales. Pero esa situación trágica en que, por sobrevivir, se pone en riesgo la vida, tiene una salida. Una salida impuesta por la misma ley de sobrevivencia, inscrita en la misma naturaleza humana; una salida cuya posibilidad consiste «en parte en las pasiones, en parte en su razón». Es lógico, terriblemente coherente: las pasiones

---

bes en su tiempo que recogían costumbres de otros pueblos, para mostrar cómo el hombre, a veces, antepone a la vida otros valores.

no inclinan a la guerra, sino a la sobrevivencia, aunque a veces, para sobrevivir, haya que pasar por la guerra. Es la *escasez*, y la ausencia de conciencia de la posibilidad de superarla, la que hace de la violencia el camino de las pasiones para sobrevivir. Pero esas mismas *pasiones* tenderán a la paz cuando, por un lado, el hombre vea en la guerra el riesgo de muerte y, por otro, simultáneamente, vea otras formas de sobrevivir y satisfacer sus necesidades que no pongan en riesgo su vida. Es, pues, la propia ley de sobrevivencia la que rige, la que fuerza a las pasiones su dirección hacia la paz y a la razón a encontrar un orden de vida sin riesgo de muerte. La misma ley que lanzaba a la guerra, ahora puede forzar la paz, porque, al fin, lo que rige, a lo que no se puede renunciar, es a *vivir*.

5. La sumisión a la ley

Queda así establecida la naturaleza humana; se trata ahora de pensar la vida civil. El Estado es un organismo «artificial», una construcción de los hombres. Por tanto, necesariamente subordinado a su deseo, es decir, a la reproducción de la vida. Si se monta para otras funciones, o si no cumple su carácter de instrumento producido para maximizar la vida y felicidad..., es decir, si se monta en lo imaginario, en la ficción, en la pasión de sujeto, estará enfrentado al orden natural y sus días están contados. Pero ¿cómo se llega a desear el Estado?

El hombre hobbesiano, centro de deseo, no es libre de desear o no desear, de desear esto o lo otro. El hombre es si desea; el deseo es vida. Ser es desear ser, o sea desear. «Quien no desea está muerto» (L., 177) dice Hobbes, y no debe leerse como metáfora, como cuando se dice que quien no trabaja no come; debe leerse literalmente, en sentido fuerte. Y ese deseo es egoísta, necesariamente egoísta. Ese deseo lleva a acumular riquezas, poder, a dominar. ¿Cómo desear el Estado, la ley, que es sumisión?

El deseo de poder es, en Hobbes, un deseo subordinado a la ley natural de sobrevivencia. El deseo de poder, al servicio de la sobrevivencia, no cumple su finalidad, pues determina la lucha, la guerra de todos contra todos y, por tanto, el riesgo, la inseguridad, el miedo, el peligro de muerte violenta. No por ello deja de existir: se reproduce constantemente, pero constantemente pone el riesgo. Ahí interviene la razón calculadora, que mide la eficacia de ese deseo, que pone sus límites, que ofrece una salida más rentable al egoísmo del hombre. Propone el Estado, la vida civil, la ley. Propone unas reglas de juego: renunciemos todos al ejercicio de nuestro poder, de nuestros «derechos naturales», o sea, de nuestra fuerza y sometámonos a la ley; limitémonos a ejercer nuestro poder en los límites que ella marca. Es una renuncia, cierto, pero rentable; es una sumisión, cierto, pero beneficiosa.

Ese es el pacto social: renuncia colectiva a usar del propio poder, sumisión colectiva a la ley. No es histórico: es constante, ininterrumpido. El hombre no deja de ser un centro de deseo, no deja de ser un ser-natural, no deja de buscar el dominio sobre los otros, el poder, la riqueza, todo lo que le garantice la vida y la felicidad; la tendencia al «estado de naturaleza» es una fuerza constantemente actuante en el hombre. Por eso el pacto, la renuncia, el sometimiento a la ley, debe ser constantemente realizado. La vida civil es tensión entre la tendencia egoísta y la tendencia a la sumisión. Si prevalece ésta, porque la razón es capaz de controlar las pasiones, advirtiendo de los riesgos de violar la ley, habrá república; si prevalecen el egoísmo, las fuerzas naturales, habrá un estado de guerra más o menos declarado, dominarán las pasiones sobre la razón, el deseo de poder sobre la sumisión a la ley, o sea, el desorden, la inseguridad. En definitiva, «estado de naturaleza» y «estado civil» son dos conceptos límites, que sirven para pensar una realidad en tensión, nunca pura, sino más o menos desplazada hacia la ley o hacia el deseo de poder.[24]

Visto así, Hobbes parece más bien un teorizador de la ley y el orden que un apologeta del «Estado absoluto». Esto es cierto, pero es la imagen de Hobbes que deseamos dar porque es la que nos parece más interesante, más real y más olvidada. En la época de Hobbes, en el pensamiento político iusnaturalista, se mezclaban y confundían dos pactos, el social y el político. Había que teorizar el fundamento de la vida social y el fundamento del orden político. Lógicamente, éste era el más polémico y atractivo, el más agresivo y efectista, pues se establecían confrontaciones como monarquía-república, constitucionalismo, derechos inviolables del ciudadano, división de poderes... Ciertamente, en la obra de Hobbes está presente este debate y, si bien su monarquismo fue atenuándose, llegando al final a dejar al «soberano» como un concepto abstracto donde igual cabía un monarca real, un presidente republicano o una asamblea, lo cierto es que en este nivel del gobierno sus posiciones «absolutistas» desentonaron con el rumbo del tiempo.[25] Ahora bien, es injusto reducir el pensamiento de Hobbes al «pacto político»; y, sobre todo, es muy parcial leer su reflexión sobre el «pacto social» desde su posición en el tema de gobierno.

Nosotros pensamos que donde está el interés de Hobbes es aquí, en el nivel

---

24. Ver F. S. Nelly, *The anatomy of Leviathan*, Londres, MacMillan, 1968.
25. Valdría la pena comparar trabajos como los de R. Polin, *Politique et philosophie chez Hobbes* (París, PUF, 1953) y Vilatoux, *La cité de Hobbes, Théorie de l'état totalitaire*, (Lyon, 1936) que permiten ver las diferencias interpretativas que son posibles con los textos en la mano.

de lo social. Y pensamos que, si bien los dos debates están cruzados en su obra, interfiriéndose, es posible abstraer el tema de la convivencia sin dejarnos afectar por su posición política histórico-biográficamente determinada. Y es en el «pacto social» donde su reflexión alcanza un despegue de su momento histórico y se convierte en actual, en vigente, en problema de nuestra cultura. Aquí las preguntas no son sobre la estructura del Estado, sino que se dirigen a pensar por qué desear la sumisión, por qué reconocer la autoridad, por qué renunciar a lo «natural» para diluirnos en lo «artificial». Este es el Hobbes que interesará siempre.

Hobbes no duda nunca de esta tesis: *la ley protege*. Es cierto que, al mismo tiempo, prohíbe, limita, coacciona, dice lo que no se puede hacer; pero, así, divide el campo de la acción en lo prohibido y lo posibilitado, dejando éste libre de riesgos, como lugar de la seguridad. Se ha pagado un precio por la vida, pero, al fin, se posee la vida sin amenazas, sin miedo. Este es el planteamiento pragmático, el de la razón calculadora. El hombre, que no es un ser social, opta por una vida en sociedad para mejor obedecer la ley universal de la naturaleza que fuerza a maximizar vida y libertad.

Para Hobbes la razón impone la sumisión al poder como forma de mejor garantizar la sobrevivencia. O mejor, se trata de someterse a una dominación para librarse de otras, que son más peligrosas. La ley tiene más atractivo que el señor. Por una parte, es más constante que las pasiones humanas; por otro lado, es más universal. La ley permite al hombre que éste se piense como individuo-sujeto y se reconozca *igual* a los otros hombres; la ley obliga a los hombres a reconocerse entre sí, a verse unos a otros como autores de sus acciones y propietarios de sus productos. Se supera así la terrible situación de naturaleza en la que el ejercicio de vivir llevaba aparejado la negación de los otros como hombres-sujetos. *La ley reconoce al individuo*, le instaura como sujeto (moral, económico, jurídico), como persona, y garantiza que los demás le reconozcan como tal. Es el encanto de la ley, su carácter instaurador de sujeto, su ser garantía de reconocimiento.

Por supuesto, no se trata de olvidar que la ley puede ser más benévola que el señor (aunque también más fuerte, más dominadora, más invencible...). Pero es en su universalidad, en su ser abstracto, en su ser instauración del sujeto, donde reside su encanto, donde está la clave de su *hacerse amar*.

En el cap. XVII, «De las causas, generación y definición de una república», Hobbes aclara las razones de la necesidad de la coacción para el mantenimiento del orden civil. El hombre ama la *libertad* naturalmente. El hombre ama el *dominio* sobre los otros naturalmente. En la república se restringen ambos, con el objetivo de garantizar una vida larga y feliz. Las leyes de la naturaleza, nos dice, son «contrarias» a nuestras pasiones naturales. Creemos que esto debe entenderse en cuanto a sus procedimientos, no en sí mismas. Es decir, las pasiones, como la ra-

zón y sus dictados, tienen el mismo y único fin; pero aquéllas, si proceden espontáneamente, no conducen sino a la sobrevivencia a través de la violencia; la razón, en cambio, aconseja la sobrevivencia a través de la paz, generando así otras pasiones, controlando unas, moderando otras...

Hobbes parte del conflicto posible entre los dictados de la razón (justicia, equidad, modestia, misericordia...) y las espontáneas pasiones de venganza, dominio, orgullo... Conflicto que hace imposible la paz a no ser que haya un «terror hacia algún poder». Pues «sin la espada los pactos no son sino palabras y carecen de fuerza para asegurar en absoluto a un hombre» (L., 263).

Así se justifica la necesidad de un poder constituido y suficientemente fuerte para imponerse. Y de nuevo surge el problema de la igualdad (L., 264), como base del poder y su necesidad. No hay hombre que no pueda matar a otro. Si viven agrupados en pequeños núcleos, el problema es el mismo, pues «adiciones pequeñas a una parte o a otra» garantiza la victoria y estimula la invasión. Reunidos en grandes multitudes, no se resuelve el problema interno, la lucha entre ellos; ni se garantiza su unidad frente al enemigo. Esa igualdad precaria, reversible, ese equilibrio débil, desplazable en uno u otro sentido, es el problema. Pues si hubiera una desigualdad absoluta, una jerarquización fuerte, invariable..., pero no es así. La estructura natural de poder es dinámica y débil.

Sólo hay un modo de exigir un poder eficaz: confiriendo todo su poder y fuerza a un hombre o a una asamblea de hombres que pueda reducir sus voluntades a una sola voluntad. Se trata de someterse a esa voluntad, renunciando cada uno a la suya, haciendo propia aquélla. «Es más que consentimiento o concordia», es una unidad de todos en una persona, expresable en un pacto:

> «autorizo y abandono el derecho a gobernarme a mí mismo a este hombre, o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú abandones tu derecho a ello y autorices todas sus acciones de manera semejante» (L., 267).

Así surge la república de la multitud: pacto de cada uno con todos los demás. Surge el Leviatán, el Dios Mortal. Con esta renuncia la república tiene un poder inmenso, capaz de formar las voluntades, por terror, en los propósitos de paz y ayuda mutua. Esa república («una persona cuyos actos ha asumido como autora una gran multitud, por pactos mutuos de unos con otros, a los fines de que pueda usar la fuerza y los medios de todos ellos, según considere oportuno, para su paz y defensa común»), es el poder: un poder fuerte, absoluto, pero más amable que el poder del hombre.

Las cuestiones referentes al pacto del gobierno nos parecen menos relevantes y más sujetas a determinaciones históricas. En cualquier caso, digamos que Hobbes afirma la sumisión a la ley; que si ello, en el plano del gobierno, le lleva a afir-

mar la sumisión al soberano, es una cuestión interesante pero no esencial. Piensa que «el hombre nunca puede carecer de una incomodidad u otra» y que no hay peor mal que la «guerra civil», que la «situación de hombres sin sujeción a leyes». Esto le lleva a dibujar ese monarca absoluto, terrible dominador... Ahora bien, Hobbes sabe que sólo si el monarca se hace desear seguirá de monarca; si el riesgo del súbdito en la sociedad civil es tan grande como el que le produce estar fuera de la ley, la rebelión será inevitable.

Pero ¿qué queda de la libertad? Ya hemos visto la concepción que Hobbes tiene de ella. Desde su filosofía la ley no niega la libertad. Ni siquiera el aparato de castigo de que se sirve niega la libertad. El hombre puede seguir deseando situarse fuera, hacer efectivo el estado de naturaleza. Pero, en la medida en que acepta la ley, que la desea como bien, el límite que ésta le pone no es privación de libertad. O, si se quiere, es una autoprivación, una renuncia voluntaria (aunque la voluntad sea producida por el miedo). Además, la cosa no es tan grave: «La libertad de un súbdito yace por eso sólo en aquellas cosas que al regular sus acciones el soberano ha omitido. Como acontece con la libertad de comprar y vender, y con la de contratar, elegir el propio domicilio, la propia dieta, la propia línea de vida, instruir a sus hijos como consideren oportuno y cosas semejantes» (L., 302).

El poder soberano abarca la vida y la muerte. Si ejecuta a un inocente no comete injusticia, pues lo justo lo pone el poder; pero sí iniquidad por ser contraria a la ley natural. Además, un riesgo, pues la sumisión voluntaria acaba cuando no es garantía de más vida y felicidad que las obtenidas en estado de naturaleza. El error es tomar «por herencia privada y derecho de nacimiento aquello que sólo es derecho de lo público» (L., 304), «la libertad que se menciona de modo tan frecuente y honroso en las historias y la filosofía de los antiguos griegos y romanos, y en los escritos y discursos de quienes han recibido de ellos todo su aprendizaje en política, no es la libertad de hombres particulares, sino la libertad de la república, que es idéntica a la que tendería todo hombre si no existieran en absoluto leyes civiles o repúblicas» (L., 303). Libre lo es sólo el soberano. Coartar la libertad del soberano, exigirla para los súbditos, es disolver la república, es volver al estado de naturaleza.

Hobbes es claro y duro en su pretensión de acabar con las falsas definiciones de libertad. Los antiguos llamaron *libres* a los griegos y romanos y dieron a la libertad el contenido de aquella existencia. Los que no vivían así, los que vivían en otros regímenes, eran esclavos. El «en la democracia debe suponerse la libertad», de la *Política* de Aristóteles, es la muestra: libertad es la del hombre que vive en una democracia, y democracia es una república al modo ateniense. Hobbes, desde otra teoría no ve la diferencia entre una monarquía y una república en cuanto a la

libertad. El monarca o la asamblea son poder, la ley es coacción: no hay súbdito libre, a no ser libertad de cadenas y presiones.

En conclusión, lo que Hobbes dice es que el soberano es la fuente de la legalidad, y por lo tanto no es responsable. Pero, luego, va señalando los «derechos» del súbdito a resistirse. Por el contenido da la impresión de que viene a decirnos: Conviene someterse a la ley, renunciar a muchas cosas para salvar las principales. No hay derecho contra la ley; pero si la ley nos impide vivir, nos resistiremos a ella de hecho. No hay «contrato»: hay un pacto constantemente haciéndose, voluntad de sumisión, voluntad de legitimar la soberanía... Si ésta no cumple el objetivo a que estaba dirigida la renuncia..., no durará.

Apéndice bio-bibliográfico

1. El largo camino de pensar lo mismo

El *Leviathan* condensa el pensamiento de Hobbes. Es la obra de un Hobbes sexagenario, que llevaba ya un largo recorrido, suficiente para sentirse seguro, frío, calmado, resignado, implacable. Su voz sale firme del texto pero no dogmática, como sin ánimos de convencer, sin deseo de persuadir, sin insistencias ni reiteraciones: simplemente dice una vez más, como si fuera su deber, lo que la realidad es y lo que la razón aconseja. Lo dice para quien quiera oírlo, como un profesor que ya a perdido la ilusion pero que sigue cumpliendo con su contrato. El *Leviathan* es la más brillante exposición de su pensamiento, condensadora de cinco o seis décadas de esfuerzo por pensar lo mismo: la necesidad de la sumisión. Quedan ya muy lejos aquellos momentos (1628) en que tradujo la *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides. ¿Por qué elegiría Hobbes esta obra para educar a su pupilo? Se dice que el antidemócrata Tucídides le viene a la medida. Quedan ya muy lejos los momentos (1631) en que escribió *Short Tract on First Principles*, el trabajo que llegaría a convertirse en centro del debate historiográfico. Pero, si se mira a los principios, ¿no está donde estaba? Ya aquí aparece el ideal euclideano, el mimetismo del «more geométrico» que apenas logra alcanzar la forma de exposición; ya aquí aparece el *programa* completo, el esfuerzo reductivista, el proyecto de llegar a formular unas normas de comportamiento civil partiendo de una filosofía natural, de la física, (cuerpo, movimiento) pasando por lo psico-biológico (sensibilidad) y la génesis de las ideas; ya aquí se dice que el bien es deseable, el nombre que damos a aquéllo que es objeto de nuestro deseo: primero es el deseo, luego el valor; no deseamos el bien, sino que llamamos bien a

aquello que deseamos; tenemos aquí, pues, que era ético-relativista y pragmática, esa reducción de la ética a la antropología que recorre el *Leviathan* y encontramos también aquí la reducción de las pasiones a efectos de agentes externos: el deseo es *efecto* del objeto deseado, es decir, no es acción libre de un sujeto, sino reacción causada por una determinación externa; encontramos, pues, la idea de que el sujeto libre (libre albedrío) como capacidad de obrar o abstenerse, es una *contradicción*: la acción es siempre causada.

Pocos cambios, pues, en la filosofía elaborada durante una larga vida. El 5 de abril nace en Westport, cerca de Malmesbury, de familia humilde, hijo de clérigo. De 1603 a 1608 estudia en el Magdalen Hall, de Oxford. Enseguida pasa a preceptor de la familia de Lord Cavendish, con cuyo hijo hará el primer viaje al continente, pasando dos años en Francia e Italia. A su regreso, y aún distanciado de la filosofía, colaborará con Francis Bacon y con Herbert de Chesbury. Traduce a Tucídides, quien «me hizo ver lo insensata que es la democracia». De 1529 a 1631, ahora preceptor con los Clifton, viaja de nuevo al continente. En el cartesiano círculo de Mersenne descubre los *Elementos* de Euclides y su pasión filosófica en el «more geométrico» y el mecanicismo. De regreso a Inglaterra, cambia de casa y vuelve con los Cavendish, ahora en la familia de su antiguo discípulo, a la sazón conde de Devonshire. De 1634 a 1637 el tercer viaje al continente. Visita a Galileo en Florencia y, a través de Mersenne, entrega a Descartes su comentario crítico a las *Meditaciones Metafísicas* de éste, lo que serían las «terceras objecciones». Su posición filosófica queda fijada y su proyecto formulado: llevar a la filosofía civil la firmeza y claridad de la filosofía natural. Momento importante es el de su tercer viaje a Europa, donde se relaciona con Galileo, con Mersenne, con Gassendi..., cuaja un proyecto que Hobbes realizará, aunque no en el «orden lógico». Es el proyecto del *Elementa philosophiae*, un tratado complexivo de los tres grandes niveles de la realidad, dividido en *De Corpore*, *De Homine*, *De Cive*. Y éste debía ser el orden lógico, pues es la teoría de la naturaleza la que debe fundamentar la teoría del hombre, y desde aquí deducir la conducta civil. Es un proyecto deductivo, cuyo orden lógico refleja ya la posición fisicalista de Hobbes y el modelo de cientificidad (deductivo, mecanicista) en que se mueve. Hobbes, pues, fue contagiado por el círculo de Mersenne y los cartesianos en cuanto a sus pretensiones de explicar el mundo en claves mecánicas. El atomismo gassendista *(Syntagma philosophicum)* le pareció más adecuado que la extensión sin vacío cartesiana. Entusiasmado por el proyecto, pero especialmente con la pretensión de llegar adonde los cartesianos no llegaban, a saber, al alma humana y a las normas de conducta, pronto se lanzó al mismo. Lo importante era el final, la ética y la política, pero había que pasar por la física y la psicología para que aquéllas aparecieran deducidas, fundamentadas, legitimadas.

Recientemente se han encontrado algunos escritos *(De principiis cognitionis et actionis)* de estas fechas que ponen de relieve que Hobbes se lanzó de inmediato a la realización del proyecto, manteniendo el orden lógico del programa, o sea, por el *De Corpore*. De hecho, algunos capítulos se incluirán en el *De Corpore* final en 1655; otros no, quizás porque parecieran a Hobbes muy *baconianos*, como la concepción de la mente como espejo sensible y pasivo...

No obstante, Hobbes no pudo mantener el orden lógico. Como hemos dicho, para él lo urgente era una teoría de la conducta civil fundamentada en la teoría de la naturaleza humana, a su vez basada en la física mecanicista. Su imagen monista, materialista, corpuscular, de la realidad y, coherentemente, su concepción deductivista, sistemática, reductivista del saber, le forzaban a seguir el orden lógico, pues era el orden jerárquico de la realidad. Pero su preocupación estaba en el final, era lo urgente, lo que todavía no había sido hecho, mientras que Descartes, Gassendi, Galileo... habían explorado los dos primeros campos. La historia de Inglaterra, o sus problemas políticos, las luchas internas, y los efectos particulares en Hobbes, hombre *comprometido* con una de las opciones, activan esa urgencia y fuerzan a romper el ritmo de trabajo. Alrededor de 1640 escribe *The Elements of Law, Natural and Political*, que circulan manuscritos. En 1650 se editan en dos partes, *Human Nature or the Fundamental Elements of Policy* y *De Corpore Politico*. En 1889, Tönnies, la editaría por primera vez en su unidad de integridad. Este trabajo es una preciosa anticipación de su programa. En pleno debate sobre el límite del poder del soberano, Hobbes, en posición realista, reivindicaba todo el poder para el monarca.

En lo filosófico, pues, Hobbes anticipa las dos últimas partes de su gran proyecto. Desde una fisiología de la sensación, pasando por un tratamiento psicofisiológico de la formación de las imágenes, y una explicación mecanicista-reflexologista de la voluntad y las pasiones, llega a la conducta política.

Los *Elementos* constituyen un amplio desarrollo del *Short Tract*, abandonado ya el «more geométrico» pero sin perder el modelo deductivo; o, si se prefiere, son una anticipación del proyecto global. Comienza con unas reflexiones sobre el método, donde Hobbes establece la relación entre ciencia y experiencia alejándose cada vez más del baconismo y entrando en el modelo mecanicista del continente. El conocimiento experimental y la inducción quedan relativamente devaluados, porque no pueden ofrecernos la *necesidad* y la *universalidad*, características de la ciencia deductiva, con evidencia lógica, tal como Hobbes la entiende. De todas formas, no se trata de que Hobbes dude de los sentidos. Frente al escepticismo subjetivista de hombres como Montaigne y Sánchez, Hobbes sigue confiando en la observación, en que los «errores» de los sentidos pueden ser corregidos por los mismos sentidos afinando la observación.

Ya aquí Hobbes formula su «aniquilatio mundi». Con ella sitúa el conocimiento en el plano de los conceptos. O sea, se abandona al planteamiento tradicional, ontologista, según el cual el conocimiento es una relación entre la idea y la cosa, entre la mente y el mundo, para introducir el planteamiento epistemologista, a cuyo enfoque el conocimiento es una relación de la mente consigo misma, entre las ideas. A partir de ahora la mente es un lugar más de la naturaleza, donde tienen lugar unos determinados tipos de fenómenos. La mente aparece poblada de ideas que se combinan y disocian. Le preocupa el problema de la *asociación* de las ideas, de las reglas que rigen sus movimientos; le preocupa ya el tema de la causalidad, cada vez más problemática; entiende ya, que la verdad se predica de las relaciones entre las ideas, de las proposiciones, y no de la relación idea-cosa...

Todo esto está ya aquí, en los *Elementos*. Pero, sobre todo, está la fundamentación antropológica del conocimiento y de la ética. La *sensación* no sólo es un proceso de conocimiento, sino un movimiento biológico. La sensación es un movimiento en el organismo provocado desde el exterior, que afecta el «equilibrio orgánico» que lo desplaza en una u otra dirección, que lo amenaza o lo refuerza, que lo debilita o lo potencia... o sea, que produce en el cuerpo *dolor* o *placer*. Llamamos bueno a lo que produce placer o sea, a lo que aumenta nuestro «movimiento vital», nuestra vida, nuestra seguridad, nuestro poder para vivir y sobrevivir y para garantizar la sobrevivencia; llamamos malo a lo que produce dolor, o sea, a lo que disminuye nuestro «movimiento vital». Queda así establecida la correlación más movimiento vital-bueno-poder, lo orgánico, lo ético y lo político, la fundamentación orgánico-antropológica de la conducta civil.

> «Con el término poder, yo entiendo la misma cosa que la facultad del cuerpo y de la mente..., es decir, para el cuerpo, la nutritiva, la generativa, la motora, y para la mente el conocimiento. Y, además, aquellos poderes gracias a los cuales ellos vienen adquiridos, así riquezas, puestos de autoridad, amistades y favores y buena suerte». (*Elements*, I, VIII, 4).

Queda así definido el poder como potencia de autoconservación. Todo ser vivo está regido por la inexorable ley de la naturaleza *tendencia a sobrevivir*. Pero la sobrevivencia se logra destruyendo la vida de otros seres: la tendencia a sobrevivir es lucha por la vida. El éxito consiste en maximizar la sobrevivencia, o sea, maximizar la felicidad, o sea, el placer, ya que felicidad o placer son sentimientos de seguridad, de no estar amenazados, de gozar de un sano y potente «movimiento vital». Pero ese éxito lo pone el poder: poder de sobrevivir, de asegurar la vida, de dominar y someter a los otros seres vivos, de defenderse contra su dominación.

El poder es la potencia de autoconservación, desigualmente repartido en la

Naturaleza entre los diferentes seres vivos, lo que determina distintos niveles de seguridad y riesgo. Pero si todo tiende a sobrevivir, si ésta es la ley, y el poder es la potencia de sobrevivir, el poder mide la perfección. Un ser vivo es tanto más perfecto cuanto más potencia de vida tiene, cuanto más poder. En el hombre el poder se mide por su fuerza física y por su inteligencia, por su riqueza y por sus amigos, hasta por la «buena suerte»... Todo es convertible en poder, todo es forma del poder, instrumento al servicio de la maximización de la felicidad, de la vida...

Las pasiones, basadas en las imágenes que nos formamos de nuestro poder o nuestra debilidad, son movimientos emotivos de sobrevivencia. Hobbes trata del «honor», de la «gloria», etc., como complacencia que deriva de imaginar nuestro propio poder, satisfacción narcisista de sentirnos seguros, defendidos, poderosos... Hasta la «risa» es explicada en relación a la conciencia de superioridad que surge en nosotros frente a la miseria de los otros, al compararnos con los otros, o con momentos nuestros pasados, superados. Lo placentero en la risa es provocado por el contraste entre lo que la produce y la imagen de nosotros, libre, distinta, fuerte, segura, frente a lo ridículo en el otro, nombre de la debilidad. La «caridad», deseo de probar el propio poder, complacencia en la propia seguridad frente a la debilidad de quien la recibe...

Como se ve, Hobbes reduce toda pasión a movimiento de placer o dolor, regido estrictamente por la ley de sobrevivencia. Late ya la idea, no nombrada, de que el hombre tiende a sentirse *sujeto*, o sea, sentirse *causa*, *poder*, *libre*, así como ser reconocido como sujeto, es decir, ser reconocido como libre y poderoso, pues ello nos hace sentirnos seguros, ello nos protege, es ya un poder...

En los *Elements*, pues, se llega muy lejos. La conducta humana es fundamentada en una teoría de las pasiones que, a su vez, es reducida a lo biológico. La *acción* como expresión del movimiento en algún miembro del cuerpo, la *pasión* como movimiento en el sistema nervioso, la *idea* como movimiento del cerebro... no tienen entre sí diferencia sustancial: son fenómenos orgánicos nacidos por y para defensa del organismo en su lucha por la vida. Las ideas interesan no por su verdad o falsedad, sino por su efecto en esa lucha del ser vivo por sobrevivir, por su utilidad. Pues, si bien todas nacen para potenciar al máximo el «movimiento vital», no siempre el resultado es el buscado. Las pasiones, generadas por las ideas, aunque son movimientos de defensa o de aumento de poder, ponen de relieve el peligro de las ideas no adecuadas, no valoradas, no ponderadas. Y ahí se justificará la intervención de la razón como cálculo, medir pros y contras, determinar su oportunidad, sus riesgos... La razón, pues, también al servicio de la sobrevivencia, instrumento de acción. Y ello no deteriora su valor gnoseológico: es precisamente por ello, porque es capaz de representarse las leyes generales, lo uni-

versal, lo complejo, el lugar del ser vivo en la totalidad, el conflicto entre su organismo y los otros, etc., por lo que puede calcular, planificar, medir riesgos, fijar precios, establecer el máximo placer al mínimo riesgo.

El núcleo de la teoría hobbesiana, pues, estaba ya explícito en estos manuscritos que se difundieron en los años 40. Allí se llamaba ya a someterse al poder, a la ley; se incitaba a renunciar a ciertos derechos naturales como pago por la felicidad posible, por la seguridad deseable. Se leyó en ellos una apología del absolutismo y la negación del derecho de insubordinación contra el tirano. Se leyó lo superficial, lo que el momento hacía resaltar y permitía leer. Y el efecto fue inmediato: Hobbes tuvo que huir a París. Las cosas no van bien para él en Inglaterra. En noviembre de 1640, con el New Parlament, se siente en peligro y huye a Francia. Más tarde se justificará: el rey no protegía a los defensores de sus derechos. Y aplica su máxima: «en el momento en que la seguridad personal cesa, cesa también todo vínculo obligatorio». En París prepara su *De Cive* que, anónimo y manuscrito sale en 1642. También, presionado por Mersenne, avanza en la primera parte de su sistema y, en 1644, ya ha escrito su *De motu, loco et tempore* que, en realidad, es un esbozo del *De Corpore*. Otro trabajo de este campo y de esta fecha es su *Minute or First Draught of the Optiques*.

De hecho el *De Cive* es la primera parte publicada del ambicioso proyecto *Elementa philosophiae* (Los *Elementos* son como escritos preparatorios). Hobbes parece tener mala conciencia de empezar por el final y en el «Praefatio ad lectores» se justifica afirmando la *independencia* respecto a los dos anteriores en el proyecto, ya que se funda en «principios propios probados por la experiencia». Igual hará en el comienzo del *Leviathan*. Hobbes, sin duda, tiene mala conciencia. ¿No rompe así con su ideal unitario, deductivo, reduccionista?

Lo cierto es que Hobbes va acentuando su concepción deductivista y untiaria del saber. Como dirá en la dedicatoria del *De Corpore*, años más tarde, su obsesión era la de ser el Copérnico-Galileo (astronomía), el Harvey (fisiología) y el Gassendi-Mersenne (filosofía), en la política. En realidad, esa mala conciencia, por no seguir el orden lógico es extraña. De hecho, Hobbes tenía ya bien elaborada la filosofía natural, como se expresa, a ráfagas, en el *Short Tract* y en *Elements*, lo suficiente para abordar las otras partes de forma fundamentada. De hecho el *De Cive* es el desarrollo de la última parte del primer manuscrito de los *Elements*, el *Human Nature*, y del segundo manuscrito, el *De Corpore politico*. Sorprende, pues, esta afirmación de la autonomía de esta parte del proyecto (volveremos sobre el asunto).

En rigor, en el *De Cive* no hay muchas innovaciones respecto a los *Elements*, aunque sí una reflexión más matizada y precisa. El esfuerzo se orienta a fundamentar una teoría político-jurídica contactualista en una antropología materialista

«egoísta». Se refuerza y radicaliza la tesis de «bellum omnium contra omnes» y de «homo hominis lupus», y, sobre todo, hay una maduración de su concepto de sociedad civil que conviene resaltar porque, sin ella, muchos matices del *Leviathan* pasan desapercibidos y su lectura corre el riesgo de ser tendenciosa. Efectivamente, Hobbes ve la sociedad civil como articulación de dos elementos: un «elemento natural» y otro «elemento social». Y lo que es necesario resaltar es, precisamente, que el «elemento natural» es constante, y juega como tendencia al *estado de naturaleza*. La lectura al uso piensa el estado de naturaleza y el estado civil como dos fases sucesivas y excluyentes. En Hobbes no es así y, si no se tiene en cuenta esto, no se entiende nada. En Hobbes el estado de naturaleza, caracterizado como situación en que el hombre no renuncia al ejercicio de su poder, y el estado civil, caracterizado por situación en que el hombre se somete a la ley, son dos conceptos límites que ayudan a representarnos la realidad social como tensión constante, de desigual y variable hegemonía, entre uno y otro estado. El hombre en sociedad está siempre sometido a esas fuerzas opuestas: la tendencia a usar su poder, a aumentar su poder, situándose en el límite de la ley, fuera de la ley, y la tendencia a someterse a la ley. Y una y otra tendencia tienen la misma raíz: la tendencia a maximizar la vida y la felicidad. Para ello las fuerzas naturales le empujan al egoísmo, a dominar, a acumular poder; para ello la razón le advierte del riesgo de ponerse fuera de la ley, pone en él el miedo (sea al poder de la ley, sea a que los otros también opten por situarse fuera de la ley, desembocando en la «bellum omnium contra omnes»). Esa es la sociedad civil, tensión entre libertad y sumisión, equilibrio entre posesión y renuncia, confrontación entre egoísmo y sociabilidad... Y esa tensión se desplaza, a nivel individual y colectivo, hacia uno y otro lado: sociedad civil es oscilación entre guerra y paz, entre orden y caos, entre seguridad y miedo...

Por eso el «contrato» debe entenderse como permanente: el hombre constante, permanentemente ratifica o viola el contrato, según se someta a la ley o la viole. Y, globalmente, según predomine la ratificación o la transgresión, así la sociedad es un lugar de orden y paz o de miedo y luchas, es un «estado natural» o un «estado civil».

Que Hobbes ejemplificara el estado de naturaleza con pueblos primitivos, favorecido por la abundante literatura de viajes de la época, no debe llevarnos a confundirlo con una *fase*. Lo que sin duda Hobbes pensaría es que en esos pueblos —al menos como eran descritos en cierta literatura— la tendencia dominante era a la guerra... En el XVIII, en cambio, cuado se cambia el gusto y canta al buen salvaje, los relatos le habían convencido de lo contrario...

No es ése el camino para leer a Hobbes. Para él, el estado de naturaleza es un concepto abstracto construido por la hipótesis de la «aniquilatio»: estado de na-

turaleza es el que resulta de eliminar la ley en la sociedad civil. Y si con la coacción de la ley la tendencia al egoísmo y al desorden daba señales de vida, sin ley... sería la guerra. Los contenidos del estado de naturaleza son puestos por contraposición a los contenidos en el estado civil: derecho privado/derecho de todos a todo; limitación de la posesión por la ley/posesión ilimitada; derechos positivos/esencia de derechos; valores cívico-morales (justo, legal, bueno)/ausencia de los mismos; actuar según norma general/actuar según razón individual...

En el *De Cive*, queda ya definida la ley natural como «dictamen de la recta razón». Pero «recta», para una razón que es sólo instrumento de cálculo, adecuación de los medios a los fines, no presupone ninguna instancia moral. La razón no es «recta» porque siga un orden moral, sino porque calcula bien en orden a la autoconservación. En rigor no son leyes ni del objeto ni del sujeto, sino conclusiones extraídas por cálculo en orden a una finalidad puesta. En el *Leviathan* las llama «teoremas de la razón». Entre ellas Hobbes da clara primacía a estas dos: Asociarse para la paz y la defensa, y cumplir los pactos.

Surge el tema de la *obligación*. ¿Por qué obligan los pactos? Incumplirlos no es una *injusticia* ni moral ni política: es una incoherencia, un absurdo, pues se hizo libremente. Hobbes cree que, a la larga, someterse a la ley es beneficioso para todos. Y cree que si los hombres usaran bien su razón, ponderaran bien sus fuerzas y sus necesidades, todos se someterían libremente a la ley. Pero, como duda de que ello sea así, como reconoce que en el hombre se da necesariamente la tendencia al estado de naturaleza, a vivir sin ley, a imponer su ley, considera necesario el *temor*, sustituto de la razón.

En fin, en el *De cive* el pacto ya es puesto como renuncia de todos excepto del soberano. No es un *contrato*, es un asentimiento. El hombre renuncia a ejercer su poder, se somete al soberano, que todos aceptan, que no ha renunciado a nada. De aquí el aparentemente ilimitado poder del soberano. Pero, si se lee bien, hay límites. Si se entiende el pacto como asentimiento permanente, sumisión interesada, se ve el límite: el hombre, que ya tiene tendencia a situarse fuera de la ley, no vacilará en hacerlo cuando el riesgo fuera sea similar al peligro dentro; el hombre sólo se somete si ve ventajas y, si no es así, se rebelará. Ese es el límite del poder del soberano, que también tiene que calcular sus riesgos...

Durante su exilio en Francia trabajó intensamente. En 1647 sacaba otra edición del *De cive*, en 1646 redactaba *Liberty and Necessity* (publicada en 1654). De estos años son unos escritos sobre óptica, las famosas *Objeciones* a Descartes, publicadas por Mersenne, el *Leviathan* (1651) y un extenso material inédito que aún espera en los archivos de la Bibliothèque Nationale de París, el British Museum de Londres y el castillo de Devonshire en Chatsworth, etc. Las *Objectiones tertiae* de «un célebre filósofo inglés», como las llamó Mersenne en su publica-

ción, constituyen una preciosa expresión de la posición filosófica hobbesiana. Por contraposición a Descartes, la posición de Hobbes queda perfectamente especificada. El error cartesiano («errata copulatio»), para Hobbes, tiene doble expresión: fundar en el *cogito* la distinción de las dos substancias y fundar en el *cogito* la existencia de una substancia pensante. Hobbes acepta en parte la lógica cartesiana, la lógica de su tiempo, que permitía pasar de la *acción* a la *substancia*, es decir, que forzaba a pensar que toda acción tenía una substancia como sede. O sea, Hobbes permite el paso del «pienso» al «soy una substancia que piensa». Lo que no le parece aceptable es pasar a afirmar «soy una substancia pensante», cuya esencia es pensar. Ahí ve Hobbes una falacia peligrosa. Por eso propone que, por la misma regla, podríamos pasar del «paseo» al «soy una substancia paseante», etc. Y eso no es justo. De hecho Hobbes tiende a pensar que «soy una substancia que piensa, que siente, que pasea, que juega...» y, frente a Descartes, tiende a igualar la importancia de estas acciones. Y no porque no sea consciente de que el «pensar» es más específico del hombre, sino por otras razones que nos advierten la radical separación entre Hobbes y Descartes. Efectivamente, Hobbes entiende el pensar como una forma, todo lo peculiar que se desee, de movimiento de la materia: Hobbes parte de un *monismo* de la substancia; y Hobbes piensa el «yo» como «sistema orgánico»: Hobbes parte de un *naturalismo* radical.

Hobbes parte de ahí, ésa es su posición, de ahí que su diálogo con Descartes sea una confrontación en la diferencia. Desde la posición hobbesiana parece equivalente el «pienso, luego soy una substancia pensante» el «paseo, luego soy una substancia paseante». Pero, desde la posición cartesiana, Hobbes parece no haber entendido nada: Hobbes no ha entendido que puedo dudar de la verdad de la proposición «paseo» y, en cambio, no de la proposición «pienso». A Hobbes le parecen equivalentes porque sitúa «paseo» y «pienso» como dos acciones empíricamente evidentes, de las que ninguna mente sana puede dudar; pero Descartes le respondería que dudar de «paseo» es legítimo porque es posible, mientras que *dudar* de que «pienso» es «existencialmente inconsistente», como dice Hintika, pues *dudar* es pensar.

Son, pues, dos discursos separados, que sólo pueden oponerse sin penetrarse. En el corto texto queda expresada la diferencia de modo radical. Por ejemplo, la concepción de «idea» en uno y otro. Para Hobbes la *idea* es *imagen*, entendida como una forma específica de movimiento de esa materia especialmente organizada que constituye el sistema sensible del organismo humano. Por ello la *idea-imagen* es certificado de la existencia del mundo objetivo: es *efecto* de ese mundo. Se puede, cierto, dudar de que el mundo sea tal como las ideas lo representan; se puede dudar de la semejanza entre lo representado y las ideas, pero no se puede dudar de que, al menos, las ideas las representan como el efecto a la causa, si no

como la imagen del espejo a la cosa. En Descartes, en cambio, la idea es una construcción racional, es un producto de un sujeto pensante. Para Descartes son ideas «alma», «substancia», «Dios»..., para Hobbes serían *nombres* dados a conjuntos de operaciones o de fenómenos, pero de los que no se tiene ninguna representación, ninguna idea.

En el *De motu, loco et tempore* (manuscrito de la Bibliothèque National de París, de 1642-43), Hobbes sale en defensa de Galileo. En él se pone de relieve que Hobbes no deja de dar vueltas al *De Corpore*, reflexionando sobre sus temas, anticipando redacciones parciales. Pero este Hobbes aún está lejos de poder teorizar el proyecto que tiene en su cabeza. Curiosamente descubre la distinción «imaginario-real», pero inadvertido: lo «imaginario» viene dado en la sensación, en las ideas, en la experiencia; lo «real» es una «supositio», de la que no tenemos ideas, es decir, un «imaginario» (no en sentido hobbesiano) a lo que damos un nombre («cuerpo», «alma», «Dios»...).

En el *De motu* se trata el tema del libre arbitrio, pero más extensamente es tratado en *Of Liberty and Necessity* (1646), pues la ocasión era más propicia, si bien era habitual tratar los temas de filosofía natural volcados a sus implicaciones ético-religiosas. En *Of Liberty* la doctrina de la voluntad queda ya trazada. Plantearse «¿es el hombre libre de querer?» es absurdo cuando el hombre deja de pensarse como un cuerpo donde se da una substancia pensante que, por definición, es libre respecto al cuerpo; al pensar el hombre como sistema orgánico, donde todas sus acciones, desde la circulación de la sangre al pensamiento, el deseo, la memoria... son movimientos del mismo *causados* por su interpenetración orgánica y por la relación del organismo con la naturaleza de la cual es parte indisociable... ¿qué sentido tiene la pregunta?

El hombre está definido como organismo con «movimiento vital», que reacciona a toda presión externa con *aversión-deseo* según que ponga en él *odio-miedo* (o sea, amenace su movimiento vital) u *amor-deseo* (o sea, potencie o garantice su movimiento vital). Y, en este marco teórico, no tiene sentido hablar de «voluntad» como facultad: es un nombre con el que designamos un conjunto de movimientos. Y, aclarado el concepto, podemos seguir usando la palabra.

Por ello, la «libertad» no es cuestión del movimiento interno. El organismo, como es natural, está en todas sus partes y funciones regido por la causación y la necesidad. La «libertad» debe referirse a la relación de este organismo con los otros, con lo exterior. Así, cuando eso que llamamos «voluntad», es decir, la resultante de todos los movimientos internos, provocados o no desde el exterior (en rigor, siempre provocados), no es obstaculizada en su movimiento, hablamos de libertad; si encuentra resistencias, decimos que no es libre. Y conviene precisar el concepto, pues ya nunca lo abandona Hobbes. Así, si una sociedad genera en un

hombre un deseo, que le pone en movimiento para su satisfacción, y no encuentra obstáculo en el mismo, ese hombre es libre. Y ello aunque el deseo provocado sea el de huir de una amenaza de muerte. La libertad se dice de la ausencia de resistencia al deseo; éste nunca es libre: su efecto en la acción puede o no serlo.

Hobbes aprovecha para radicalizar su determinismo monista, reduciendo todos los fenómenos de la vida y del pensamiento a determinaciones fisiológicas. El «animal máquina» cartesiano es aquí «hombre máquina». Y Hobbes sabe muy bien lo que está en juego. Cuando su interlocutor John Bramhall resalta con razón que, así, se niega la legitimidad del uso de castigos sociales contra el delito, de la educación y los buenos libros a la cárcel y las penitencias, o cuando le insiste que así llegó a un problema de teodicea, no descubre nada a Hobbes. Este lo sabe, y lo asume. Piensa, respecto al plano ético-jurídico, que la eficacia de una pena no es por ser *castigo* sino por el *ejemplo*, es decir, que su validez no está en que castiga al delincuente (que, por no ser *libre*, no lo merece) sino en mantener en la ley y la justicia a los otros mediante el temor. Y, en el tema de teodicea, Hobbes responde con un Dios todopoderoso...

Sigue de cerca la evolución política inglesa y, poco a poco, a medida que su pensamiento se desprende de lo concreto y gana en universalidad, disminuye su realismo. Así, en el prólogo a la edición del *De Cive* de 1646, afirma el poder del soberano, sea éste un rey o una asamblea; y en el capítulo X sólo afirma como «probables» las ventajas de la monarquía. Sin duda Holanda, república que día a día gana paz, riqueza, ciencia, seguridad... pesa en su evolución.

En 1649 la monarquía cae y el rey es decapitado. Hobbes escribe el *Leviathan or the Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, que sale en Londres en 1651, donde Hobbes expone una reflexión filosófico-política ya madura y estable. En 1652 vuelve a Inglaterra: ha hecho las paces con la república, había acabado la guerra civil y, en el fondo, el *Leviathan* no cayó bien a los monárquicos católicos franceses.

El *Leviathan* (1651) lo escribe mirando a Inglaterra. El filomonarquismo de los *Elements* se diluye. La guerra civil le ha hecho pensar, y la distancia le ha permitido distinguir lo *ideológico coyuntural*, puesto por su situación, sus relaciones, sus reflexiones inmediatas..., de lo teórico; lo que era programa político de lo que era teoría política. Ahora se centra en el «poder absoluto», sin presuponer la forma de gobierno ni la estructuración del Estado.

El *Leviathan* pues, va a poner en primer plano el tema del hombre y del ciudadano. El *De Cive*, en latín, no tuvo mucha difusión. Ahora es retomado el tema y definido con fijeza. Si bien en el *Leviathan* hay escasos temas no tratados anteriormente (como el de la libertad de los súbditos en el capítulo XXI), su mérito no es la novedad sino la sistematización y precisión con que quedan fijados.

Hobbes, entró en Londres por la puerta grande: con el favor de Cromwell, a quien ayuda a liberar y laicizar la Universidad. En 1655 Hobbes, saca, por fin, el *De Corpore*, y un poco activado por algunas críticas. Es la obra más compleja, la más dura y seca, la más alejada de los problemas inmediatos. Fue un fracaso y quizás no pudiera ser de otra manera. El ateísmo que allí parecía fundamentarse no interesaba y parecía sospechoso; la temática, a pesar de sus implicaciones en otros órdenes, era demasiado «filosófica» para que sedujera a un público amplio; en fin, salió excesivamente tarde, cuando el cartesianismo —nunca fuerte en Inglaterra— era desplazado por la «filosofía experimental», de ascendencia baconiana, y por el programa de la Royal Society que culminaría en Newton. Todos aquellos que la propiciaron con sus teorías y sus debates, habían muerto: Galileo, Mersenne, Gassendi, Descartes. El *De Corpore* era demasiado *continental*. Además, su estructura aristotélica (capítulos sobre los nombres, las proposiciones, los silogismos, la verdad, el método...) no era oportuna.

De todas formas, era necesaria. Más aún, hoy es necesario leerla pues desde ella se pueden establecer límites a las lecturas de sus otras obras. Allí se sientan las premisas: ciencia es conocimiento de las causas; saber es poder; lógica es cálculo... Allí se ve que Hobbes persigue una ciencia deductiva, en clave de género-diferencia, (herencia clásica) y al mismo tiempo una ciencia modelo mecanicista donde explicar es describir la génesis. Se ve envuelto en una escabrosa polémica con John Bramhall, obispo de Derry (Ulster) sobre el tema del libre albedrío, donde en réplicas y contrarréplicas Hobbes nos deja *Of Liberty and Necessity; The Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance.*

También mantiene un debate con John Wollis, profesor de geometría de Oxford, y Seth Ward, profesor de astronomía. Aunque situado en cuestiones teóricas del *De Corpore*, estaba en juego la posición filosófica de Hobbes. Ambos eran miembros del «invisible college», especie de grupo censor en el seno de la Royal Society.

En 1657 publica el *De Homine*, cumpliendo así su proyecto, si bien su contenido estaba ya adelantado en otra obra, especialmente en el *Leviathan*. El trabajo, pues, resulta poco original. La fisiología y la antropología que se esperaban no quedan suficientemente presentes. Las críticas arrecian. Fiel a su filosofía, sólo le quedaba resistir. Resistir los ataques de todas las iglesias; resistir la *Restauration*, (1660), la *Great Plague* (1665), el *Great Fire of London* (1666). Aún tiene fuerzas para sacar el *Behemoth* (1668), una historia política de Inglaterra entre 1640-1660, y para escribir su *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, publicado póstumo en 1681, que es un comentario a *Elements of Common Law* de Bacon y donde algunos han visto una anticipación de la escuela analítica de jurisprudencia del XIX.

Es difícil saber en qué medida logra la felicidad, pues ésta se mide por el movimiento vital de cada instante; pero sí consiguió una larga vida, a cuyo fin dedicó su pensamiento. A los 75 años, aún jugaba al tenis y a los 84 pudo hacer lo mejor que a esa edad se puede hacer, escribir su autobiografía en latín en verso y prosa. Y como aún le quedaba vida y, por tanto, felicidad por conseguir y disfrutar, a los 86 años traducía y editaba la *Ilíada* y la *Odisea* en verso. Aunque el deseo de vivir no se agota con la edad, allá en el invierno de 1679, desde sus 91 años, en vísperas de la muerte, Hobbes estaría satisfecho de haber conseguido una larga vida.

2. *Hobbes en la crítica y la historiografía*

Impío y hereje para muchos, especialmente para los neoplatónicos de Cambridge; incompetente en el campo científico para otros, incluidos los honorables de la Royal Society. Pero, así, se convirtió en el lugar favorito de un debate que se prolongó dos siglos, siempre reactivado por alguna posición apologética, que estimulaba la energía del censor, y que ponía a prueba la inmortalidad de la semilla hobbesiana. Hobbes, como nuevo Maquiavelo, más que críticos tuvo enemigos, que proyectaron sobre él las más burdas acusaciones, no vacilando en degradar la imagen del hombre para, así, debilitar la fuerza de sus ideas. Como curiosidad, citemos esa reconstrucción de un Hobbes «hijo del miedo», tembloroso en las noches ante los fantasmas nocturnos... Bayle, en su *Dictionnaire*, con seriedad, opone a tales lecturas el Hobbes que con limpieza y rigor demostraba mecanistamente la imposibilidad de la existencia real de todo tipo de oposición.

Tras Bayle, en rigor el primer crítico, destaca Brucker, en su *Historia critica philosophiae*, que se escuda en el objetivismo de las largas citas para camuflar una interpretación, ciertamente liberada de anatemas, pero que pesará en toda la historiografía filosófica. Dicha interpretación está atravesada por el alineamiento Bacon-Hobbes y por la oposición Descartes/Hobbes. Este esquema lo recoge Diderot en el artículo «hobbisme» de la *Encyclopédie* aunque, como era habitual en él, lo enmarca en una interpretación positiva subrayando los aspectos liberalizadores del *Leviathan* y trazando un cierto paralelismo entre Hobbes y Rousseau que debería hoy ser estudiado.

Buhle, en su *Geschichte der neueren Philosophie* (tomo III, Göttingen, 1802) y G. Tenneman, en su *Geschichte der Philosophie* persisten en el *empirismo* hobbesiano. Pero adoptan posiciones críticas diferenciadas. Buhle le critica el haber extendido el método natural al Derecho; Tenneman elogia su fiel defensa de la libertad de pensamiento. Pero, en común, su reductivismo materialista es censurado.

Hegel en las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* califica a Hobbesius, preceptor del conde de Devonshire, como «pensador excelente y famoso por la originalidad». Tras un resumen muy superficial de sus principales tesis filosófico-jurídicas, Hegel criticará la «obediencia pasiva» a la autoridad del monarca, a la voluntad simplemente subjetiva de éste. El Estado de derecho, para Hegel, no es el estado de sumisión a la ley puesto por la voluntad arbitraria, no es el despotismo, sino un estado racional. La «razón» de Hegel nada tiene que ver con la de Hobbes.

Mencionaremos el libro de F. Ast, *Grunriss einer Geschichte der Philosophie* (Landshut, 1807), aunque sólo sea porque se limita a mencionar a Hobbes asociado a Bacon y Galileo. Tratamiento injusto en una obra que dedica docenas de páginas a la mística, la cabalística, la magia renacentista, que expresa el desprecio de las instancias académicas, al menos hacia Hobbes, pero que tiene el mérito de ser el primero en anunciar el galileanismo de Hobbes, aunque con moderación y, por supuesto, afirmando su baconianismo.

No ocurrió lo mismo en Francia y en Inglaterra, donde el positivismo vio con buenos ojos el discurso hobbesiano concreto, poco especulativo, realista. James Mill y John Austin fueron hobbesianos; en menor grado J. S. Mill y Comte; y hasta Damiron y Cousin contribuyeron a su revalorización a mediados del XIX. Un hombre de la escuela utilitaria, Sir William Molesworth, editaría las primeras obras completas: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, 11 vols. (Londres, John Bahn, 1839-45) y *Thomas Hobbes. Malmesburiensis Opera Philosophica quae latine scripsit Omnia*, 5 vols. (Londres, John Bahn, 1839-45). Aunque Molesworth no eligió siempre los más adecuados originales, y aunque faltaban textos importantes, como el *Short Tract on First Principles*, la edición «malmesburiense» permitió leer a Hobbes y, de hecho, hasta fecha reciente ha sido imprescindible para los estudiosos.

Las cosas comenzaron a cambiar. El *Hobbes* (Philadelphia, J. B. Lippincott, 1886) de George Croom Robertson, en la colección «Philosophical Classics for English Readers», donde se destacaba el baconianismo de Hobbes y la influencia en él de Galileo y los cartesianos con grandes alabanzas, contribuyó a fijar un lugar seguro para Hobbes en la historia del pensamiento anglosajón. Georges Lyon, en su *Hobbes* (París, Alcan, 1893), de la colección «Bibliothèque de philosophie contemporaine», le abriría un lugar distinguido en la filosofía: de forma sostenida separa a Bacon de Hobbes y hace una valoración positiva de éste.

La literatura hobbesiana comienza a proliferar. Se centra en el esfuerzo de definir a Hobbes baconiano y/o galileano-cartesiano y en resaltar ora el Hobbes político, que elaboraría una filosofía al servicio de la ideología política, ora el Hobbes filósofo de la naturaleza, cuyas ideas políticas se derivarían de su posición filo-

sófica. El libro de F. Tönnies, *Hobbes, Leben und Lehre* (Sttutgart, Fr. Frammann Verlag, 1896) abre un nuevo período hermenéutico. Tönnies había editado algunos inéditos de Hobbes en 1889, como el *Short Tract*, el *Tractatus Opticus II*, etc. Esto le permite mostrar que la filosofía mecanicista, racionalista, antiaristotélica, cartesiano-galileana... estaba en Hobbes antes de formular su teoría política. El trabajo de F. Brant, *Thomas Hobbes Mechanical Conception of Nature* (Londres, 1928) en la línea de Tönnies, aunque sin utilizar a Hobbes en apoyo de una sociología conservadora, acaban de imponer el Hobbes racionalista.

Pero el debate continuará. En los años 30 se centra en la coherencia del sistema, en el problema de la adecuación entre su teoría política y su materialismo filosófico, en la validez de su esfuerzo por fundamentar el pensamiento ético-político en sus principios psicológicos. De alguna manera, el propio Hobbes generó el debate. Numerosas veces dijo que era posible *deducir* de los principios geométricos y físicos de la materia y el movimiento los principios de una psicología y, desde aquí, los de una teoría político-jurídica (así en *Elements of Philosophy* en English Works, ed. Molesworth, I, 74); otras veces, como en la introducción del *Leviathan,* afirma que los principios psicológicos desde donde deducir la teoría política pueden obtenerse directamente, mediante «autoobservación». Además, está el problema concreto de, en uno y otro caso, valorar el éxito del proyecto.

John Laird, en su magnífica monografía *Hobbes* (Londres, 1934) pone ya serias dificultades a la coherencia entre la filosofía hobbesiana y su teoría política, distinguiendo tres partes en el sistema (materialismo, empirismo fenomenista y teoría político-jurídica) de dudosa reductibilidad. Pero será Leo Strauss, *Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis* (Oxford, Clarendon Press, 1936) quien marque de forma definida la problemática y el lugar del debate. Strauss sostiene que la filosofía natural, materialista y mecanicista, no determina las ideas políticas; que ambas tienen un desarrollo independiente, autónomo. Las raíces de la teoría política hobbesiana habría que buscarlas en la *Retórica* de Aristóteles, en Tucídides, en el ideal cortesano de Castiglione, en los *Essays* de Bacon, en la *República* de Platón.

El trabajo de Strauss marca una época. Es brillante, erudito, con metodología historiográfica moderna. Le parece que Hobbes intenta, con espíritu moderno, responder a tres preguntas eternas: ¿qué es el hombre? ¿qué es la sociedad?, ¿qué es un orden justo? Y su respuesta abrirá el campo a la antropología, la teoría social y la moral modernas. Sin Hobbes, piensa Strauss, no hubiera sido posible Rousseau, Kant, Hegel.

El mérito de Hobbes no es el de extender el método galileano-cartesiano, compositivo-resolutivo, a lo político-jurídico; tal cosa, aunque meritoria, no es re-

levante, ni muy original. Su mérito consiste en poner un nuevo concepto de naturaleza humana donde el deseo se convierte en el concepto determinante, que define una psicología, una antropología. Pero esto es ajeno e irrelevante a su teoría política.

El éxito de la interpretación de Strauss no es ajeno al momento histórico. Por un lado, bajo el afianzamiento del positivismo en estas décadas, el materialismo reductivista, deductivista, de Hobbes interesaba poco. No así su teoría ético-política, dado el pleno surgimiento de las formas totalitarias. Vialatoux lo vio así en su *La cité de Hobbes, Théorie de l'état totalitaire* (Lyon, 1936). Pero iba contra corriente: en aquellos momentos interesaba distanciar la ciencia de la política, dejar bien claro que eran compatibles una actitud naturalista en ciencia con una actitud liberal humanitaria en política. En cualquier caso no faltaron quienes *usaron* a Hobbes para sus ideologías racistas y totalitarias, si bien se trata de trabajos de quinta fila.

A. E. Taylor irá más allá que Strauss. Éste se inclinaba a ver en la antropología y la psicología hobbesianas un cuerpo coherente; Taylor, en «The Ethical Doctrine of Hobbes» (*Philosophy*, XIII, 1938, p. 406-424; recogido en *Hobbes Studies*, ed. por K. C. Brown, Londres, Blackwell, 1965) radicalizó el autonomismo de las partes del sistema. Se esforzó en mostrar que su ética, muy coherente, estaría en línea kantiana, y nada tiene que ver con su psicología conductista-egoísta. Para Taylor, el *Leviathan* es el esfuerzo por constatar a esta pregunta: «¿qué debe hacer un hombre bueno?». La respuesta que Hobbes da es: «obedecer la ley». Y la razón: «porque si no es así pone en riesgo lo que es *su* deseo, su *necesario* deseo, su propio bien.

Taylor, como M. Oakeshott en la «Introducción» al *Leviathan* (Oxford, 1947) fuerza a Hobbes a decir lo que no dijo. Tratan de leerlo desde el tema de la «obligación» y, como dice Macpherson, se esfuerzan por conseguir que Hobbes diga tres fuentes de la obligación: *obligación física* (sumisión a la fuerza del soberano); *obligación racional* (imposibilidad de desear lo que se considera peligroso o negativo); *obligación moral* (obediencia a la ley legítimamente sancionada).

Taylor insiste mucho, para apoyar su tesis, en la fuerte preocupación de Hobbes por el deber. Le parece que, desde su reduccionismo a la psicología egoísta, no debería preocuparse por el deber. ¿Para qué? El hombre se someterá a la ley para conseguir sus deseos, si es cierto que persigue su deseo y la ley es la que lo satisface. Aceptando que a veces es difícil discernir una ventaja inmediata y ficticia de otra a medio plazo y real.. a Hobbes le bastaría mostrar la *idea adecuada* a los hombres. Y, con ello, éstos se someterían a la ley egoístamente. En cambio, Hobbes no parece estar tan seguro del poder persuasivo del conocimiento. El habla

del *deber* de cumplir el pacto, de que violar lo libremente pactado es iniquidad, *malum in se*. Forzando un poco las cosas, Taylor ve en Hobbes la teorización del «deber por el deber», la legitimación no de la obediencia a la ley, sino del deseo de someterse a la ley. De ahí que lo sitúa en prekantismo. Una práctica de la tesis de Taylor y de todas sus versiones se encuentra en Stuart M. Brown, «Hobbes: The Taylor Thesis», en *Philosophical Review,* LXVIII, 3, julio 1959.

Otro trabajo que ha marcado un momento importante en la historiografía hobbesiana es el de H. Warrender, *The political philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation.* (Londres, Clarendon Press, 1957). Su problema es el de la «obligation». Y como parte de la autonomía e incluso contraposición entre la psicología egoísta y la política, su esfuerzo tiende a mostrar que la «obligación» en Hobbes es una «obligación moral», pero no en línea formalista kantiana, sino en la de una moral natural. Según Warrender, Hobbes apoyaría la obligación en la ley natural, expresión de la voluntad natural divina. El esquema sería: ley divina-ley natural-ley civil. La obligación, pues, no se funda en la naturaleza humana sino en el mandato divino expresado en la ley natural. De ahí que la obligación a la ley civil está condicionada a su adecuación a la ley natural.

Aunque el trabajo de Warrender originó rápidamente una oleada de críticas, conviene subrayar que puso de relieve puntos importantes del pensamiento de Hobbes. Por ejemplo, al acentuar la radical oposición en éste entre deber e interés individual, entre interés público e interés privado. Estas contradicciones son, para Warrender, insuperables si no se acepta un premio o castigo divinos. Si la articulación es imposible, no hay posibilidad de legitimar la ley.

Pero Warrender, y la mayoría de quienes han estudiado a Hobbes desde el tema de la *obligación*, parecen condenados a girar en unos límites que ellos mismos se han trazado al poner la independencia de lo ético-jurídico respecto a la psicología. En Hobbes no nos encontramos un sujeto libre, sino un organismo vivo sometido a la ley natural, que no puede actuar fuera de la ley natural. El problema surge porque el propio Hobbes parece formular unas *leyes naturales* que *deben* ser obedecidas. ¿Cómo puede entenderse esto?

El hombre, como ser natural, no sale de la ley natural: está sometido a ella. Y la resultante de esta sumisión es su irrefrenable tendencia a sobrevivir. Pero la ley natural tiene un doble nivel de aplicación. Por un lado, a nivel de cada organismo, siguiendo su vida, sus pensamientos, sus deseos... y, en el hombre, sus pasiones, sus ideas, su pensamiento. La ley natural aquí le marca las necesidades y los límites de su actuación. Por otro lado, a nivel global, a nivel general, exigiendo que toda vida surja de la muerte, negando a cada ser vivo su *natural* tendencia a vivir eternamente, a maximizar su potencia. De ese doble juego resulta que una reacción espontánea surgida para potenciar la vida, orientada a su pro-

longación, puede, a su pesar, tener un efecto contrario: matar puede provocar una venganza... Y ahí entra la *razón*, que es un mecanismo natural, al servicio del individuo, para maximizar su movimiento vital. Y la razón puede conocer los dos niveles de aplicación de la ley natural, el origen y función de un deseo y los riesgos que su satisfacción puede producir; así, calculando, ponderando, dice lo que es más conveniente en cada caso. E, incluso, dice lo que es conveniente siempre, al menos como principio, aunque a veces haya que introducir matices y excepciones. Y esos son los *preceptos*, mal llamados *leyes naturales*. Son reglas de maximización de la eficacia, de la vida, de la felicidad. Objetivamente todo aquel que llegue a conocer la naturaleza propia y la de los otros, y la Naturaleza, *deseará* someterse a ellos necesariamente. Como en Spinoza, el problema es que una idea inadecuada produce una pasión que no se elimina por la presencia de la verdad...

Nos hemos detenido en este tema de la ley natural porque es el que centrará el debate historiográfico en las últimas décadas. Las respuestas a Warrender surgieron en oleadas. R. Polin, en «Justice et raison chez Hobbes» (*Rivista critica di Storia della Filosofia*, XVII, 1962, IV, p. 450-469) contestó con dureza la tesis Taylor-Warrender, poniendo con elegancia de relieve que entiende las leyes naturales desde una filosofía del sujeto, cosa ajena a Hobbes. Polin había escrito antes su denso *Politique et philosophie chez Hobbes* (París, PUF, 1953), donde daba por descontado la unidad filosófico-política, si bien más por efecto de su método de historiación que por toma de posición precisa en el debate. Así resulta un Hobbes que construye una filosofía para fundamentar una política.

J. W. N. Watkins, en *Hobbes's System of Ideas* (Londres, Hutchinson, University Library, 1965) arremete contra Taylor-Warrender. Se apoya en el *Short Tract*, que aquéllos ignoraban. El hecho de que en este folleto se halle un esbozo de la filosofía hobbesiana, le permite fundamentar la tesis de la unidad del sistema y de la prioridad de la filosofía sobre la política.

Para Watkins, el punto de partida de Hobbes, típico de su método, es la hipótesis de la «aniquilatio mundi». ¿Qué pasaría con los hombres si la sociedad civil se disolviese, si la ley, si la autoridad, no existieran? Y lo único que se le ocurre, razonablemente, pensar es que se agudizarían las tendencias, que aparecen cuando la ley, la autoridad, se relajan, se debilitan; o sea, crecería el desorden, las luchas, la inseguridad, la guerra de todos contra todos. El hombre solitario y egoísta es así construido. La escasez les lanza a la lucha, y ésta aumenta y consolida la escasez. La naturaleza no entiende de ética ni de justicia. Como en la naturaleza nadie tiene suficiente poder como para no poder ser vencido por otro u otros, el peligro, el miedo define la situación.

Es ahí donde se funda la necesidad de la ley. No en nada divino o racional: en la naturaleza. Natural es que, para conservar la vida, se tiende a matar al otro;

y natural es que, para conservar la vida, se renuncia a matar al otro si el otro renuncia a matarme. La renuncia a los *derechos* se basa en el derecho a renunciar: renunciamos a nuestro poder para protegernos mejor, porque nuestro poder no es garantía, no evita el riesgo, mientras que la renuncia colectiva, la sumisión colectiva, lo garantiza.

Watkins, en fin, subrayando el efecto que en Hobbes causó la rebelión puritana, defiende la coherencia de Hobbes orientada a dar una respuesta a la misma. Coherencia en el proyecto, si bien su sistema dista mucho de estar basado en la observación. Por el contrario, incluye presupuestos metafísicos, inverificables, como toda doctrina social, y en ello reside su grandeza o su miseria.

Macpherson, en *The political Theory of Possessive Individualism*, Londres, 1968, se esfuerza en situar la teoría política de Hobbes en la «possessive market society». Se concentraría en la reducción por Hobbes, del *valor* del hombre a su *precio*, es decir, a su poder. La tesis, en un marco de historiografía marxista, es atractiva y el método analítico que Macpherson pone a su servicio contribuye a darle rigor y fuerza. De todas formas es muy discutible la identificación del mensaje hobbesiano con la ideología dominante en la sociedad capitalista.

Para Macpherson, Hobbes puede deducir su teoría del poder de su teoría de las pasiones, de la naturaleza humana, gracias a una falacia: tomar por «naturaleza humana» un fantasma construido a su medida. Aunque Macpherson no acuña el término, para entender bien su lectura podemos usar este concepto: «hombre des-socializado». Sería el concepto de un hombre que ha pasado por la sociedad, o sea, que su naturaleza es un producto de esa sociedad, pero que, por abstracción, lo imaginamos viviendo fuera. De hecho Macpherson tiene razón; la naturaleza humana que describe Hobbes no tiene una base pre-social; por el contrario, se trata de la naturaleza humana en sociedad. Hobbes la construye por la hipótesis aniquilatoria: observa ciertas tendencias y se imagina por donde irían las cosas si no hubiera ley. O sea, Hobbes se construye una imagen de la naturaleza humana por abstracción, es decir, imaginando cuál sería el comportamiento del hombre social si se eliminan los controles sociales: es un hombre *des-socializado*. Su error sería no añadir, a la hipótesis, más radicalismo: además de eliminar imaginariamente los controles sociales, eliminar las determinaciones bio-antropológicas que la sociedad ha puesto en él. O sea, imaginar el hombre *natural*.

Esto es así y Macpherson lo usa para decir que, en rigor, la naturaleza humana que describe Hobbes es la naturaleza histórica del hombre en la sociedad capitalista. Y, sin duda, un poco es así. Pero ¿hay otra posibilidad? ¿Cómo formular la naturaleza humana si aceptamos que cada hombre, en su estructura psicológica, presenta la determinación social? Macpherson no dice cómo abstraer la naturaleza humana desde el hombre social. En el fondo sospecha que «naturaleza

humana» es siempre un concepto límite, que se usa para pensar, como referencia, como contraste y alternativa, donde se puede poner el buen salvaje erotizado, el hombre piadoso, o el «homo hominis lupus».

La bibliografía de las últimas décadas es muy abundante. Sin quitar mérito a la misma en cuanto a rigor filológico y análisis parciales muy ricos, creemos que poco han innovado en cuanto al gran debate sobre Hobbes. Entre los numerosos trabajos podemos citar:

Peters, R.: *Hobbes*, Londres, Pelikan Books, 1965. Hood, F. C.: *The Doctrine Politics of Thomas Hobbes*. Oxford, The Clarendon Press, 1964. AA. VV., *Hobbes Studies*, Oxford, Blackwell, 1965 (a cargo de Brown K. C.). Goldsmith, M. M.: *Hobbes' Science of Politics*. Nueva York y Londres, Columbia U.P., 1966. Neilly, F. S.: *The Anatomy of Leviathan*, Londres MacMillan, 1968. Gautier, D. P.: *The Logic of Leviathan*. Oxford, The Clarendon Press, 1969. AA. VV.: *Hobbes-Forschungen*, Berlín, Duncker and Humblot, 1969 (escritos del Congreso hobbesiano de 1967 en Bochum). Pacchi, A.: *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Hobbes*. Florencia, La Nuova Italia, 1965; *Introduzione a Hobbes*, Bari, Laterza, 1971. Gargnani, A. G.: *Hobbes e la scienza*. Turín, Einaudi, 1971. Spragens, T. A.: *The politics of Motion: The world of Thomas Hobbes*. Lexington, Univ. Press of Kentucky, 1973. King, P.: *The ideology of Order*. Nueva York-Londres, 1974.

Destaquemos la edición reciente de algunos inéditos, como el *Tractatus Opticus* en «Rivista critica di Storia della Filosofia», XVIII, 1963, a cargo de F. Alessio y los *Essays* en Stuttgart, Frommann, 1969, a cargo de F. O. Wolf (que aparecieron anónimos en 1620 con el título de *Horae subsecivae*). Asimismo el *De motu loco et tempore*, publicado con el título de Thomas Hobbes, *Critique du De Mondo de Thomas White*, edic. crítica a cargo de J. Jacquot y H. W. Jones, París, 1973 (edición inglesa en Londres, 1976, de H. W. Jones).

En fin, citar la edición crítica de las obras completas que, dirigida por H. Warrender, y con 5 vols. programados, está sacando Clarendon Press de Oxford.

Por último, merecen ser citados algunos estudios bibliográficos. Sobre los escritos de Hobbes el más completo es el de H. Macdonald y M. Hargreaves, *Thomas Hobbes. A Bibliography*. Londres, 1952. Sobre la historiografía hobbesiana, destaquemos la de A. Pacchi, «Cinquant'anni di studi hobbesiani», en *Rivista di filosofia*, LVII (1963), 3 y «Studi hobbesiani negli ultimi vinticinque anni in Italia», en *Cultura a Scuola*, 28 (1968); R. Stumpf, «Hobbes in deutschen Sprachraum. Eine Bibliographie», en AA.VV., *Hobbes-Forschungen*, Berlín, 1969; K. H. Gehlauf, «Thomas Hobbes und seine Interpretation in der philo-

sophischen und stcatstheoretischen Literatur» en *Deutsche Zeitschrisft für Philosophie*, XVIII (1970), 12.

También algunos números monográficos de revistas: *Archives de Philosophie*, XII, 1936 (con trabajos de J. Laird, F. Tönnies, F. Thompson, etc.); *Revue internationale de Philosophie*, IV, 1950 (colaboran Polin, Strauss, Gardemar...); *Rivista critica di storia della filosofia*, XVII, oct.-dic. 1962 (colaboran Viano, Dal Pra, Warrender, Polin, Garin, Bobbio...). Y los colectivos *Hobbes Studies*, Oxford, 1965, edit. p. K. C. Brown (colaboran Strauss, Taylor, Brown, Plamenatz, Warrender, Macpherson, Watkins...); los *Hobbes Forschungen,* Berlín, 1969 (actas del simposium de Nordkirchen de 1967, con escritos de Polin, Warrender, Wolf, Cattaneo, Mintz, etc.); *Hobbes and Rousseau*, Nueva York, Garden City, 1972 (trabajos de R. Peters, Watkins, Q. Skinner...); y *Thomas Hobbes in His Time*, Minneapolis, 1974 (R. Ross, C. Walton, P. J. Johnson).

Volumen 1

Parménides, la filosofía en la democracia.

Platón, el Demiurgo del Ser y de bellas verdades en palabras.

Aristóteles, el lugar de la diferencia.

Epicuro y el helenismo.

Marcus Tullius Cicero, princeps Romae.

Plotino, de la metafísica del ser a la del sentido.

San Agustín, el conocimiento como premio de la fe.

Johannes Scotus Eriúgena, filósofo feudal.

Tomás de Aquino, teólogo antes que filósofo.

Guillermo de Ockham, la aurora de la modernidad.

Giordano Bruno, un reformador.

Volumen 2

Galileo, filósofo.

Descartes, ciencia universal y moral racional.

Spinoza, la filosofía de la frontera.

Thomas Hobbes o el sombrío esfuerzo de pensar la autoridad.

Leibniz, la diferencia material.

Locke, política y epistemología.

David Hume, la sospecha de la filosofía.

Diderot, la filosofía insatisfecha.

Rousseau, el discurso del poder.

Kant, la filosofía crítica.

Schelling, libertad y positividad.

Hegel, la necesidad de la libertad.

Volumen 3

A. Comte, filosofía e ideología en el positivismo.

Karl Marx, la crítica y las armas.

Nietzsche, la libertad sin pauta.

Henri Bergson, del concepto a la metáfora.

Edmund Husserl, el eterno principiante.

Hiedegger, pensar el camino del ser.

Merleau-Ponty, la filosofía de la conciencia corporal humana.

Sartre, la conciencia de la libertad contingente.

Bertrand Russell, el escéptico apasionado.

Ludwig Wittgenstein, la razón de la miseria.

Adorno, la dialéctica negativa.

K. R. Popper, en la encrucijada.

Willard van Orman Quine, la preocupación ontológica.

John Langshaw Austin, filósofo del lenguaje ordinario.

Louis Althusser, el marxismo incómodo.

Michel Foucault, los límites del pensar.

editorial vicens-vives