

II. EL FUNDAMENTO MORAL

LA FILOSOFÍA POLÍTICA, en tanto rama del conocimiento que consiste, por un lado, en la filosofía moral y, por el otro, en la política en sentido estricto,¹ fue tratada sistemáticamente por Hobbes en tres ocasiones: en *The Elements of Law* (1640), en la segunda y la tercera partes de los *Elementa philosophiae* (sección II, *De homine*, 1658; sección III, *De cive*, 1642), y en el *Leviathan* (1651). En las tres presentaciones, la filosofía política se basa, en cuanto a método y contenido, en la ciencia natural. El método es el "resolutivo-compositivo" de Galileo. El material es provisto por la explicación mecanicista de las pasiones y, previamente, de la percepción sensible. Por consiguiente, es comprensible que casi todos los que escribieron sobre Hobbes hayan interpretado su filosofía política como dependiente de la ciencia natural, tanto en lo que toca al contenido como al método. Esta interpretación, que a primera vista parece ser el mero reconocimiento de un hecho evidente, se revela como extremadamente cuestionable luego de un examen más detenido.

El intento de desarrollar, por medio del método científico, la filosofía política como una parte o anexo de la ciencia natural es permanentemente cuestionado en la obra de Hobbes, puesto que él era consciente de las diferencias fundamentales entre estas dos disciplinas en cuanto a su contenido y a su método. En esta conciencia se basa su convicción de que la filosofía política es esencialmente independiente de la ciencia natural. Fue, por tanto, capaz de escribir y publicar *De cive*, la tercera parte de su sistema,

¹ *De corpore*, cap. 1, art. 9; *De homine*, epíst. ded.

muchos años antes que las dos partes que le precedían en el orden sistemático. Como justificación de la publicación prematura de este libro, dice expresamente en el prefacio: "factum est ut quae ordine ultima (pars) esset, tempore tamen prior prodierit; praesertim cum eam principiis propriis experientia cognitis innixam, praecedentibus indigere non viderem".² La filosofía política es independiente de la ciencia natural porque sus principios no son tomados de ésta, ni, de hecho, de ciencia alguna, sino que son provistos por la experiencia que cada uno tiene de sí mismo o, para ser más precisos, son descubiertos por los esfuerzos del conocimiento de sí y el examen de sí de cada uno.³ Como consecuencia de esto, la evidencia de la filosofía política es de una clase muy diferente de la evidencia de la ciencia natural. Por un lado, es mucho más fácil de comprender: su temática y sus conceptos no son tan extraños para el hombre promedio como lo son los de la matemática, que constituye el fundamento de la ciencia natural.⁴ Por otro lado, "la política es el estudio más difícil de los dos"; en virtud de sus pasiones, los hombres oscurecen el conocimiento, claro y simple en sí mismo, de las normas que promueve la filosofía política. Más aun, el objeto específico de la filosofía política es el hombre con sus pasiones y su egoísmo, y este hombre se opone, mediante todo tipo de hipocresías, al conocimiento de sí sobre el que descansa la prueba de aquellas normas.⁵

De acuerdo con Hobbes, la filosofía política no sólo es independiente de la ciencia natural, sino que tanto la una como la otra son los componentes esenciales del conocimiento humano. El cuerpo del conocimiento en su conjunto se divide en, por un lado, ciencia

² Se sigue de la dedicatoria de *De homine* que lo que se dice en el prefacio de *De cive* sobre la política en sentido estricto vale también para la otra parte de la filosofía política, la filosofía moral.

³ *De corpore*, cap. 6, art. 7; *Leviathan*, introducción.

⁴ *De homine*, epíst. ded.; *Leviathan*, cap. 31, p. 197 y conclusión, p. 385.

⁵ *Leviathan*, cap. 30 (pp. 180 y 187) e introducción; *The Elements of Law*, epíst. ded.; *English Works*, vol. VII, p. 399.

natural y, por el otro, filosofía política.⁶ Toda clasificación del conocimiento se basa en una clasificación de lo existente.⁷ La clasificación hobbesiana de las ciencias se basa en una división de las cosas existentes en cosas naturales y artificiales.⁸ Pero esta clasificación no se corresponde completamente con su intención, pues la mayor parte de las cosas que son producto del arte, especialmente todas las máquinas, son objeto de la ciencia natural.⁹ No son tanto las cosas producidas artificialmente las que se diferencian fundamentalmente de la totalidad de las cosas naturales, sino la producción, la actividad humana misma, esto es, el hombre como ser esencialmente productivo, especialmente como el ser que por medio de su arte produce a partir de su propia naturaleza al ciudadano o al Estado, el que, al obrar sobre sí mismo, hace de sí mismo un ciudadano. En la medida en que el hombre obra sobre sí mismo, influenciando y cambiando su naturaleza, y se convierte en un ciudadano —una parte del ser artificial denominado Estado— no es él mismo un ser natural: "Homo ... non modo corpus naturale est, sed etiam civitatis, id est (ut ita loquar) corporis politici pars".¹⁰ Las "costumbres de los hombres" son algo distinto de las "causas

⁶ La fuente inmediata para esta clasificación bien puede ser Mario Nizolio, *De veris principiis et vera ratione philosophandi*, Parma, 1533, libro 3, caps. 3-4.

⁷ *De cive*, epíst. ded.

⁸ *De corpore*, cap. 1, art. 9; *De homine*, epíst. ded.; *Leviathan*, introducción.

⁹ *De corpore*, cap. 1, art. 7; *De cive*, epíst. ded.; *Leviathan*, introducción y cap. 9.

¹⁰ *De homine*, epíst. ded.

* En transcripciones como esta hemos respetado a lo largo del libro las formas que Leo Strauss utiliza para su propia intervención sobre el texto de la cita (paréntesis, puntos suspensivos, etc.), apartándonos de la norma corriente que recomienda el uso de corchetes para indicar omisiones en el texto o intervenciones del autor. Este criterio intentó por un lado mantener intacto un gesto straussiano característico que ha sido remarcado por la literatura crítica posterior, evitando a la par la decisión a ciegas sobre el origen de la omisión o la intervención en fuentes de muy difícil corejo, en casos de autores que no son el mismo Hobbes. Hemos reservado, entonces, el uso de corchetes para nuestras propias intervenciones sobre el texto. [N. de T.]

naturales".¹¹ La clasificación esencial de las cosas existentes que subyace de hecho en la clasificación hobbesiana de las ciencias establece una división entre, por un lado, la naturaleza y, por el otro, el hombre como ser productivo y activo.¹²

La pregunta de si Hobbes comprendió la filosofía política como una parte o un anexo de la ciencia natural o como una rama de conocimiento completamente independiente o, en otras palabras, el problema de si su filosofía política intenta ser naturalista o antropológica, no afecta entonces únicamente al método sino, sobre todo, al contenido. Para la cuestión, la relevancia de la contraposición entre filosofía política naturalista y antropológica se pone en evidencia cuando uno percibe que esta contraposición es sólo la forma abstracta de una contraposición concreta en la interpretación y el juicio sobre la naturaleza humana, la cual aparece a lo largo de toda la obra hobbesiana. Él no eliminó ninguna de estas dos contradicciones.

Hobbes resumió su teoría de la naturaleza humana, en la medida en que sustenta su filosofía política, en los "dos postulados más ciertos acerca de la naturaleza humana". El primer postulado es el del "apetito natural", "qua quisque rerum communium usum postulat sibi proprium".¹³ A consecuencia de la explicación científica, este apetito es concebido como si tuviera sus raíces en la sensualidad del hombre, en su naturaleza animal. El hombre es un animal como todos los animales, un ser que percibe, constantemente expuesto a una multiplicidad de impresiones que automáticamente dan lugar a deseos y aversiones, de modo que su vida, como la de los otros animales, es movimiento constante. Hay, sin embargo, una diferencia importante: la diferencia específica entre el hombre y los demás animales es la razón. El hombre, por tanto, no está tan

¹¹ *English Works*, vol. IV, p. 445; cf. *Leviathan*, cap. 37, p. 238.

¹² *The Elements of Law*, epíst. ded.; *Leviathan*, cap. 9; *De corpore*, cap. 1, art. 9; *De cive*, epíst. ded.

¹³ *De cive*, epíst. ded.

a merced de las impresiones sensibles momentáneas como lo están los animales, puede prever el futuro mucho mejor que ellos; por este mismo motivo no sólo experimenta como los demás animales el hambre del momento, sino también el hambre del futuro y es, por consiguiente, el más depredador, el más astuto, el más fuerte y el más peligroso de los animales.¹⁴ El apetito humano, entonces, no es en sí mismo diferente del apetito animal, sino únicamente por el hecho de que en el caso del hombre el apetito tiene a su servicio a la razón. Esta concepción del apetito humano, que parece a primera vista la concepción específicamente hobbesiana, es contradicha, sin embargo, en los escritos de Hobbes por su repetida y enfática afirmación de que el apetito humano es infinito en sí mismo y no como resultado del número infinito de impresiones externas.¹⁵ Si éste es el caso, entonces el apetito humano se distingue esencialmente del apetito animal en que el último no es sino una reacción frente a impresiones externas y, por tanto, que el animal desea únicamente objetos en sí finitos, mientras que el hombre desea espontáneamente de modo infinito. No cabe duda de que sólo esta última concepción del apetito humano se corresponde con la intención de la filosofía política de Hobbes.

Las dos concepciones del apetito humano no sólo difieren en sustancia, como concepciones mecanicista y vitalista; difieren también en cuanto al método. La concepción mecanicista se basa en la explicación mecanicista de la percepción y, a través de ella, en la teoría general del movimiento; por otra parte, la concepción

¹⁴ *De homine*, cap. 10, art. 3.

¹⁵ *The Elements of Law*, parte I, cap. 7, § 7; *Leviathan*, cap. 11, p. 49; *De homine*, cap. 11, art. 15. En estos tres pasajes Hobbes fundamenta la afirmación de que la vida es apetito ilimitado de modo mecanicista, bajo el supuesto de que el apetito es sólo una consecuencia automática de la percepción; pero también bajo el supuesto incompatible de que el apetito es esencialmente espontáneo. Un examen más detenido revela que el argumento mecanicista no constituye una prueba suficiente de la afirmación, y que, por consiguiente, es posible que no deba al argumento mecanicista la evidencia que tenía para Hobbes.

aparentemente vitalista no se basa en una teoría científica general, sino en una comprensión de la naturaleza humana, profundizada y corroborada por el conocimiento de sí y el examen de sí. A pesar de la oposición entre contenido y método, las dos concepciones del apetito humano tienen, sin embargo —bajo la superficie—, algo en común, lo cual nos permite caracterizarlas como naturalistas.

La expresión más clara y acabada de la concepción naturalista del apetito humano es la afirmación de que el hombre desea el poder y siempre un poder mayor, espontánea y continuamente, en un único flujo de apetito, y no en virtud de la sumatoria de innumerables deseos aislados provocados por innumerables percepciones aisladas: “en primer lugar, señalo como inclinación general de la humanidad entera, un deseo perpetuo e inquieto de poder y más poder, que cesa solamente con la muerte.”¹⁶ Pero esta proposición, en apariencia perfectamente clara, es fundamentalmente equívoca, pues el afán ilimitado de poder es en sí mismo equívoco. Hobbes continúa: “Y la causa de esto no siempre es que un hombre espere un deleite más intenso que el que ya ha alcanzado; o que no pueda contentarse con un poder moderado; sino que no puede asegurar el poder y los medios para vivir bien de que dispone actualmente sin adquirir otros nuevos”. El afán de poder, entonces, puede ser tanto racional como irracional. Solamente el afán irracional de poder, que se encuentra más frecuentemente que el afán racional, ha de ser tomado como el apetito natural humano. Pues el afán racional de poder descansa en una reflexión ya racional y, por este mismo motivo, no es natural, es decir, no es innato, no existe de modo previo a la totalidad de las motivaciones externas, a toda experien-

¹⁶ *Leviathan*, cap. 11, p. 49.

* Hemos traducido las citas de Hobbes directamente de las transcripciones realizadas por Strauss (también en inglés en la versión alemana). Las versiones existentes en español han sido tomadas como referencia, aunque no las hemos seguido en todos los casos. Cuando nos pareció conveniente, hemos optado por nuestra propia traducción. [N. de T.]

cia y educación.¹⁷ El único afán natural de poder, y por tanto el apetito natural humano, es descrito por Hobbes de la siguiente manera: “desde su mismo nacimiento, y naturalmente, los hombres pelean por todo lo que codician, y si pudieran, harían que todo el mundo les temiera y obedeciera”.¹⁸ Que el niño “desea” esta cosa particular que está viendo y no otra, de cuya existencia no está al tanto, es algo que depende de las impresiones del exterior y, por tanto, de la percepción; pero que él “haría que todo el mundo ... (le) temiera y obedeciera” —que, con ocasión de un deseo particular que fue despertado y causado por la percepción sensible, “desea” el gobierno absoluto del mundo entero— no puede originarse en la impresión de las cosas percibidas, pues los animales que también perciben y desean no aspiran a la dominación absoluta. En el caso del hombre, el deseo animal es retomado y transformado por un deseo espontáneo, infinito y absoluto que emerge de las profundidades del hombre mismo.

Encontramos una definición más detallada del afán irracional de poder, el apetito natural del hombre en tanto hombre, en la siguiente diferenciación entre afán irracional, y por tanto inaceptable, de poder, y afán racional, y por tanto aceptable:

puesto que, hay algunos que encuentran placer en la contemplación de su propio poder en los actos de conquista, que buscan más allá de lo que su seguridad requiere; si otros, que de otro modo estarían satisfechos de permanecer cómodamente dentro de sus modestos límites, no incrementarían su poder por medio de la invasión, no serían capaces, mirando únicamente a su defensa, de subsistir por mucho tiempo. Por consiguiente, tal aumento del dominio sobre los hombres, al ser necesario para la conservación de un hombre, debe estarle permitido.¹⁹

¹⁷ Para el concepto hobbesiano de “natural”, véase en especial *De cive*, cap. 1, art. 2, n. 1.

¹⁸ *English Works*, vol. VII, p. 73.

¹⁹ *Leviathan*, cap. 13, p. 64.

Aquí se pone de manifiesto que el afán racional y aceptable de poder es en sí mismo finito. El hombre guiado por éste permanecería “dentro de sus modestos límites”, “se contentaría con un poder moderado”. Solamente el afán inaceptable, irracional y lujurioso de poder es infinito. Ahora bien, el afán irracional de poder, apetito natural humano, tiene su fundamento en el placer que el hombre encuentra en la consideración de su propio poder, es decir, en la vanidad. El origen del apetito natural del hombre no es, por consiguiente, la percepción, sino la vanidad.

En cuatro argumentos distintos, Hobbes no se cansa de designar la diferencia característica entre el hombre y el animal como afán de honor y rangos honoríficos, de preeminencia sobre los otros y reconocimiento de esta preeminencia por los otros, como ambición, orgullo y pasión por la fama.²⁰ Puesto que el apetito natural del hombre no es otra cosa que afán de preeminencia sobre los otros y reconocimiento de esta preeminencia por los otros, las particularidades del apetito natural, las pasiones, no son otra cosa que maneras particulares de afanarse por la preeminencia y el reconocimiento: “toda la dicha y la aflicción de la mente (consisten) en una disputa por la preeminencia respecto de aquellos con quienes se comparan”.²¹ Y como “tener pasiones, por lo que fuere, más fuertes y más violentas que las que ordinariamente se ve en los otros, es lo que los hombres llaman locura”, la locura tiene que revelar con especial claridad la naturaleza de las pasiones. Hablando de la causa de la locura, Hobbes dice: “la pasión cuya violencia, o continuidad, produce la locura, es o bien una gran vanagloria, que comúnmente se llama orgullo y engreimiento, o bien un gran abatimiento del ánimo”.²² Todas las pasiones y todas las formas de la locura son

²⁰ *The Elements of Law*, parte I, cap. 19, § 5; *De cive*, cap. 5, art. 5; *Leviathan*, cap. 17, pp. 88-89.

²¹ *The Elements of Law*, parte II, cap. 8, § 3; cf. *The Elements of Law*, parte I, cap. 8, § 8, y cap. 9; también *De cive*, cap. 1, art. 2.

²² *Leviathan*, cap. 8, p. 36; cf. *The Elements of Law*, parte I, cap. 10, §§ 9-11.

modificaciones del engreimiento o de un sentimiento de inferioridad o, en principio, del afán de preeminencia y reconocimiento de esta preeminencia. De acuerdo con la concepción hobbesiana, la causa de este afán es el deseo del hombre de encontrar placer en él mismo al considerar su propia superioridad, su propia superioridad reconocida, esto es, en la vanidad.²³

Arribamos a la misma conclusión al analizar y comparar los argumentos con los que Hobbes, en las tres presentaciones de su filosofía política, demuestra su afirmación de que la guerra de todos contra todos se sigue necesariamente de la naturaleza humana misma. Todo hombre es, por este mismo motivo, el enemigo de los otros hombres, porque cada uno desea sobrepasar a los demás y, por lo tanto, los agrede. Las asombrosas discrepancias entre las tres presentaciones, las aún más asombrosas oscuridades, e incluso los defectos lógicos de las presentaciones individuales muestran que Hobbes no concluyó nunca las pruebas de su afirmación fundamental y, como lo demuestra un examen más detenido, no las concluyó simplemente porque no pudo decidirse a tomar de manera explícita como punto de partida la reducción del apetito natural humano a la vanidad. No podemos presentar aquí las pruebas de esta afirmación.²⁴ En cambio, quisiéramos recordar al lector un hecho que, si bien obvio, siempre ha sido, hasta donde sabemos, pasado por alto: el motivo que llevó a Hobbes a denominar *Leviathan* a su más detallada exposición de la filosofía política. Dice al final de la parte más importante de su obra:

hasta ahora he expuesto la naturaleza del hombre (cuyo orgullo y otras pasiones lo han compelido a someterse al gobierno), junto con el gran poder de su gobernante, a quien comparé con el Leviatán, tomando

²³ “Gloria ... sive bene opinari de se ipso” (*De cive*, cap. 1, art. 2); cf. *The Elements of Law*, parte I, cap. 9, § 1; *De cive*, cap. 4, art. 9; *De homine*, cap. 12, art. 6. Cf. infra, pp. 183-184 y 186, n. 20.

²⁴ Esperamos presentar estas pruebas en un futuro cercano, dentro del marco de una exposición de la filosofía política de Hobbes.

esta comparación de los dos últimos versículos del capítulo 41 de Job, cuando Dios, habiendo presentado el gran poder de Leviatán, le denomina rey de los orgullosos.²⁵

No es el poder imponente como tal lo que constituye el *tertium comparationis* entre Leviatán y el Estado, sino el poder imponente que sojuzga a los orgullosos. El Estado se equipara con el Leviatán debido a que él, y sólo él, es el "rey de todas las criaturas soberbias". Sólo el Estado es capaz de contener el orgullo de modo duradero; de hecho, no tendría ninguna *raison d'être* si el apetito natural del hombre no fuera orgullo, ambición y vanidad. Es con este criterio que Hobbes llama a su libro *Leviathan* como "Justitiae mensura, atque ambitionis elenchus".²⁶

¿Por qué no pudo Hobbes decidirse a tomar inequívocamente la concepción que estima realmente decisiva, que el apetito natural del hombre es la vanidad, como fundamento de su filosofía política? Si esta concepción del apetito natural es correcta, si el hombre por naturaleza encuentra su placer al triunfar sobre todos los demás, entonces el hombre es malo por naturaleza. Pero Hobbes no se atrevió a mantener esta consecuencia, o presupuesto, de su teoría. Por este motivo, en la presentación definitiva (en *Leviathan*) de la enumeración de las causas que llevan a la guerra de todos contra todos, coloca la vanidad al final.²⁷ Que la razón que movió a Hobbes fue la antedicha se pone en evidencia en un pasaje del prefacio a *De cive*. Se había planteado la objeción de que, según la teoría de Hobbes, el hombre es malo por naturaleza. Hobbes responde:

²⁵ *Leviathan*, cap. 28, *in fine*.

²⁶ *Opera latina*, vol. 1, p. XCIV.

²⁷ Comparar el orden diferente del argumento en, por un lado, *Leviathan*, cap. 13, pp. 63-64 y, por el otro, *The Elements of Law*, parte 1, cap. 14, §§ 3-5, y *De cive*, cap. 1, art. 4-6. Cf. *infra*, p. 227, n. 147.

Quamquam ... a natura, hoc est, ab ipsa nativitate, ex eo quod nascantur, *animalia* hoc habeant, ut statim omnia quae sibi placent, cupiant faciantque quantum possunt, ut quae impendent mala, aut metu fugiant, aut ira repellant, non tamen ob eam causam mala censeris solent: nam affectus animi qui a natura *animali* proficiscuntur, mali non sunt ipsi, sed actiones inde provenientes ... confitendum est, posse homines a natura cupiditatem, metum, iram, caeterosque affectus habere *animales*, ut tamen mali facti a natura non sint.

Puesto que por naturaleza el hombre es animal, entonces, no es malo por naturaleza, sino que es inocente como los animales; por consiguiente, la vanidad no puede caracterizar su apetito natural. Es revelador que, en su defensa contra el reproche de que según su teoría el hombre es malo por naturaleza, Hobbes no haga mención de la vanidad. La vanidad natural desaparece en los *caeteros affectus*.²⁸ Tiene que desvanecerse en ellos, ser escondida por ellos, si es que la maldad humana ha de entenderse como la "maldad" inocente de los brutos. Al establecer los fundamentos de su filosofía política, Hobbes relega cada vez más la vanidad a un segundo plano en favor de la competencia inocente, el afán inocente de poder, o el apetito animal inocente, puesto que la definición del apetito natural del hombre en términos de vanidad es intencionadamente un juicio moral. Pero él no es más hábil que otros y tampoco puede hacernos olvidar que el hombre no es en realidad un animal inocente. Finalmente, no sólo se ve forzado a atribuir a los jueces la maldad que rechaza en

²⁸ Con un naturalismo consecuente, Hobbes procura derivar la vanidad a partir de la naturaleza animal (cf. *The Elements of Law*, parte 1, cap. 8, §§ 3-5, y *Leviathan*, cap. 10). Puede, por tanto, concluir la descripción de los placeres sociales —que, según su exposición, no son más que los placeres de la vanidad— con las siguientes palabras: "Atque hae verac sunt deliciae societatis, ad quas naturâ, id est, ab affectibus omni animanti insitis ferimur..." (*De cive*, cap. 1, art. 2). La comparación precisa entre la naturaleza humana y la animal, según la cual la vanidad nunca está presente en los animales, contradice esta indicación del carácter animal de la vanidad; cf. *De cive*, cap. 5, art. 5, y los pasajes paralelos en *The Elements of Law* y el *Leviathan*.

el caso de los culpables, los criminales,²⁹ sino que también revela, particularmente en la descripción misma del afán de poder, que la inocencia, la neutralidad y la indiferencia moral de este afán son meramente aparentes. El afán de poder, en tanto afán humano de poder, siempre es o bueno y aceptable, o malo e inaceptable. La aparente indiferencia moral proviene simple y solamente de la abstracción de la inevitable diferencia moral, que Hobbes mismo enfatiza inmediatamente. La filosofía política de Hobbes no descansa en la ilusión de una moralidad amoral, sino en una nueva moralidad o, para hablar de acuerdo con la intención de Hobbes, en una nueva fundamentación de la única moralidad eterna.

El segundo de los “dos postulados más ciertos acerca de la naturaleza humana” que Hobbes toma como fundamento de su filosofía política es, junto con el “postulado del apetito natural”, el “postulado de la razón humana”, “*qua quisque mortem violentam tanquam summum naturae malum studet evitare*”. De acuerdo con una lógica naturalista, este postulado es reducido al principio de la autoconservación: puesto que la conservación de la vida es la condición *sine qua non* de la satisfacción de cualquier apetito, constituye el “bien primordial”.³⁰ Hobbes procura, como consecuencia lógica de este pensamiento, deducir el derecho natural, la ley natural, y todas

²⁹ “Parece que no se debe culpar al obispo por su censura de una cosa, sino por un pretexto y un aire de malicia y venganza contra aquél a quien inculpa ... nosotros culpamos tanto al fuego por incendiar ciudades, y al veneno por aniquilar hombres, como a los hombres mismos. Pues decimos que el fuego ha hecho daño, y el veneno ha matado a un hombre, del mismo modo que decimos que un hombre ha obrado injustamente; pero no procuramos vengarnos del fuego y del veneno, puesto que no podemos obligarlos a que nos pidan perdón, tal como obligaríamos a los hombres si nos hiciesen daño. Por tanto, la inculpación de uno y de otro, esto es, la pronunciación del daño y la mala acción ocasionados por ellos, es idéntica en ambos casos; pero la malicia del hombre tiene por objeto únicamente al hombre” (*English Works*, vol. v, pp. 53-54). Que el deseo de venganza brota de la vanidad es afirmado por Hobbes en *The Elements of Law*, parte 1, cap. 16, § 10, y cap. 9, § 6.

³⁰ *De homine*, cap. 11, art. 6.

las virtudes —las cuatro virtudes cardinales platónicas— a partir del principio de la autoconservación.³¹

Es llamativo que Hobbes prefiera la expresión negativa “evitando la muerte” a la expresión positiva “conservando la vida”. No es difícil descubrir el motivo. Que la conservación de la vida es el bien primordial es afirmado por la razón y sólo por ella. Por otro lado, que la muerte es el mal primordial es afirmado por la pasión, la pasión del miedo a la muerte. Y como la razón en sí misma es impotente, el hombre no pensaría en la conservación de la vida como el bien primordial y más urgente si la pasión del miedo a la muerte no lo obligase a ello.³² Hay otra razón, estrechamente ligada con la anterior, que hace preferible la expresión negativa. Según Hobbes, la conservación de la vida es el bien *primordial*; un progreso sin obstáculos hacia metas cada vez más lejanas, un “prosperar continuo”; en una palabra, la felicidad es el bien *máximo*; pero no hay bien *supremo*, en el sentido de un bien en cuyo disfrute el espíritu pudiera hallar reposo.³³ Por otro lado, la muerte es el mal *primordial*, así como *máximo* y *supremo*.³⁴ Pues la muerte no sólo es la negación del bien primordial, sino también, por ello mismo, la negación de todo bien, incluido el bien máximo; y, al mismo tiempo, la muerte —en tanto es el *summum malum*, mientras que no hay *summum bonum*— es la única norma absoluta en referencia a la cual el hombre puede ordenar su vida coherentemente. Mientras que en el orden de los bienes no hay un límite real, y mientras que, además, el bien primordial y el máximo son completamente diferentes, el mal primordial, el máximo y el supremo son uno y el mismo; por consiguiente, sólo al considerar el mal se torna posible un límite al deseo, una orientación coherente de la vida humana. Es únicamente

³¹ Véase particularmente *De cive*, cap. 3, art. 32.

³² Cf. *The Elements of Law*, parte 1, cap. 14, § 6 con la epíst. ded. de esta obra.

³³ *De homine*, cap. 11, art. 15; *The Elements of Law*, parte 1, cap. 7, § 7; *Leviathan*, cap. 6 (p. 30) y 11 *in princ.*

³⁴ *De homine*, cap. 11, art. 6; *De cive*, epíst. ded. y cap. 1, art. 7.

por la muerte que el hombre tiene un objetivo, puesto que sólo por la muerte tiene un objetivo imperioso —el objetivo que se le impone ante la perspectiva de la muerte—, el objetivo de evitar la muerte. Es por este motivo que Hobbes prefiere la expresión negativa “evitando la muerte” a la expresión positiva “conservando la vida”: porque sentimos la muerte y no la vida; porque tememos la muerte inmediata y directamente, mientras que deseamos la vida sólo porque la reflexión racional nos dice que es la condición de nuestra felicidad; porque tememos la muerte infinitamente más de lo que deseamos la vida.

Pero Hobbes, después de todo, no puede consentir en la afirmación de que la muerte es el mal primordial, máximo y supremo. Pues sabe que una vida miserable y atormentada puede ser un mal mayor que la muerte. Por consiguiente, el mal máximo y supremo no consiste en la muerte en sí misma, sino en una muerte angustiada o, lo que aparentemente viene a significar lo mismo, una muerte violenta.³⁵ Pero si Hobbes hubiese considerado realmente que una muerte angustiada es el mal máximo y supremo, habría atribuido a la medicina una importancia aun mayor que la que le atribuyeron Descartes³⁶ o Spinoza.³⁷ Tan lejos está esto de ser verdad, que de hecho Hobbes olvida la medicina: “Calamitates autem omnes, quae humana industria evitari possunt a bello oriuntur, praecipue vero a bello civili; hinc enim caedes, solitudo, inopiaque rerum omnium derivatu”.³⁸ No una muerte angustiada en sí misma, sino la amenaza

³⁵ *De homine*, cap. 11, art. 6; cf. *The Elements of Law*, parte 1, cap. 14, § 6; *De cive*, epíst. ded.; cap. 3, art. 12, y cap. 6, art. 13.

³⁶ René Descartes, *Discours de la méthode, in fine* [trad. esp.: *Discurso del método*, Buenos Aires, Colihue, 2004].

³⁷ Baruch Spinoza, *Tractatus de intellectus emendatione*, ed. Bruder, § 15 [trad. esp.: *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1984].

³⁸ *De corpore*, cap. 1, art. 7. Además, debe señalarse que en casi todos los pasajes en los que Hobbes discute sobre la utilidad de la ciencia natural no se hace mención de la medicina. Compárense los siguientes pasajes: *The Elements of Law*, parte 1, cap. 13, § 3; *De cive*, epíst. ded. y cap. 17, art. 12; *Leviathan*, cap. 13, pp. 64-65 y cap. 46, *in princ.*; *De corpore*, cap. 1, art. 7.

za de muerte violenta de un hombre a manos de otros hombres es lo único que Hobbes considera digno de mención. Cuando dice que una muerte violenta es el mal máximo, piensa exclusivamente en una muerte violenta a manos de otros hombres. El “postulado de la razón natural” expresa este pensamiento en la fórmula “(unusquisque) mortem violentam tanquam summum naturae malum studet evitare”.

No es el conocimiento racional, y por tanto siempre incierto,³⁹ de que la muerte es el mal máximo y supremo, sino el miedo a la muerte, esto es, la aversión emocional e inevitable, y por tanto necesaria y cierta, a la muerte, lo que constituye el origen de la ley y el Estado.⁴⁰ Este miedo es un miedo recíproco, es decir, es el miedo que cada hombre tiene respecto de cada uno de los demás como posible asesino suyo.⁴¹ Según Hobbes, es este miedo a una muerte violenta, preracional en su origen pero racional en sus efectos, y no el principio racional de la autoconservación, el que constituye la raíz

³⁹ Hablando de las leyes de la naturaleza, Hobbes afirma: “(los dictados de la razón) no son sino teoremas, tendientes a la paz, y son inciertos, en tanto que no constituyen sino conclusiones de los hombres particulares, y por tanto no propiamente leyes”. *English Works*, vol. IV, p. 285. Cf. *De cive*, cap. 2, art. 1, n., y *Leviathan*, cap. 26 (p. 141).

⁴⁰ “Fertur enim unusquisque ad appetitum ejus quod sibi bonum, et ad fugam ejus quod sibi malum est, maxime autem maximi malorum naturalium, quae est mors; idque necessitate quadam naturae non minore, quam qua fertur lapis deorsum. Non igitur absurdum neque reprehendendum, neque contra rectam rationem est, si quis omnem operam det, ut a morte et doloribus proprium corpus et membra defendat conserverque. ... Itaque Juris naturalis fundamentum primum est, ut quisque vitam et membra sua quantum potest tueatur” (*De cive*, cap. 1, art. 7). Que la *necessitas* no ha de entenderse aquí en el sentido naturalista determinista lo muestran pasajes paralelos como los siguientes: “usredes, que hacen un crimen tan abyecto de que un hombre se salve de muerte violenta, por una *forzada* sumisión a un usurpador, deberían haber considerado qué crimen era someterse *voluntariamente* al parlamento usurpador ... él (Hobbes) justificaba su sumisión por su anterior obediencia y actual *necesidad*” (*English Works*, vol. IV, pp. 423 y ss.).

⁴¹ *De cive*, cap. 1, arts. 2-3.

de todo el derecho y consiguientemente de toda moralidad. De este punto extrajo todas sus conclusiones lógicas: negó finalmente el valor moral de todas las virtudes que no contribuyesen a la conformación del Estado, la consolidación de la paz, la protección de los hombres frente a una muerte violenta o, dicho con más precisión, de todas las virtudes que no se originasen en el miedo a una muerte violenta: "Sunt enim tum fortitudo, tum prudentia, vis animi potius quam bonitas morum; et temperantia privatio potius vitiorum quae oriuntur ab ingeniis cupidis ... quam virtus moralis".⁴²

La oposición con que comienza la filosofía política de Hobbes es, entonces, la oposición entre, por un lado, la vanidad como raíz del apetito natural y, por el otro, el miedo a una muerte violenta como la pasión que hace racional al hombre. Dicho con más precisión, dado que Hobbes reduce el apetito natural del hombre a la vanidad, no puede sino reconocer el miedo a una muerte violenta —no el miedo a una muerte dolorosa, ni tampoco el afán de autoconservación— como principio de la moralidad. Pues, si el apetito natural del hombre es la vanidad, esto significa que por naturaleza el hombre se afana por superar a todos sus compañeros y ver su superioridad reconocida por todos los otros, de modo de encontrar placer en sí mismo; así, desea naturalmente que el mundo en su conjunto le tema y obedezca. El triunfo cada vez mayor sobre los

⁴² *De homine*, cap. 13, art. 9. En *De cive*, cap. 3, art. 32, Hobbes aún reconoce las virtudes cardinales platónicas; en *Leviathan*, cap. 15 (p. 81), menciona sólo la temperancia junto a la justicia. Además, debe señalarse que en *Leviathan*, cap. 6 (p. 26), la valentía es caracterizada como una pasión, y que ya en *The Elements of Law* (parte 1, cap. 17, § 14) se traza una clara distinción entre, por un lado, la justicia, la equidad, la gratitud, la temperancia y la prudencia, que son siempre virtudes, y, por el otro, la valentía, la liberalidad, etc., que pueden ser virtudes, pero además vicios. Véanse también, más adelante, pp. 81-82 y 159-162. Cf. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, arts. "Vertu" y "Fausseté des vertus humaines" [trad. esp.: *Diccionario filosófico*, Madrid, Akal, 1976], e Immanuel Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals*, primera sección (los párrafos iniciales) [trad. esp.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1948].

otros —esto, y no el poder siempre creciente, aunque racionalmente creciente— es el objeto y la felicidad del hombre natural: "la felicidad consiste en superar continuamente al prójimo". La vida del hombre puede compararse con una carrera: "pero debemos suponer que esta carrera no tiene otra meta, otro premio, que ser el primero".⁴³ Absorto en la carrera en pos de la alegría del triunfo, el hombre no puede ser consciente de su dependencia respecto al insignificante bien primordial, la conservación de la vida; al no reconocer sus necesidades corporales, el hombre experimenta únicamente las dichas y los dolores de la mente, esto es, dichas y dolores imaginarios. Mientras que está de acuerdo con la razón "si quis omnem operam det, ut a morte et doloribus proprium corpus et membra defendat conservetque", pertenece a la esencia del apetito irracional natural el que "omnis animi voluptas omnisque alacritas in eo sita est ... quod quis habeat, quibuscum conferens se possit magnifice sentire de se ipso".⁴⁴ Viviendo en el mundo de su imaginación, el hombre no necesita hacer nada para convencerse de su superioridad respecto de los demás, sino que simplemente construye sus hazañas para sí mismo; en este mundo, en el cual de hecho "el mundo entero le obedece", todo se lleva a cabo conforme a sus deseos.⁴⁵ Sólo puede despertar de este mundo de ensueños y volver en sí cuando siente en su propia persona —por medio del daño corporal— la resistencia del mundo real. El hombre se torna razonable por *damnorum experientia*.⁴⁶ Pero si la experiencia de la herida le ha de mostrar no sólo el límite de sus poderes físicos, de los cuales no se cuida demasiado, sino también los límites de su perspicacia e

⁴³ *The Elements of Law*, parte 1, cap. 9, § 21.

⁴⁴ *De cive*, cap. 1, arts. 5 y 7. Cf. también *De cive*, cap. 1, art. 2, así como la antítesis entre "daño corporal" y "daño fantástico" (el último = vanidad mortificada) en *Leviathan*, cap. 27, p. 159.

⁴⁵ Véase la descripción de la vanagloria en *The Elements of Law*, parte 1, cap. 9, § 1, y *Leviathan*, cap. 6, p. 27.

⁴⁶ *De cive*, prefacio.

inteligencia —y a él le interesa primordialmente la superioridad de su inteligencia—,⁴⁷ la herida tiene que ser imprevista. “Los hombres *no* tienen *otros medios* para reconocer sus propias tinieblas que razonar sobre las desgracias imprevistas que les acontecen en sus caminos.”⁴⁸ Este conocimiento de sí es suscitado especialmente por la percepción imprevista del mal máximo y supremo, la muerte. Puesto que el hombre vive por naturaleza en el sueño de la alegría del triunfo, de un bien fastuoso, imponente y aparente, necesita un poder no menos imponente para que lo despierte de su sueño; este poder imponente es la majestuosidad imperativa de la muerte.

La condición ideal para el conocimiento de sí es, por tanto, un peligro mortal imprevisto. ¿Cómo y por qué adquiere esta experiencia el vanidoso hombre natural? Únicamente por la respuesta a esta pregunta se capta el motivo real que llevó a Hobbes a reconocer el origen de la moralidad no en el miedo a la muerte misma, sino en el miedo a una muerte violenta. El hombre vanidoso, que en su imaginación se cree superior a los demás, no puede convencerse a sí mismo de la corrección de su valoración de sí mismo; necesita que los demás reconozcan su superioridad. Consiguientemente, da un paso fuera de su mundo imaginario. Efectúa su reivindicación de superioridad y reconocimiento de su superioridad: “*omnia licere sibi soli vult, et prae caeteris honorem sibi arrogat*”. Ahora bien, o los demás toman su reivindicación en serio y se sienten desairados, o no toman su reivindicación en serio y él mismo se siente desairado. En cualquier caso, la formulación de la reivindicación conduce al rechazo. Pero ser desairado es la mayor *animi molestia*, y del sentimiento de ser desairado surge la mayor voluntad de herir.⁴⁹ El desairado anhela venganza. Para vengarse ataca al otro, sin importarle si al hacerlo

⁴⁷ En *De cive*, cap. 1, art. 5, la vanidad se caracteriza sin rodeos como “Comparatio ingeniorum”. Cf. también *Leviathan*, cap. 13, p. 63.

⁴⁸ *Leviathan*, cap. 44, p. 331.

⁴⁹ *De cive*, cap. 1, arts. 4-5; *Leviathan*, cap. 13, p. 64. Cf. también *Opera latina*, vol. IV, p. 195.

pierde la vida.⁵⁰ Sin preocuparse por la conservación de su propia vida, él desea, sin embargo, por sobre todo que el otro permanezca con vida; pues “la venganza no tiene como objetivo la muerte, sino el cautiverio y el sometimiento de un enemigo ... la venganza tiene como objetivo el triunfo, que no es tal sobre un muerto”.⁵¹ La lucha que estalla entonces —en la cual, según la opinión de ambos contendientes, el objetivo no es el asesinato sino el sometimiento del otro— se torna forzosamente grave, puesto que es una lucha entre cuerpos, una lucha real. Desde el comienzo del conflicto, los dos contendientes, sin darse cuenta de ello ni preverlo, han abandonado completamente el mundo imaginario. En algún momento del conflicto, una herida real o, más precisamente, un dolor físico, hace surgir un miedo por la vida. El miedo modera la ira, coloca el sentimiento de ser desairado en el trasfondo,⁵² y transforma el deseo de venganza en odio. El objetivo del que odia ya no es más el triunfo sobre el enemigo, sino su muerte.⁵³ La lucha por la preeminencia sobre “pequeñeces” se ha transformado en una lucha de vida o muerte. De esta manera, el hombre natural se encuentra imprevistamente frente al peligro de muerte; llega a conocer así por primera vez este mal primordial, máximo y supremo, a reconocer la muerte como el mal máximo y supremo en el momento de ser irresistiblemente conducido a retroceder ante la muerte para luchar por su vida.

Sólo por un momento puede librarse del peligro de muerte matando a su enemigo; puesto que todo hombre es su enemigo, tras el

⁵⁰ “Todos los signos de odio y desprecio que nos mostramos los unos a los otros provocan en el más alto grado la pelea y la batalla (en la medida en que la vida misma, con la condición de un desdén perdurable, no es considerada digna de ser disfrutada...)” (*The Elements of Law*, parte I, cap. 16, § 11. Cf. *De cive*, cap. 3, art. 12).

⁵¹ *The Elements of Law*, parte I, cap. 9, § 6.

⁵² “Ira ... oritur quidem saepissime ab opinione contemptus ... Iram ... metus temperat” (*De homine*, cap. 12, art. 4).

⁵³ “Matar es el objetivo de los que odian, para disipar sus miedos” (*The Elements of Law*, parte I, cap. 9, § 6).

asesinato del primer enemigo él se encuentra “nuevamente bajo amenaza similar de otro”,⁵⁴ de hecho, de todos los demás. El asesinato del enemigo es entonces la consecuencia menos previsora del retroceso ante la muerte. Para salvaguardar su vida, no sólo por el momento, sino a largo plazo, el hombre necesita compañeros con cuya ayuda pueda defender exitosamente su vida enfrentado a los demás. Los compañeros se pueden adquirir de dos maneras: por la fuerza o por acuerdo.⁵⁵ La primera manera supone menos previsión que la segunda; está de algún modo a medio camino entre el asesinato del enemigo y el acuerdo con él; pero por este mismo motivo es más “natural”, más acorde con la naturaleza humana que la segunda.

El miedo por la propia vida, que se apodera del hombre en su lucha por el triunfo, modera e incluso anula la voluntad de triunfo, y lo pone a punto de rendirse, para otorgar el triunfo a su enemigo, de modo de salvar su propia vida. Pero entonces su enemigo, que ha alcanzado su objetivo, esto es, la salvaguarda del reconocimiento de su superioridad y de su honor, no puede, por razones de honor, tomar su vida; pues

nada sino el miedo puede justificar el arrebato de la vida de otro. Y puesto que el miedo no puede hacerse manifiesto sino por una acción deshonrosa que delata la conciencia de la propia debilidad, todos los hombres en los cuales ha predominado la pasión de la valentía o la magnanimidad se han abstenido de la crueldad. ... En una palabra, por tanto, la única ley de las acciones en la guerra es el honor.⁵⁶

Surge entonces la relación de señor y siervo. El vencedor que ha salvaguardado su honor se convierte en el señor. El vencido, quien

⁵⁴ *Leviathan*, cap. 13, p. 63.

⁵⁵ *De cive*, cap. 1, arts. 13-14.

⁵⁶ *The Elements of Law*, parte 1, cap. 19, § 2. Cf. *De cive*, cap. 5, art. 2, y *Leviathan*, cap. 17, p. 87.

“se sometió ... por miedo a la muerte”, quien admite su debilidad y con ello ha perdido su honor, se convierte en el siervo.⁵⁷ El dominio del señor sobre el siervo —dominio despótico— es una forma del Estado natural;⁵⁸ y, como la otra forma del Estado natural, el patriarcado, es interpretada por Hobbes en completo acuerdo con la pauta del gobierno despótico, podemos incluso decir que el gobierno despótico es el Estado natural.

El Estado artificial, que en tanto tal es más perfecto, surge cuando los dos contendientes son presa del temor por sus vidas,⁵⁹ superan la vanidad y la vergüenza de confesar su miedo y reconocen como su enemigo real no al rival, sino “a aquel terrible enemigo de la naturaleza, la muerte”,⁶⁰ la cual, en tanto enemigo común, los fuerza a un mutuo entendimiento, confianza y unión, y les procura entonces la posibilidad de culminar, en la fundación del Estado, con el propósito de proporcionar salvaguardas por el período más largo posible contra el enemigo común. Y mientras que en la imprevista lucha de vida o muerte, en la cual la vanidad encalla, se muestra la futilidad de la vanidad, en la concordia de la vida, y de la vida en común, a la cual su miedo prerracional a la muerte los conduce, se revela que el miedo a la muerte es apropiado a la condición humana y que es “racional”. Se muestra, incluso, que sólo sobre la base del miedo a la muerte la vida alcanza la concordia y que el miedo a la muerte es el único “postulado de la razón natural”.

Por consiguiente, existe una íntima relación entre los dos “postulados de la naturaleza humana” en los cuales Hobbes basa su filosofía política. Librada a sí misma, la vanidad conduce forzosamente a un combate mortal, y puesto que “todo hombre procura que

⁵⁷ *The Elements of Law*, parte II, cap. 3, § 2; *De cive*, cap. 8, art. 1; *Leviathan*, cap. 20, p. 206.

⁵⁸ *The Elements of Law*, parte I, cap. 19, § 11; *De cive*, cap. 5, art. 12; *Leviathan*, cap. 17, *in fine*.

⁵⁹ “los hombres que eligen su soberano lo hacen por miedo recíproco, y no por miedo a aquel a quien instituyen” (*Leviathan*, cap. 20, *in princ.*).

⁶⁰ *The Elements of Law*, parte I, cap. 14, § 6.

su compañero lo valore del mismo modo en que él se valora a sí mismo”,⁶¹ la vanidad de cada uno conduce forzosamente a la “guerra de todos contra todos”. Y como el hombre vive por naturaleza en primer lugar en el mundo de su imaginación y luego en la opinión de los demás, él puede experimentar originalmente el mundo real sólo al sentirlo, con total imprevisión, en un conflicto con los otros; llega a conocer la muerte —el mal primordial, máximo y supremo; la única norma absoluta de la vida humana; el comienzo de todo conocimiento del mundo real— originalmente sólo como una muerte *violenta*.

Si por su reducción del apetito natural humano a la vanidad Hobbes le atribuye culpa al hombre, entonces la afirmación del miedo a la muerte (que es opuesto a la vanidad) debe tener también significación moral. Esto es, Hobbes tiene que haber distinguido sistemáticamente entre el miedo a la muerte, como el origen de toda ley y toda moralidad, y todos los motivos amorales o inmorales. Su opinión de que el Estado sólo se origina y sólo puede originarse en el miedo recíproco tiene entonces una significación moral, no meramente técnica.

Hobbes distingue, con no menos precisión que cualquier otro moralista, entre legalidad y moralidad. No es la legalidad de la acción, sino la moralidad del propósito, la que hace al hombre justo. Este hombre es simplemente quien cumple la ley porque es la ley y no por temor al castigo o por el bien de su reputación.⁶² Aunque Hobbes afirma que son “demasiado severos, tanto consigo mismos como con los demás, quienes piensan que las primeras iniciativas de la mente (aunque constreñidas por el temor de Dios) son pecados”, “confiesa”, sin embargo, que “es más seguro equivocarse por este lado que por el otro”.⁶³ Al creer que la actitud, conciencia o

intención moral es de mayor importancia que la acción, Hobbes está de acuerdo tanto con Kant como con la tradición cristiana.⁶⁴ A primera vista se diferencia de esta tradición sólo por su rechazo de la posibilidad de que puedan distinguirse las acciones justas de las injustas con independencia de la legislación humana. En el estado de naturaleza, la distinción entre acciones justas e injustas depende enteramente del juicio de la conciencia individual. En el estado de naturaleza, en principio, está permitida toda acción que la conciencia del individuo considere necesaria para su autoconservación, y está prohibida en principio toda acción que según el juicio de la conciencia individual no sirva a los propósitos de la autoconservación. Ahora bien, en el estado de naturaleza, toda acción puede ser juzgada necesaria para la autoconservación. Entonces, si cualquier *acción* es permitida en el estado de naturaleza, no toda *intención* es permitida en él, sino sólo la intención de autoconservación. Así, la distinción inequívoca entre intenciones justas e injustas se mantiene incluso en el estado de naturaleza y es, consiguientemente, absoluta.⁶⁵

Hobbes podría haber dejado allí las cosas si hubiese aceptado una ley natural que obligara incondicionalmente al hombre y, por tanto, lo obligara también en el estado de naturaleza. Pero él niega expresamente la existencia de una ley semejante: “A estos dictados de la razón (a saber, las leyes de la naturaleza), los hombres suelen dar el nombre de leyes; pero *impropiamente*, pues no son sino conclusiones o teoremas relativos a lo que conduce a la conservación y defensa de sí mismos; mientras que la ley, propiamente, es la palabra de quien por derecho tiene mando sobre los demás”.⁶⁶ La ley es

⁶⁴ Véase particularmente *De cive*, cap. 4, art. 21, y *Leviathan*, cap. 44, p. 348.

⁶⁵ Es cierto que en *Leviathan*, cap. 14, p. 65, Hobbes dice de pasada que en el estado de naturaleza “*nada* puede ser injusto”, pero con esto quiere decir que “*ninguna acción* puede ser injusta”. Véase *Leviathan*, cap. 15, *in princ.* Véanse particularmente los pasajes indicados en nota 62, *supra*.

⁶⁶ *Ibid.*, cap. 15, *in fine*. Cf. además *supra* nota 39, e *infra*, cap. v, n. 26.

⁶¹ *Leviathan*, cap. 13, p. 64.

⁶² *The Elements of Law*, parte 1, cap 16, § 4; *De cive*, cap. 3, art. 5 y cap. 14, art. 18; también *Leviathan*, cap. 15, pp. 77 y 82.

⁶³ *Leviathan*, cap. 27, *in princ.*

obligación.⁶⁷ Pero la obligación surge únicamente sobre la base de un pacto entre hombres otrora libres y no sujetos. Entonces, “donde no ha precedido ningún pacto, no se ha transferido ningún derecho, y todo hombre tiene derecho a todas las cosas. ... Pero cuando se efectúa un pacto, romperlo es injusto, y la definición de injusticia no es otra que el incumplimiento del pacto”.⁶⁸ Originalmente, la actitud justa no puede ser sino el serio afán de mantener la palabra que se ha dado; la justicia de este afán no puede, sin embargo, consistir en el respeto hacia la ley como tal, en la obediencia a la ley como tal, puesto que no hay ley en el sentido cabal de la palabra. La actitud justa, por tanto, está tan lejos de ser obediencia que constituye, por el contrario, no otra cosa que una orgullosa independencia:

lo que otorga a las acciones humanas el sabor de la justicia es una cierta nobleza o galanura de la valentía (que raramente se encuentra), por la cual un hombre desdeña hallar la satisfacción de su vida en el fraude, o en el quebrantamiento de una promesa.

...no hay en la naturaleza humana, sino dos auxiliares para robustecer (la fuerza de las palabras). Y éstos son o bien un miedo a la consecuencia de quebrantar la palabra o bien una gloria, un orgullo al no manifestar la necesidad de quebrantarla.⁶⁹

Que ésta no puede ser la palabra final de Hobbes queda demostrado por el empleo de la palabra “orgullo”. Como hemos visto, el título mismo del libro *Leviathan*, en el cual aparecen los pasajes arriba citados, expresa la opinión de que el orgullo, lejos de ser el origen de la actitud justa, es más bien el único origen de la actitud injusta.⁷⁰ La reducción de la intención justa al orgullo representa

⁶⁷ *Leviathan*, cap. 14, p. 67.

⁶⁸ *Ibid.*, cap. 15, *in princ.*

⁶⁹ *Ibid.*, cap. 15, p. 77 y cap. 14, p. 73.

⁷⁰ Hobbes indica en *The Elements of Law*, parte I, cap. 9, § 1, que “orgullo” se emplea siempre en sentido peyorativo.

una desviación del pensamiento central de Hobbes. Según Hobbes, no es el orgullo, ni mucho menos la obediencia, sino el miedo a una muerte violenta el que constituye el origen de la intención justa. Lo que el hombre hace a partir del miedo a la muerte, con conciencia de su debilidad en manos de otros hombres, cuando él *honestamente* se confiesa a sí mismo y a los demás su debilidad y su miedo a la muerte, sin preocuparse por su *honor*, sólo esto es fundamentalmente justo: “Breviter, in statu naturae, Justum et Injustum non ex actionibus, sed ex consilio et *conscientia* agentium aestimandum est. Quod *necessario*, quod studio pacis, quod sui conservandi causâ fit, recte fit”.⁷¹ La autoconservación y el afán de paz en beneficio de la autoconservación son “necesarios”, puesto que el hombre teme a la muerte con una necesidad ineludible.⁷² La última palabra de Hobbes es la identificación de la conciencia con el miedo a la muerte.

Cualquiera que sea la manera como uno juzgue esta identificación, ella permite de cualquier modo una diferenciación sistemática entre la justicia y la injusticia, entre los motivos morales y los inmorales. Sólo esta identificación permite decir a Hobbes: “*Ad naturalem* hominum proclivitatem ad se mutuo lacessendum, quam ab affectibus, praesertim vero ab inani sui aestimatione derivant, si *addas* jam *jus* omnium in omnia, quo alter jure invadit, alter jure resistit”,⁷³ es decir, distinguir entre el apetito natural del hombre y su derecho natural. En particular, hace posible la distinción entre la actitud del hombre injusto que obedece las leyes del Estado por miedo al castigo —es decir, sin convicción interna— y la actitud del hombre justo que por miedo a la muerte, y por tanto con convicción interna y, de algún modo, consumando una vez más en sí mismo la fundación del Estado, obedece las leyes de éste. El miedo a la muerte y el miedo al castigo son tan diferentes como lo son un consecuente miedo previsor que determina la vida en su

⁷¹ *De cive*, cap. 3, art. 27, n.

⁷² *Ibid.*, cap. 1, art. 7.

⁷³ *Ibid.*, cap. 1, art. 12. Cf. *The Elements of Law*, parte I, cap. 14, § 11.

raíz y en su integridad, y un miedo imprevisor, momentáneo, que sólo avizora el próximo paso.

Hobbes identifica la conciencia con el miedo a la muerte; sólo mediante el conocimiento de un peligro mortal, conocimiento que es al mismo tiempo un repliegue ante la muerte, puede el hombre librarse radicalmente de la vanidad natural, de la natural absorción en el mundo de su imaginación. Si éste es el caso, el miedo a la muerte, el miedo a una muerte violenta, es la condición necesaria no sólo de la sociedad sino también de la ciencia. Así como la vida en común es entorpecida por la pasión, la ciencia lo es por el prejuicio. Y lo que vale para la raíz de nuestras pasiones vale también para el fundamento de nuestros prejuicios; ellos también se basan en “una falsa opinión de que (nosotros) ya sabemos la verdad de lo que está en cuestión”, es decir, “una falsa opinión de nuestro propio conocimiento”.⁷⁴ El contenido de los prejuicios fundamentales que bloquean el camino de la ciencia son los fantasmas de la vista y el oído; pero que el hombre dé su asentimiento a estos fantasmas, que el hombre crea en ellos, es una consecuencia de la vanidad.

Decir que (Dios) le ha hablado en sueños no es otra cosa que decir que él soñó que Dios le hablaba ... semejantes sueños (pueden proceder) de un autoengaño y una arrogancia necia, y de una falsa opinión de la propia devoción de un hombre, u otra virtud por la cual él piensa que ha merecido el don de una revelación extraordinaria. ... Decir que él habla por inspiración sobrenatural es decir que encuentra un deseo ardiente de hablar, o una gran opinión de sí mismo, para la cual no puede alegar ninguna razón natural y suficiente.⁷⁵

⁷⁴ *The Elements of Law*, parte 1, cap. 10, § 8. La sección concluye con la siguiente proposición: “Consignientemente, la causa inmediata de la indocilidad es el prejuicio; y del prejuicio, la falsa opinión sobre nuestro propio conocimiento”.

⁷⁵ *Leviathan*, cap. 32, p. 200. “...cómo habrá de saber un hombre si su propio espíritu privado no es otra cosa que una creencia, cimentada en la autoridad y los argumentos de sus maestros; o una presunción de sus propios dones (en la versión latina: *vel a spiritu arrogantiae*)?”, *ibid.*, cap. 43, p. 321.

La vanidad es entonces la razón última de la incapacidad de aprender, del prejuicio y la superstición, así como de la injusticia. La vanidad se relaciona con la supremacía mental, con la supremacía de la inteligencia por encima de todas las otras superioridades. La vanidad es entonces el motivo por el cual “ningún hombre concibe que haya un grado más alto de (entendimiento) que el que él ha alcanzado. Y de ahí se llega al extremo de que los hombres no tienen otros medios para reconocer sus propias oscuridades que razonar sobre los fracasos imprevistos que encuentran en sus caminos”.⁷⁶ El caso extremo de fracaso imprevisto es un peligro mortal imprevisto. Por tanto, es ante todo por el peligro mortal imprevisto y por el miedo a la muerte, que compele irresistiblemente, que nos es posible liberarnos a nosotros mismos del poder de nuestras fantasías y nuestros prejuicios. Hay en la ciencia marcas de este origen: sus principios “non modo speciosa non (sunt), sed etiam humilia, arida, et pene deformia (videntur)”.⁷⁷ La ciencia proviene “de los principios más bajos y más humildes, evidentes incluso para la capacidad más mezquina; procede lentamente, y con el razonamiento más escrupuloso”.⁷⁸ La ciencia se sitúa, entonces, en completo contraste con todo pseudoconocimiento dogmático, retórico y supuestamente inspirado, el cual atrae la atención y puede, de hecho, ser obtenido “de manera súbita”.⁷⁹

Puesto que por naturaleza el hombre se encuentra firme en su mundo imaginario, es sólo por un infortunio imprevisto que puede alcanzar un conocimiento de su propia oscuridad y, al mismo tiempo, un conocimiento modesto y prudente del mundo real. Es decir, el mundo se revela originalmente al hombre no por una observación objetiva y espontánea de su forma, sino por una involuntaria experiencia de su resistencia. El sentido menos discriminador

⁷⁶ *Leviathan*, cap. 44, p. 331.

⁷⁷ *De corpore*, cap. 1, art. 1.

⁷⁸ *The Elements of Law*, parte 1, cap. 13, § 3.

⁷⁹ *De cive*, epíst. ded.; *Leviathan*, cap. 43, p. 324.

y menos objetivo es el sentido del tacto. Esto explica el lugar preponderante que se le concede tácitamente al sentido del tacto en la fisiología y la psicología de la percepción de Hobbes; toda percepción sensible, especialmente la del sentido más discriminador y más objetivo, el sentido de la vista, es interpretada en términos de experiencia del sentido del tacto.

Por lo tanto, no es la oposición naturalista entre el apetito animal moralmente indiferente (o el afán de poder humano moralmente indiferente), por un lado, y el afán de autoconservación moralmente indiferente, por el otro, sino la oposición moral y humanista entre la vanidad fundamentalmente injusta y el miedo a una muerte violenta fundamentalmente justo lo que constituye el fundamento de la filosofía política de Hobbes. Se objetará que esta oposición moral se encuentra en Hobbes únicamente porque no pudo liberarse por completo de la influencia de la tradición bíblica cristiana. Pues, ¿qué es la oposición entre la vanidad y el miedo a una muerte violenta, sino la forma "secularizada" de la oposición tradicional entre el orgullo espiritual y el temor de Dios (o humildad), una forma secularizada que resulta de que el Dios todopoderoso fue reemplazado por los enemigos súper poderosos, y luego por el Estado súper poderoso, "el Dios mortal"?⁸⁰ Pero incluso si esta filiación es correcta, de ningún modo se sigue que la oposición moral de la obra de Hobbes que estamos discutiendo sea simplemente un residuo superfluo de una tradición que en principio ha sido dejada de lado. Por el contrario, esta oposición es un elemento esencialmente indispensable o, más precisamente, el fundamento esencial de la filosofía política de Hobbes. Si Hobbes no la hubiese aplicado, si hubiese desarrollado una filosofía política naturalista, habría renunciado a la posibilidad de distinguir entre "lo transgresor de la naturaleza humana" y "el derecho de cada hombre a todas las cosas".⁸¹ Tendría que

⁸⁰ *Leviathan*, cap. 17, p. 89; cf. *De cive*, cap. 6, art. 13; y *Leviathan*, cap. 30, pp. 180 y ss.

⁸¹ *The Elements of Law*, parte I, cap. 14, § 11.

haber reconocido que el apetito natural del hombre, todas sus pasiones, y especialmente la vanidad, están justificados por naturaleza en la misma medida en que lo está la razón. En otras palabras, la filosofía política desprovista de su fundamento moral es, de hecho, la filosofía política de Spinoza, pero no la filosofía política de Hobbes. De hecho, fue Spinoza, y no Hobbes, quien hizo equivalentes poder y derecho.⁸² La filosofía política naturalista conduce necesariamente a una anulación de la concepción de la justicia como tal. Gracias al fundamento moral de su filosofía política, y sólo gracias a él, Hobbes mantuvo la posibilidad de reconocer la justicia como tal y de distinguir entre derecho y poder.

La ventaja esencial que la filosofía política de Hobbes tiene sobre la de Spinoza es que Hobbes entiende por derecho natural primordialmente el derecho del hombre, mientras que el punto de partida de Spinoza es el derecho natural de todas las cosas existentes, con lo que se le escapa el problema específicamente humano del derecho. La filosofía política de Hobbes está basada realmente, como su autor proclama, en un conocimiento de los hombres que es profundizado y corroborado por el conocimiento de sí y el examen de sí del individuo, y no en una teoría general científica o metafísica. Y porque está basada en la experiencia de la vida humana, nunca puede, pese a todas las tentaciones de la ciencia natural, caer completamente en el peligro de abstracción de la vida moral y en el abandono de la diferencia moral. La filosofía política de Hobbes tiene, por este mismo motivo, un fundamento moral, puesto que no se deriva de la ciencia natural, sino que está fundada en la experiencia directa de la vida humana.

La opinión de que la motivación moral y humanista de la filosofía política de Hobbes es más original que la motivación naturalista, de la cual uno debe desligarla en primer lugar, sería corroborada

⁸² Para la diferencia fundamental entre la filosofía política de Hobbes y la de Spinoza, cf. Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinozas*, Berlín, 1930, pp. 222-230.

indirectamente si pudiera mostrarse que todos o los más importantes puntos de la motivación moral ya habían sido establecidos antes de que él volviera su atención a la ciencia natural. Que éste sea el caso se muestra como posibilidad desde el primer momento. Hobbes tenía más de 40 años cuando "descubrió" los *Elementos* de Euclides, y no fue hasta después de ello que comenzó a adquirir un interés serio por la ciencia natural. El "descubrimiento" de Euclides marcó, más allá de toda duda, una época en su vida; todo lo que pensó y escribió después de ello estuvo influido por este suceso. Pero si uno ha visto que sus pensamientos más originales están más bien ocultos antes que revelados por una forma de demostración tomada de la matemática y una psicología tomada de la ciencia natural, y si no se está dispuesto a dar por sentado que él estuvo durmiendo hasta los 40 años de edad, de modo que necesitase que el "descubrimiento" de Euclides lo despertara, uno tiende a suponer que lo que escribió en su juventud (antes de llegar a los 40 años), y por tanto antes de que fuera influenciado por la matemática y la ciencia natural, expresa sus pensamientos más originales mejor que la obra de su madurez. Si éste es el caso, y hasta qué punto, sólo puede ser decidido después de que sean investigados los escasos vestigios de su filosofía juvenil. Sólo al final de esta investigación será posible responder definitivamente a la pregunta de si, y hasta qué punto, el "descubrimiento" de Euclides y la subsiguiente búsqueda de la ciencia natural perjudicó su filosofía política o la favoreció.