

mente a posiciones cercanas al sociologismo moral de un Durkheim o un Duguit, que Putendorf llama la atención, a este respecto, el concepto de *sobrepasado* con el que Durkheim define los entes morales, así como la naturaleza *ex impositio*ne de lo que Durkheim aplica a lo religioso como expresión máxima de lo social no deja de recordar también al uso, por parte de Putendorf, del término *seria* para cualificar el grado de realidad de lo moral en contraposición tanto a ficción —*facta* o *figmenta*— como a hipotético —*ex hypothesi*ses. Barbeyrac, en su famosa traducción del *De iure nature et gentium*, lo traduce precisamente por lo *muy real* —en el mismo sentido, pues, que le dará Durkheim— significando así la superioridad de la realidad del ámbito de la normatividad moral respecto de la de lo físico.

V. Compas. Historia de la Ética.



JOAQUÍN RODRÍGUEZ FEO

HOBBES

Las presentaciones que se han hecho de la obra de Hobbes siguen dos orientaciones diferentes; en una de ellas estarían los clásicos como Tönnies o Watkins, la notable introducción al *Leviathan* de Oakeshott o las obras de Robertson y Gauthier, sobre las que tendremos necesidad de volver continuamente. Estos trabajos son previamente sintácticos: analizan los principales términos de Hobbes, su coherencia o incoherencia, y el juego teórico de sus relaciones internas. Se ocupan igualmente del progreso en el pensamiento de Hobbes y de analizar las críticas que ha provocado.

En estos estudios ocupan un lugar secundario los móviles y las intenciones de Hobbes, así como el uso que hizo de su teoría dentro de una situación muy peculiar y excepcionalmente privilegiada. Esta caracterización, como todas las clasificaciones, corre el riesgo de ser injusta cuando se trata de trabajos clásicos que abordan el conjunto de la obra de Hobbes, pero fundamentalmente es así: el énfasis cae del lado sintáctico-explicativo. En el caso de Gauthier, con su *The Logic of Leviathan*, se trataría de un ejemplo más claro.

Por otra parte están los estudios que suponen seguramente ese análisis, pero que están interesados en una lectura más comprensiva, de orientación pragmática, de la obra de Hobbes. En éstos, los móviles y las finalidades, así como su función histórica, ocupan el centro de la atención y tratan de ofrecer una mayor comprensión del sentido. Por adelantar algún nombre, véase el trabajo de Horkheimer dentro de *Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia* (Horkheimer, 1982, pp. 46-82) o la atención que ha dedicado Habermas al tema, de modo especial en *Teoría y Praxis* (Habermas, 1966, pp. 7-56).

Los riesgos del primer grupo podrían cifrarse en una visión errada de la obra de Hobbes, geneosológicamente endogámica, riesgo que se pone más de manifiesto en los estudios de carácter analítico (de análisis del lenguaje) a los que se escaparía gran parte del sentido de la obra de Hobbes. El segundo grupo podría caer en la limitación de considerar a Hobbes una simple pieza de un mecanismo histórico, dentro del cual se perdería la singularidad de su trabajo.

Aparte de estas dos visiones de la obra de Hobbes y cruzándose con ellas, están las tesis de la dependencia o independencia de lo que Watkins llama «rompecabezas hobbesiano»; el rompecabezas consistiría en saber si existe una homogeneidad de conjunto; si del universo físico que presenta en el *De corpore* se deriva la antropología del *De homine*, y de ésta la ética y la política del *De cive* y del *Leviathan*. La polémica ha sido larga, pero personalmente me inclino a la tesis de la independencia. En todo caso no se trataría de una dependencia lógica sino de una dependencia de interés. Mi apoyo es el propio Hobbes, como trataré de explicar. El orden lógico o el *ordo cognoscendi* es claro: *De corpore*, *De homine*, *De cive*, o sea: física, antropología y política. Sin embargo hay un hecho que dejó aquí sólo consignado y es el del *ordo scribendi*. Hobbes escribió primero el *De cive* y el *Leviathan*, en los que se centraba su interés primario. El *De corpore*, que teóricamente contiene los fundamentos de los otros dos, fue publicado trece años después del *De cive*, y su supuesta función fundamentadora está bastante diluida. Aquí, creo que el interés fue por delante del conocimiento, y en ese sentido trataré de presentar su obra ético-política. No creo que constituya un obstáculo a esta tesis (Strauss, Robertson) la existencia del *Short Tract on First Principles*, publicado efectivamente en 1630, antes del *De cive*, y que Watkins utiliza como prueba contra la tesis de la independencia. La existencia del *Short Tract* en esa fecha es de escasa importancia cualitativa al lado del enorme peso de sus grandes obras que apoyan la tesis que atacan Watkins y Macpherson.¹

1. EL ETHOS DEL MIEDO

Para comprender algunas de las más importantes construcciones teóricas de Hobbes hay que analizar el peso específico que tiene el miedo en toda su obra. En el sentido de que su interés por neutra-

lizar ese miedo estimula su producción teórica. Los conocidos versos autobiográficos: «El día en que nació mi madre dio a luz a dos gemelos: a mí y al miedo», nos formulan una realidad de la que Hobbes fue plenamente consciente. Toda su obra está construida desde el miedo. En esto es muy diferente de Maquiavelo, para quien el miedo es un resorte más a utilizar en política, y que considera desde fuera. Cuando Maquiavelo habla del miedo suele acompañarlo de «instrucciones para su uso». El caso de Hobbes es muy distinto.

En *De homine* describe las relaciones entre los hombres como de natural hostilidad. El *homo homini lupus* se queda corto, ya que a los lobos se les reconocen virtudes solidarias dentro de la propia manada. Lo trágico de esas relaciones humanas Hobbes lo presenta con su fórmula *homo homini homo* (cf. Freund, 1980, p. 23).

Cualesquiera que fueran los análisis psicológicos de ese miedo, su distinción del terror o de la aversión, son irrelevantes. En un lugar del *De cive*, después de describir cómo transforma el miedo a los hombres en peores, termina: «En suma, debemos concluir que el origen de todas las sociedades grandes y estables ha consistido no en una mutua buena voluntad de unos hombres para con otros, sino en el miedo mutuo de todos entre sí» (EW, II, p. 6).

Tönnies dedica en su obra sobre Hobbes un amplio espacio a analizar ese miedo profundo que inspira toda acción humana y a ese trabajo me remito. Algunas de las referencias de Tönnies parecen ir en el sentido de que Hobbes lo sitúa como un fenómeno de la psicología profunda, por ejemplo cuando dice:

El ffo nos hace soñar sueños de miedo y produce el pensamiento y la imagen de un objeto terrible... y lo mismo que la cólera se acompaña de calor en ciertas regiones del cuerpo, si calentamos esas regiones durante el sueño, soñaremos con un enemigo (Tönnies, 1932, p. 217).

Trataré de hacer ver que el miedo en Hobbes no se explica sólo psicológicamente. Una explicación psicologista reduciría el problema en exceso y haría olvidar los componentes exteriores, institucionales, políticos y religiosos que producen ese *ethos* del miedo ante la realidad, que condiciona la representación que de ella se formula.²

En cualquier caso se puede comprobar que la presencia del miedo es general en la cosmovisión de Hobbes. Y en su tiempo Hobbes encontraba tal vez más fundamento que en el nuestro para afirmar, como lo ha hecho la antropóloga Mary Douglas³ que «toda sociedad posee una estructura de miedo. Esto es una realidad. Los miedos y los peligros se manipulan y es así como se mueven las sociedades». Las campañas electorales en las que se oye hasta la saciedad «o yo o el caos» y la imagen del mundo de nuestros días asentado sobre el equilibrio de la amenaza, real o fingida, nos aproximan a Hobbes más de lo que nos gustaría. Veamos cuáles son los lugares en los que ese miedo fundamental actúa y de qué forma configura la sociedad.

1.1. Miedo y sociedad

Conviene advertir que en el *homo homini lupus* de Hobbes no hay ningún rastro de maniqueísmo. Se trata del miedo de la sociedad entera a sí misma porque se sabe capaz de realizar atrocidades que en ningún modo desea. Por ello decide, en un acto de egoísmo colectivo, sustraerse determinados derechos y entregarlos a una instancia superior creada por ella, el Leviatán, para asegurar su supervivencia.

Hobbes cree que el estado de naturaleza es el reino del miedo (Freund, 1980, p. 23), del que la sociedad entera desea salir y, al contrario que Locke, que cree que con el trabajo individual se puede superar ese estado, «necesita de un poder soberano para la liquidación completa del estado natural; pues la obediencia, el miedo que libera del miedo, es un producto de la socialización y no desciende—como el trabajo, el sufrimiento que devora el sufrimiento—de la naturaleza». La cita es de Habermas (1966, pp. 77-78) y explica la legitimación del Leviatán.

Es el miedo, según lo explica Louis Roux, el que

engendra la necesidad de seguridad, y ésta la disposición a renunciar a su propia libertad ilimitada para disfrutar en paz de una libertad limitada. De igual forma, el contrato social es el producto del miedo y de la esperanza, un compromiso entre nuestra agresividad ilimitada y nuestra angustia infinita (Roux, 1981, p. 230).

Aunque hemos de volver en seguida sobre este componente positivo de la esperanza, lo que sí queda claro en Hobbes es el carácter legitimador del miedo respecto al contrato social, y que en los *Elementos de derecho* encuentra una formulación tan breve como ésta: «La mutua ayuda es necesaria para la defensa, como el miedo es necesario para la paz».⁴

Conviene también eliminar la visión tranquilizadora del poder que, una vez impuesto por el miedo colectivo, va a ejercer su acción unificadora de gobierno de una forma plácida. En ningún momento piensa eso Hobbes, y asegura que ese trabajo de aglutinación política es algo totalmente artificial porque trata de introducir un orden en el caos del estado de naturaleza, lo cual supone que se impone desde arriba y mediante el terror (Watkins, 1872, p. 192).

Habermas se lamenta de que «los pensadores modernos ya no preguntan como los antiguos por las condiciones morales de la vida buena y excelente sino por las condiciones reales de la supervivencia» (Habermas, 1966, p. 18). La cuestión no está en saber si la vida «moderna» habría perdido cualidades respecto a la «antigua» sino en saber quién refleja mejor las condiciones reales de su tiempo, si Aristóteles u Hobbes. Habría que preguntárselo a los esclavos de la época clásica. Otra cuestión es si los clásicos disponían de mayores dosis de instancias utópicas o si éstas eran superiores a las de los modernos. También habrá que volver sobre esto.

Una última observación sobre la sociedad teórica de Hobbes y que le distancia de Maquiavelo, su punto de referencia obligado, consiste en que la fundamentación de Hobbes va dirigida a los súbditos principalmente. Incluso en el *Leviathan* habla más de los gobernados que de los gobernantes, al contrario que Maquiavelo cuyo interlocutor principal es el príncipe. El objetivo de Hobbes es asegurar la disciplina social mientras que el de Maquiavelo es el de fortalecer el poder. En este sentido es acertada la afirmación de R. Polin: «La política de Hobbes enseña a obedecer más que a mandar. Por eso su nombre es exacto: se trata de un *De cive*, no de un *De principe*» (cf. Freund, 1980, p. 223). Lo cierto es que el trabajo de Hobbes, en lo que se refiere a diseñar los recursos del poder, es esencial. Le basta con que sea absoluto para garantizar su objetivo principal: la paz y la seguridad en la obediencia política.

1.2. Miedo y filosofía

Louis Roux tituló su obra sobre Hobbes: *Thomas Hobbes, peur entre deux mondes*. Los residuos del mundo medieval en los que Hobbes recibió su primera formación intelectual convivían con los nuevos aires que llegaban del continente. Esta situación provocaba, entre otros efectos, el sentimiento de pérdida del suelo metafísico que había sostenido siglos de cultura occidental. Sentimiento paralelo al que experimentaron los astrónomos y geógrafos de la época que vivían ya en la comprobación de la redondez de la tierra lanzada al vacío alrededor del sol a velocidades no imaginables, sin necesidad de apoyarse en los hombros de ningún atlante u otra clase de columnas. Todo esto, unido a la sorpresa de que nada se venía abajo en el mundo físico y que, incluso en las apariencias, todo seguía igual. Sin querer hacer de Hobbes un existencialista tres siglos *avant la lettre*, sí es cierto que experimentó ese sentimiento de *Bo-dentlosigkeit* que nos es familiar.

Louis Roux lo expresa así: «Todo cruje, todo se agrita: es el descubrimiento de un universo conflictivo y, a través del dominio de la mecánica, lo que se trata de dominar es el tiempo y la *angustia*» (Roux, 1981, p. 223) (las cursivas son mías). Sentimiento que, en el caso de Hobbes, se veía agravado por la sensación de soledad en el universo humano. Se trata, en palabras de Watkins, de la

triste imagen que nos ofrece Hobbes del aislamiento del hombre y de su dependencia de sí mismo en estado de naturaleza. Para la inmensa mayoría de nosotros, pocos castigos pueden ser más atroces que el vernos privados de toda compañía humana. Pero, para Hobbes, una persona nunca coincide realmente con los demás, sino que se limita a experimentar en su propio cuerpo los efectos que ellos producen; y si tales efectos son incómodos en la mayor parte de los casos, como efectivamente lo serían en estado de naturaleza, prefiere estar solo (Watkins, 1972, p. 122).

Pues bien, estas sensaciones de vacío, de soledad y de falta de fundamentos metafísicos, producen miedo. Este miedo Hobbes albergó desde que empezó a desconfiar de la metafísica medieval cuyos restos había sido educado. Y sin embargo unió a ese miedo valor suficiente para luchar contra él. Tal vez se refleje algo de esa actitud en la dedicación que Tomás escogió para encabezar

obra y que tomó de la *Lux mathematica* de Hobbes: «Philosophia ut crescat libera esse debet nec metu nec pudore coerenda».

Lo que no debe pensarse es que Hobbes, en su filosofía, hiciera del miedo un principio gnoseológico. No llegó a formular un «timeo ergo sum». Sin embargo, y de manera no menos operativa, el miedo está también en la base de su filosofía. La lucha contra el miedo que provoca el vacío de principios metafísicos le obligó a llenarlo con un nominalismo, sobre el que volveremos a hablar de su antropología.

1.3. Miedo y religión

El viejo dicho de Lucrecio de que el temor hizo a los dioses sólo sería aplicable a Hobbes con algunas reformas. El concepto que tiene Hobbes de la religión lo aplazamos para un apartado posterior, pero el aspecto del miedo (del temor y temblor), que está en la base de la religión que él vivió, se puede consignar aquí con un texto del *Leviathan*: «El temor de un poder invisible, ya sea fingido por la mente o imaginado por narraciones públicamente autorizadas, es religión; si no está autorizado, es superstición, y si es realmente como lo imaginamos, es la verdadera religión» (*EW*, III, p. 45).

En todo caso, el miedo que está en la base de la religión se explica en el marco más general de su antropología. Porque el hombre, como todos los demás cuerpos, posee esa tendencia fundamental a su conservación, a permanecer en su ser; se trata del *conatus*, del *endeavour* tan querido a Espinoza. Y lo que constituye en el hombre su especificidad es su capacidad de formular el futuro por medio del lenguaje. Pero como el hombre, por su finitud, es incapaz de comprender totalmente el mundo y no posee la clave del universo, crea la religión para acallar su miedo y su sed de inmortalidad.

Otra cuestión más marginal, pero igualmente operante, es el miedo que inspiran las instituciones religiosas. En el estudio que hace W. Sombart del significado de la religión en el capitalismo incipiente, asegura que «el Dios de Calvino y de John Knox era un Dios terrible, un Dios que infundía pavor, un tirano sanguinario, y el estado de ánimo que infundían los predicadores a su comunidad era el de un miedo continuo» (Sombart, 1982, p. 239).

Y en ese mismo lugar trae una larga cita de Thomas Buckle en

su *Historia de la civilización en Inglaterra* en la que más que del siglo XVII parece que esté hablando del siglo XI. No eran sólo los sermones terroríficos sino las prácticas delatoras, de espionaje y de registros domiciliarios, que propiciaban un estado de ánimo de terror colectivo.

Todo ese conjunto de situaciones lo padeció Hobbes y actúa en su reflexión teórica. Sin embargo es justo decir que, así como considero que el miedo es un elemento fundante de la política y de la sociedad en general, no lo es de la religión, por mucho que lo acompañe en sus manifestaciones. Quede aquí únicamente observado que Hobbes aconseja la religión como remedio contra el miedo; eso sí, a condición de que la religión esté al servicio del Estado.

1.4. Antitopía

El miedo en Hobbes funciona como una antitopía: el regreso al estado de naturaleza, que es lo que propicia el miedo, es algo que nunca sucederá pero que debe movernos a actuar como si eso fuera posible, en orden a evitarlo. Al tratarse de una utopía del revés, su función consistía en mantener la tensión para evitarla, de la misma forma que en las instancias utópicas positivas se trata de mantener la tensión para acercarse. No sería un buen ejemplo de antitopía el holocausto nuclear, porque en este caso la posibilidad real de que suceda sí existe.

Para ser justos con Hobbes, sin embargo, y quitar el tono completamente negro que suele darse a su actitud fundamental, habría que llamar la atención sobre aquellos textos en los que el propio Hobbes facilita la aparición de la esperanza como utopía positiva.

En rigor, la esperanza es una consecuencia del miedo. No sería concebible la esperanza allí donde no hubiera nada que temer. El juego de la sociedad se mueve entre dos polos, y Horkheimer opina que lo que nace a la vez del miedo y de la esperanza es: el contrato social. Pero lo cierto es que en Hobbes la atención la absorbe casi por completo el miedo. Resulta tentador enfrentarse a Hobbes y a Bloch con la intención de averiguar qué es lo que ofrece más posibilidades de juego social, si la utopía o la antitopía; como igualmente tentador resulta referir el miedo hobbesiano a lo que siglos más tarde se llamará alienación en sus múltiples manifestaciones. Lo que

significa que las posibilidades teóricas del pensamiento de Hobbes no están agotadas.

Un texto de Hobbes legible en clave positiva podría ser el siguiente final del capítulo XIII del *Leviathan*:

Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son: el temor de la muerte, el deseo de cosas necesarias para vivir cómodamente y la esperanza de obtenerlas con su trabajo. Y la razón sugiere fórmulas aptas de convivencia pacífica, sobre las que los hombres pueden llegar a un acuerdo (*EW*, III, p. 116).

También cabría una lectura benevolente del miedo, tal como lo hace J. Freund sobre este texto de Hobbes tomado de los *Elementos de derecho*:

La esperanza es la expectativa de un bien futuro, así como el miedo es la expectativa de un mal. A veces existen causas que actúan alternativamente en nuestra mente, unas que nos hacen esperar un bien y otras esperar un mal; si predominan las que nos hacen esperar un bien, el sentimiento general es de esperanza; en el caso contrario, de temor.

Del que concluye que el miedo, según se utilice, puede hacer al hombre razonable o irracional (Freund, 1980, p. 17).

En todo caso, y tratándose sobre todo de una teoría para la convivencia humana, parece más operativo y con más garantías de resultados prácticos presuponer la maldad humana. La estrategia del «pongámonos en lo peor» nos pone a cubierto de sorpresas que pueden resultar fatales. Carl Schmitt es de los que piensan que todas las teorías políticas auténticas presuponen la maldad del hombre.

2. EL PRESTIGIO DE LA CIENCIA

Otro de los elementos clave para la comprensión de Hobbes es su admiración por la ciencia de su época, que comparte con la mayoría de sus contemporáneos.

En la epístola dedicatoria del *De corpore*, después de dedicar elogios a Protágoras, Aristóteles y Filolao, encomia a dos de sus más admirados amigos personales: «Galileo, en nuestro tiempo, supe-

rando esa dificultad [de la interpretación de la gravedad] fue el primero en abrirnos las puertas de la filosofía natural universal, que es la naturaleza del movimiento». Y en seguida:

Recientemente, la ciencia del *cuerpo humano*, la parte más útil de la ciencia natural, fue descubierta por primera vez con admirable sagacidad por nuestro compatriota el doctor Harvey, médico principal de los reyes Jacobo y Carlos, en sus libros sobre *El movimiento de la sangre* y *La generación de las criaturas vivientes*.

Los elogios se extienden después a Kepler, Gassendi y Merseñe. Y hace consistir su mérito, más que en otra cosa, en haber encontrado el método adecuado, ya que «los hombres se pierden y se equivocan por falta de método».

Su pasión por la nueva ciencia le llevó desde las islas hasta Florencia para intercambiar personalmente con Galileo sus intuiciones sobre el mundo físico. Según Tönnies, en esa época estaba obsesionado por la idea de que en el mundo no había más que una sola realidad,

que puede aparentar formas extrañas, pero que es siempre movimiento de las partes internas de las cosas; esta idea le persigue día y noche en su viaje al Midi francés e Italia, a caballo, en coche, sobre el mar, y el poseerla le hace feliz (Tönnies, 1932, p. 42).

Al parecer, en ese viaje Galileo aprobó la idea de Hobbes de tratar la moral «more geometrico». Debemos decir de paso que su ansia de comprender le hizo visitar a las principales cabezas de Europa, muy en particular a Merseñe que, entre otros méritos, cumplió los buenos oficios de lo que hoy podría llamarse «relaciones públicas de la modernidad».

También es interesante señalar la enorme comunicación que existió entre la comunidad científico-filosófica de la época: Hobbes fue amigo de Harvey, que habría de ser el médico de Bacon, del que Hobbes fue secretario. Hobbes conoció a Galileo en Florencia pero Harvey había sido alumno suyo en Padua. Y Merseñe puso en comunicación a Hobbes con Gassendi y, tal vez, con Descartes, al que Hobbes no menciona como científico, etcétera.

Y prueba del entusiasmo que Hobbes ponía en sus intercambios

culturales es que, según Watkins: «Hobbes fue más *harveista* que el propio Harvey en la supremacía que concedía al corazón... como la fuente de todos los sentidos» (Watkins, 1972, p. 131)

Polemiza, sin ser un matemático profesional, con Wallis, que en esta polémica llevaba la razón, pero que era absolutamente contrario a Hobbes, y no sólo en matemáticas, por ser el portavoz de la derecha. De su curiosidad científica puede dar idea el hecho de que a sus 91 años escribiera el tratado de *Cyklometría*.

Dentro de este interés científico de Hobbes, y como contrapunto, cabrían las críticas demoleedoras hacia las instituciones académicas, las universidades principalmente, a las que considera un instrumento del Estado para formar ciudadanos dóciles, y con un contenido académico más conservador que innovador. No sólo cree que la ciencia es poder sino que comparte la opinión de Bacon, del que había sido secretario, de que la ciencia sirve únicamente al poder (cf. Habermas, 1966, p. 43), pero esto no es un argumento contra el prestigio de la ciencia sino contra la capacidad corruptora del poder.

La crítica ha acusado a Hobbes de ingenuidad y de medievalismo (cf. Horkheimer, 1982, p. 63). Esta última acusación es explicable en un «pensador entre dos mundos» y podría hacerse extensiva a todos los renacentistas y «modernos». Pero lo de su ingenuidad sólo puede ser efecto de un anacronismo, visto desde una época como la nuestra, que dispone, sobre todo en las ciencias sociales, de unos instrumentos conceptuales más refinados.

Todo el capítulo I de la segunda parte de la obra de Tönnies trata de comprender el doloroso paso del Medievo al Renacimiento y, por citar algunas, las obras de Roux o de Garin contemplan con más serenidad el significado de esa época de tránsito en la que la ciencia jugó un papel crucial.

2.1. *Paréntesis biográfico*

Tal vez hubiera sido necesario haber presentado una biografía de Hobbes, tanto más útil cuanto que en él su vida ofrece un significado casi tan relevante como su obra. Para ello se puede remitir a las obras clásicas de la literatura secundaria de Hobbes: Tönnies principalmente, así como Robertson o Peters. En todo caso las fe-

chas son significativas si se ponen en paralelo con los principales sucesos y los principales hombres con los que coincidieron. Tommes ha señalado tres periodos en su vida. El primero, de juventud, que iría de 1588 a 1628, incluiría su formación clásica y puritana, bajo la dirección de un tío suyo, su ingreso en el Magdalen Hall de Oxford y su empleo como tutor del duque de Devonshire, que le proporcionó la oportunidad de conocer el continente y le contagió la incurable enfermedad de los viajes. En este período, aparte de conocer a Mersenne, Descartes y Gassendi, de leer los trabajos de Kepler y Maquiavelo y de trabajar como secretario de Bacon, destacan la traducción de la *Historia de las guerras del Peloponeso* de Tucídides quien, según su célebre frase, le hizo ver «cuán insensata era la democracia», y la programación de lo que sería el plan de la obra de su vida, de carácter enciclopédico, y que constaría, por orden lógico, de tres partes: *De corpore*, *De homine* y *De cive*. El segundo período, de madurez, se prolongaría hasta 1660 y lo llenan, según Tommes, viajes y proyectos. Escribe los *Elementos de derecho natural y político*. Colabora, por invitación de Mersenne, en una edición de las *Meditaciones* cartesianas con un trabajo crítico que está de acuerdo con las relaciones poco acordes de Hobbes y Descartes. Este período incluye el paréntesis de su estancia en París y trabaja alternativa y simultáneamente en sus tres obras sistemáticas. La primera que publica es *De cive* (1651) y en ese mismo año el *Leviathan*; es decir, sus obras ético-políticas.

En 1655 aparece *De corpore* y al año siguiente *De homine*. Un tercer período iría hasta su muerte en 1679, en el que aparecen sus obras menores y su famosa *Autobiografía* en versos latinos.

Esta localización cronológica de la vida y de la producción es crítica de Hobbes parece útil para conocer el *ordo cognoscendi* y el *ordo amoris* de Hobbes, y la dedicación total a la filosofía de un hombre que vivió, soltero y lúcido, hasta los 91 años, provocando las mayores adhesiones y los mayores odios. Muestra de lo primero podría ser la amistad sincera de grandes pensadores y políticos, ya mencionados, y de lo segundo la prohibición del *Leviathan* por el Parlamento inglés o la polémica con el obispo Bramhall.

3. POLÍTICA Y ÉTICA

Se trata pues, de evitar el miedo, es decir de organizar la sociedad del modo más eficaz posible. Y el método que se ha revelado como más riguroso y eficaz es el de la ciencia; más concretamente el método resolutivo-compositivo de Galileo. El propio Hobbes dice que: «En consecuencia, no hay ningún método mediante el cual podamos averiguar las causas de las cosas que no sea o bien *compositivo* o bien *resolutivo*, o bien *compositivo en parte* y *en parte resolutivo*. Al resolutivo se le llama comúnmente método *analítico* y al *compositivo sintético*» (EW, I, p. 66).

La parte «resolativa» de su método consiste en imaginar a los hombres desvinculados de los lazos sociales y mostrar que, en esa situación, la *naturalidad* humana se revela atterradoramente cruel, hasta tal punto que la propia situación reclamará —y esa es la parte «compositiva» del método— una asociación bajo una autoridad que articule la sociedad humana, tal como se describe en la segunda parte del *Leviathan*.⁵

Con esta introducción de un método riguroso, Hobbes ha sido considerado como el creador de la filosofía política, en primer lugar por el mismo, en la epístola dedicatoria que encabeza el *De corpore*: «En consecuencia, la filosofía natural es aún joven; pero la filosofía política es más joven todavía (y lo digo por las provocaciones de mis detractores, que saben lo poco que me han afectado), al no ser más antigua que mi propio libro *De cive*» (EW, I, p. ix).

Habermas es de la misma opinión cuando, al tratar de las insuficiencias explicativas de Althusius, afirma:

Al llevar Hobbes estos tres puntos a su conexión causal, transforma el derecho natural en una ciencia, puesto que ésta da por cumplida su tarea cuando «investiga ... los efectos como procedentes de sus causas productoras, o viceversa: de los efectos conocidos las causas productoras» (Habermas, 1966, p. 33).

Y también alude a Hobbes como «fundador de la filosofía social como ciencia» (Habermas, 1966, pp. 25-26), afirmando que «Hobbes vence la debilidad metodológica de sus predecesores: ni Maquiavelo ni Moro habían pretendido ejercer la política y la filosofía social como-ciencia» (Habermas, 1966, p. 26).

Si dejamos para el final algunas críticas metodológicas, podemos ya enunciar los principales conceptos sobre los que Hobbes articula su filosofía política. Aunque el orden no es el mismo en todos los estudios de Hobbes, se pueden agrupar en los siguientes tópicos:

- Estado, de naturaleza y derecho natural
- Poder y soberanía
- Obligación
- Justicia
- Ética

El estado de naturaleza es un supuesto metodológico que remite a un caos originario, donde la única ley sería la lucha de todos contra todos. La historicidad de este estado no se afirma, y en la polémica con Bramhall admite que es muy probable que en ninguna etapa de su historia la humanidad haya carecido de organización social. Sin embargo, en el *Leviathan* sugiere que «los pueblos salvajes de América se aproximan bastante a este estado» (*EW*, III, p. 114). Tönies recuerda que, históricamente, ese estado de naturaleza se provocaba precisamente para reforzar la necesidad de una organización política sólida. Y cita a Sexto Empírico cuando asegura que

los sagaces persas disponen de una ley según la cual, a la muerte de su monarca, deben conducirse sin legislación alguna durante los cinco días siguientes... a fin de aprender por experiencia cuán dañina es la carencia de leyes, padeciendo... crímenes y rapiñas y cosas, si acaso, aún peores, de manera que ello les haga más fieles guardianes de sus monarcas (cf. Watkins, 1972, p. 87).

Pero en ese caso se trataría de un caos por decreto que nada tendría que ver con el supuesto de Hobbes.

Hegel rechaza el mito del estado de naturaleza por carecer de menor fundamento histórico y ofrece a cambio un *ser en sí*, un hombre gobernado por el deseo, presa de sensaciones primarias y de su satisfacción que, a través del proceso de desarrollo que se describe en la fenomenología del espíritu llega a ser un *ser para sí* capaz incluso de crear el Estado. No hay tanta diferencia entre Hobbes y Hegel. Louis Roux cree incluso que Hobbes anticipa la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo (Roux, 1981, p. 227).

Este supuesto estado de naturaleza no es una creación de Hobbes. Se hallaba en las doctrinas de la época lo mismo que la

Edad de Oro o el Paraíso, sólo que con sentido inverso: de estado de armonía. Tönies piensa que el cambio que efectúa Hobbes al suponer el estado de naturaleza como *negativo*, contra las creencias comunes, es un resto de epicureísmo. Aparte de que su época ofrecía un panorama más próximo al estado de naturaleza que a una primitiva comunidad de armonía. Por eso el derecho natural viene a cristalizar en un pacto entre enemigos, no en un acuerdo amistoso. Esto es lo que viene a regular el derecho natural por medio de la ley natural. Estos dos conceptos no son fáciles. Gauthier, en *The Logic of Leviathan* acude al recurso de buscar en la obra de Hobbes definiciones materiales y formales de cada uno de ellos. Pero el resultado no es de una mayor claridad. Podríamos hablar del derecho natural como el que tiene cualquier hombre para usar libremente de su poder en orden a preservar su naturaleza, es decir su vida.

En cuanto a la ley natural, ésta sería el precepto, obtenido mediante la razón, en orden a preservar la propia vida. En el *Leviathan*, Hobbes enumera hasta 16 leyes naturales, de las cuales las más significativas son las que se refieren al mantenimiento de la paz, a la legítima defensa y al respeto de los pactos. Estas leyes obligan siempre, según Hobbes, en el fuero interno, pero en el externo no siempre; por ejemplo cuando los demás tampoco respetan los pactos.

El poder, en consecuencia, es un postulado de la ley natural, aunque Hobbes no diseña los mecanismos del poder con la precisión con que lo hace Maquiavelo ya que su punto de mira va dirigido más al ciudadano.

Hay un poder de cada individuo que consiste en su capacidad de éxito en las actividades que emprende, y que es insaciable. «Termina sólo con la muerte.» Pero no es éste el que ahora interesa. Es el poder soberano, que ha de regir la marcha de la sociedad y que es el fundamento de la soberanía.

Sin embargo, conviene no confundir derecho soberano y poder soberano. El primero no puede darse sin el segundo, y éste a su vez necesita la legitimación del primero. Porque si falta el poder, el derecho quedará sin efecto y, por el contrario, un poder efectivo no amparado por el derecho estaría incapacitado para alcanzar el grado supremo de disponer de la vida de los hombres.

Ya en su traducción del Tucídides piensa que el poder supremo debe estar en manos de una sola persona (hombre o asamblea). El

soberano, pues, puede quedar definido, tal como lo hace en el *Leviathan* como «una persona cuyos actos considera como propios una gran multitud, por los pactos que han firmado, con el fin de que esa persona pueda usar de la fuerza y de los medios de todos, según lo considere conveniente para la paz y su común defensa» (EW, III, p. 158). Si observamos que ese poder soberano es absoluto, estamos asistiendo al nacimiento del Leviatán, y Hobbes lo describe así:

Porque este gran Leviatán, llamado *Comunidad* o *Estado*, en la *Civitas*, se crea artificialmente y no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y fuerza que el natural, para cuya protección y defensa fue establecido, y en el cual la *soberanía* es un alma artificial que da vida y movimiento a todo el cuerpo. Los *magistrados* y demás *oficiales* de la judicatura y del aparato ejecutivo son *articulaciones* artificiales; los *premios* y *castigos*, inherentes a la misma soberanía, mediante los cuales todos los miembros se ven movidos a ejecutar su cometido, son los *nervios* que hacen lo mismo en el cuerpo natural; la *salud* y la *riqueza* de cada miembro son la *fuerza*; la *salus populi*, la *seguridad pública* es su cometido; los *consejeros*, que le aportan todas las cosas que necesita saber, son la *memoria*; la *justicia* y las *leyes* son su *razón* y su *voluntad* artificiales; la *concordia* es la *salud*; la *sedición* la *enfermedad* y la *guerra civil* la *muerte*. Finalmente, los *acuerdos* y *pactos* mediante los cuales fueron creadas, agrupadas y unidas las partes de ese cuerpo, recuerdan el *fiat* o *hagamos al hombre* pronunciado por Dios en la creación (EW, III, pp. IX-X).

Ahora bien, el Leviatán no se construye de una forma *natural*, a la manera como en Aristóteles el hombre forma familia y éstas comunidades más amplias, hasta aglutinarse en la *polis* como unidad superior. En este proceso aristotélico de incorporación se van dejando atrás los accidentes, y son las esencias las que progresan hacia niveles superiores de integración. Pero este proceso supone unas realidades metafísicas que el empirismo de Hobbes no admite. En consecuencia, para Hobbes, el Leviatán se constituye de una forma *artificial*, impuesto desde arriba y efectuado mediante el terror. Tiene que ser así, en virtud de un nominalismo sobre el que será necesario volver en seguida.

El hecho de que la unificación política se imponga desde arriba no va contra el carácter contractual del Leviatán. Lo único que sig-

nifica es que los súbditos ya saben que tienen que aceptar una unificación violenta. En este sentido es necesaria una etapa democrática constituyente, pero lo constituido es un poder absoluto.

Conceptos más próximos a la ética serían los de obligación y justicia. Al tratar del derecho natural se vio que éste no implicaba ninguna obligación. Por lo tanto todas las obligaciones son autoimpuestas, bien inmediatamente o mediante pactos o leyes. Aquí Hobbes, consecuente con la limitación del derecho natural a conservar la propia vida, mantiene que para que exista alguna obligación se hace necesaria alguna renuncia total o parcial al derecho natural. Gauthier lo formaliza así: «A tiene la obligación de no hacer X = A ha renunciado al derecho natural de hacer X» (Gauthier, 1979, p. 41).

Los principales mecanismos mediante los cuales se crean obligaciones son los pactos o las leyes derivadas de ellos, que siempre han de ser razonables. Si, por otra parte, Hobbes identifica lo justo con lo legal (EW, I, p. 74), tenemos que la justicia no es otra cosa que lo estipulado en las leyes. Pero sería más exacto definir la justicia negativamente: así, injusticia sería el no cumplimiento de los pactos. Nuevamente, Gauthier formaliza: «X es un acto justo = X no implica el no cumplimiento de un pacto». Y añade: «Es necesaria la doble negación; no podemos definir la justicia como cumplimiento de pactos. Ya que Hobbes supone que son justas aquellas acciones que no impliquen ruptura de pactos» (Gauthier, 1979, p. 41).

Al margen de lo discutible de esta concepción de justicia, no se puede pasar por alto el elemento *razonable* que Hobbes interpone como necesario y que sugiere un carácter sociático en el sentido de identificar lo justo y lo razonable (bondad y razón). Existe un texto del *De corpore politico* que resulta ilustrativo:

Hay una gran semejanza entre lo que llamamos *injuria* o *injusticia* en las acciones y conversaciones de los hombres en el mundo y lo que se llama *absurdo* en los argumentos y disputas de las escuelas. Porque así como del que se ve llevado a contradecir un aserto mantenido previamente por él, se dice que ha sido reducido al absurdo; de la misma forma, del que por pasión hace u omite aquello que había prometido omitir o hacer por un pacto, se dice que comete *injusticia*; y en toda ruptura de pactos existe una contradicción propiamente dicha. Porque todo el que ha pactado, acepta hacer u omitir en el futuro. Y el que ha realizado alguna acción, la ha querido, en aquel presente que es parte del tiempo futuro contenido en el pacto.

Y en consecuencia, el que ha violado un pacto, ha querido hacer y no hacer la misma cosa al mismo tiempo, lo cual es una clara contradicción. De esta forma, la *injuria* es un *absurdo* de conversación, como el absurdo es una especie de injusticia en la disputa (EW, IV, p. 96).

Todo esto sería muy racional si al comienzo del párrafo no introdujera el inquietante *through passion* que perturba la fría lógica del discurso. Y dado el carácter personal que confiere al concepto de obligación, parece que se trata de una obligación moral más que jurídica: es la contradicción interna del agente la que invalida el acto, no la ley exterior.

Esto conduce a algunas consideraciones generales sobre la ética de Hobbes. En efecto, Hobbes, «pensador entre dos mundos», al teorizar la moral se atiene a la tradición que identificaba la ética con el derecho natural. Parece que habrá que esperar a Kant para que se establezca la división entre ambos, adjudicando al derecho la regulación exterior y a la moral la adhesión interna a la justicia. A la moral corresponderán los imperativos categóricos y al derecho los condicionados. Hobbes no alcanzó a establecer esos análisis, pero sí se puede decir que los hizo posibles. Según Tönnies:

No conforma el derecho natural según principios morales, sino la moral según principios jurídico-naturales. «Si has celebrado un contrato, lo debes cumplir», esta es la expresión moral. «Los contratos vinculan la voluntad», esta es la adecuada forma jurídica, la de su principio del derecho (Tönnies, 1932, p. 239).

Esta forma de privilegiar lo político sobre lo ético por parte de Hobbes lleva paradójicamente a los mismos riesgos de absolutismo que la actitud contraria de hacer prevalecer lo ético sobre lo político. Si la razón de Estado significa que el Estado siempre tiene razón, lejos de acercarnos a la situación deseable en la que todo lo real fuera racional, nos hundimos en la impotencia de ofrecer una resistencia al menos moral ante un Leviatán innegablemente real pero dudosamente racional.

Hobbes trabaja desde una perspectiva empirista, materialista e incluso mecanicista, opuesta a la de Hegel, y cuando explica el plan general de su obra, al referirse al *De homine*, dice: «Tras la Física viene la Moral, donde se estudian los movimientos de los sentimientos

tos...» (cf. Tönnies, 1932, p. 143) tratando de reducir la conducta a *movimiento* como había hecho Galileo con la física. Estos movimientos son a veces agradables y útiles y, en consecuencia, buenos. Serían malos si resultarían desagradables o inútiles. Esta mezcla de epicurismo y utilitarismo deriva a un egoísmo inteligente, que es como podríamos definir la ética de Hobbes.

Su reducción de los sentimientos y apetitos al movimiento es sólo una etapa previa que antecede a su teoría del lenguaje, teoría que desborda la intención de este trabajo, pero que es de especial interés porque, según Watkins: «Dicha teoría —especialmente en su aplicación al lenguaje moral— posee importantes implicaciones políticas, la principal de las cuales es, con la venia de Warrender, la de que el papel del soberano *consiste* en crear un sistema público de reglas morales a partir de un vacío moral» (Watkins, 1972, p. 165).

No se puede terminar este recorrido por los principales tópicos morales de Hobbes sin preguntarnos por la existencia o no de un sistema ético en Hobbes. Generalmente se ha creído que sí existía, aunque los adjetivos de egoísta, subjetivista, heterónimo, etc., tratan de desacreditarlo.

Gauthier (1979, pp. 89 y ss.) plantea la cuestión radicalmente (y contradictoriamente) al afirmar por una parte que «el sistema moral de Hobbes es un edificio impresionante» y, por otra, que, por impresionante que sea ese sistema, no se trata de un sistema moral sino meramente prudencial. En lo que se puede estar de acuerdo con Gauthier es en su observación marginal de que esa discusión a Hobbes le traería seguramente sin cuidado. En lo demás, estimo que hay una confusión primera entre lo subjetivo y lo individual.

Hobbes sostiene que el miedo que fundamenta la ética y la política es colectivo (de todos contra todos), por subjetivas que sean las manifestaciones de ese miedo en cada individuo. En ese sentido, no tendría fundamento la acusación de Gauthier a Hobbes de ser el burgués individualista por excelencia. Lejos de eso, lo temible de Hobbes es su colectivismo totalitario. En el Leviatán el individuo se ve como una termita en un gigantesco termitero donde todo sucede necesaria e inmutablemente porque de eso se encargan las leyes de la naturaleza. El buen burgués del siglo XVII no se reconocería en esa imagen. Es otra la crítica que se le puede hacer a Hobbes.

Lo que sí es cierto es que debate de ese sistema de obligaciones

morales subyace un interés personal y colectivo (es una de las pocas ocasiones en que lo personal y lo colectivo estarían en armonía) de preservar la vida. Y también es cierto que cuando el interés se difraza de moralidad aparece la ideología, como observa Gauthier (cf. también Horkheimer, 1982, p. 66). Pero esto sería un síntoma de la escasa excelencia de su moral o del bajo nivel ético de sus propuestas, y no iría en contra del carácter sistemático y moral de su ética, que podría resumirse así: «Ante el riesgo de autodestruirnos deberíamos ponernos de acuerdo en autolimitar nuestras capacidades coercitivas de agresión. Y en esto, el acuerdo entre los hombres parece unánime. Hagamos pues un pacto de no agresión y nombremos un garante del cumplimiento a toda costa de ese pacto». El respeto del pacto es de carácter moral. La obediencia al guardián del pacto podrá ser moral o política, e incluso jurídica, según los casos. Pero la base moral en Hobbes es manifiesta, aunque se puedan hacer críticas a la coherencia con el resto de su pensamiento.

Otra cuestión es el hecho de que su concepto del bien y del mal dependa de una psicología de corte mecanicista —bien es lo apetecible o deseable; mal es el objeto de aversión— pero esto tiene más que ver con su antropología que con su sistema ético.

Ayudarían a comprender la construcción teórica de Hobbes en cuestión de ética las referencias contra las que luchaba: o bien un insnaturalismo de carácter metafísico en el que el bien y el mal eran anteriores al hombre, o una ética de base religiosa donde el bien y el mal estaban definidos para siempre por una voluntad exterior al hombre mismo.

4. ACERCA DEL HOMBRE

Seguiremos pues con el *ordo scribendi* de Hobbes, que refleja mejor el proceso de su interés que el *ordo cognoscendi*. Desde el punto de vista gnoseológico, el *De corpore* precedería al *De homine* y éste al *De cive*, como se ha hecho notar. No obstante, el proceso real de producción, como lo explica el propio Hobbes, fue otro, y en el prefacio al *De cive* así lo asegura:

Una vez expuesto mi método, he aquí las razones que me movieron a llevarlo a cabo. Había estudiado filosofía por gusto, y había

reunido los primeros elementos de todo tipo; y después de haberlos agrupado en tres secciones por grados, pensé que podía escribirlos de forma que en primer lugar tratase del *cuero* y de sus propiedades generales; en la segunda del *hombre* y de sus particulares facultades y afecciones; en la tercera del *gobierno civil* y de los deberes de los súbditos... Y mientras andaba ordenando y meditando con calma la composición de estas materias, sucedió que en mi país, pocos años antes de que estallara la guerra civil, ardía en disputas acerca de los derechos del poder y de las obligaciones de obediencia por parte de los súbditos, verdaderos presagios de la guerra que se acercaba; y esta fue la causa de que, dejando de lado todas las otras materias, madurase y realizase esta tercera parte. La consecuencia fue que lo que estaba en último lugar ocupase el primero en el tiempo. Tanto más cuanto que vi que, bien fundada en sus propios principios conocidos por experiencia, no tenía necesidad de las secciones anteriores (EW, II, pp. XIX-XX).

Otra observación previa antes de entrar en la consideración del hombre consistiría en mitigar el tópico pesimismo de Hobbes, dicho según el cual el hombre sería peor que los animales y una especie de distancia en la armonía de la creación. Para Hobbes no fue así. Su supuesto pesimismo, motivado por los horrores de una guerra civil y una sociedad fanática, pudo no ser más que un realismo sin disimulo. De hecho para Hobbes el hombre es la obra más sorprendente de la naturaleza, capaz a su vez de crear autómatas y máquinas que copian torpemente los mecanismos humanos. Además es cierto que el hombre es salvaje y cruel por naturaleza, pero capaz de autocontrol.

Sería necesario, al entrar en la antropología de Hobbes, no perder de vista el recorrido histórico de las teorías sobre el hombre que, procedentes sobre todo de Aristóteles y mediadas por la obra de santo Tomás, constituían el primero de los dos mundos en los que vivió Hobbes. En ese primer mundo medieval en el que se formó, se había llevado a cabo la transformación que explica Habermas como el paso del *zōon politikón* al *animal sociale* (Habermas, 1966, pp. 14-15), de la *polis* a la *societas*. La *polis* está más próxima a la *comunidad*, donde la virtud y la vida excelente de los ciudadanos es el objetivo principal. La *societas*, que aún no es Estado, presta más atención al gobierno y al poder del *dominus*. Y tanto una como otra se ven cumpliendo sus funciones amparadas por la ley de la natura-

leza que todo lo gobierna. Incluso el gobierno del *príncipe* era un fenómeno natural.

Pero en el siglo xvii de Inglaterra la naturaleza está perdiendo terreno en favor de la industria humana que se revela cada vez más capaz no sólo de dominarla sino de sustituirla. Sombart describe el nacimiento de una industria siderúrgica y minera que anuncia la Revolución industrial que habrá de dar origen a una nueva sociedad, que ya no era la medieval. En este segundo mundo Hobbes vivió, y era el hombre del xvii inglés el que él describía y que ya cumplía, un siglo *avant la lettre*, el famoso decálogo de Franklin que llevaba indetectiblemente a la riqueza.

¿Cómo se representaba la realidad y cómo se pensaba a sí mismo este hombre nuevo del tardío Renacimiento inglés? Al menos en lo que Hobbes puede significar de prototipo del «mundo nuevo», la realidad era vista de otro modo. Abandona las categorías metafísicas como instrumentos incapaces de representar la realidad material que, por otra parte, es lo único de cuya experiencia somos capaces. Hobbes señala, con aire wittgensteiniano, que sólo la materia es lo «nombrable». De hecho, de aquello que no es materia guardó un escrupuloso silencio. Incluso al hablar de Dios no necesita el eufemismo espinosiano que consiste en mencionar a Dios para referirse a la naturaleza sino que simplifica el problema añadiendo que habla de «the first power of all powers» (EW, IV, pp. 59-60) en fórmula que recuerda el primer motor aristotélico. Pero siempre material.

Dejemos para después la cuestión del teísmo de Hobbes, tan polémico en su época como parece que vuelve a serlo hoy (Gauthier, 1979, p. 178), y digamos que esa realidad material encajaba mejor en un sistema nominalista donde no hay esencias ni accidentes. Hasta tal punto que, hablando del soberano que representa la *persona natural* de sus súbditos, Hobbes se apresura a aclarar que no es que los súbditos hayan dado al soberano sus personas, sino prenda de sus personas, es decir la posibilidad de actuar en su nombre (EW, III, p. 148).

Esa realidad no es más que una. No hay más que materia en mayor o menor grado de organización. El *Folleto* desarrolla su monismo absoluto sobre todo al hablar del hombre, que es el lugar donde la polémica podría ser más viva. El hombre es una máquina más perfecta que las que él fabrica. La actividad mental es también

material y depende del cuerpo y, según lo que había aprendido de su amigo Harvey, el centro del cuerpo es el corazón. Esto sonaría a *glándula pineal* si Hobbes fuera dualista como Descartes, pero al sostener un monismo generalizado no necesita ese punto de inserción de las dos realidades.

La mente, pues, es una capacidad corporal que ejerce actividades de orden superior pero igualmente materiales. «By ratiocination I mean computation» (EW, I, p. 3). El raciocinio se reduce a sumas y restas, y esto no es más que el manejo abstracto de cantidades materiales. Para poder conseguir que la inteligencia funcione, es decir relacione, la memoria es indispensable no como base de datos sino como función archivadora de los significados.

En la teoría del conocimiento de Hobbes lo que prima es un nominalismo radical, consecuencia de su empirismo. Este nominalismo cumple, según Y. C. Zarka, una doble función: crítica (al denunciar la ilusión esencialista) y terapéutica (al liberar al entendimiento de prejuicios que obstruculan el conocimiento).⁶

Es necesario pasar por alto la teoría del lenguaje de Hobbes, vinculada a su teoría del conocimiento, pero, en orden a completar sus ideas sobre ética y política, se hace indispensable averiguar qué relación tienen, en su pensamiento, el conocimiento y el interés, dado el carácter intelectual, «socrático», que algunas de sus afirmaciones parecen introducir en su teoría ética. A pesar de lo que queda dicho a este respecto, es indudable que del conjunto de su obra se desprende que es el interés el que guía al conocimiento y no al revés, como pretendían las escuelas de su época, con las conclusiones que pretendían extraer del «*nihil voluitum quin praecognitum*». Será útil recordar la tan repetida cita del *Leviathan*, a propósito de una cuestión geométrica:

Porque no dudo de que si hubiera habido algo contra el derecho de propiedad o contra el interés de los propietarios en el hecho de que *los tres ángulos de un triángulo fueran iguales a dos ángulos rectos*, tal doctrina habría sido no ya discutida sino suprimida mediante la quema de todos los libros de geometría, en la medida en que hubiesen podido hacerlo (EW, III, p. 91).

Esta prioridad del interés sobre el conocimiento no implica ningún tipo de irracionalismo, como ha puesto de relieve Habermas. Se

trata más bien del juego de la vida, un juego de placer y dolor según los movimientos corporales se faciliten o se entorpezcan en el continuo *conatus* por permanecer en el ser. La inteligencia está al servicio de la vida como una función vital más. Su dependencia del cuerpo es inmediata (por el cerebro) y se rige por las mismas leyes que el cuerpo. De aquí Hobbes concluye una de sus más polémicas tesis que consiste en la esencial similitud de lo físico y lo político, presupuesto de su mecanicismo metodológico (Gauthier, 1979, pp. 3-4). Lo físico y lo social se regirían por las mismas leyes (las del movimiento) de forma que entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas no habría ruptura metodológica, tesis que ignoraría la cuestión, por supuesto más reciente, de la explicación y la comprensión. El error de Hobbes, según Gauthier, consistiría «no en tratar de comprender al Estado por medio de un experimento galileano sino en suponer que esta comprensión sea suficiente para determinar un plan racional de reconstrucción del Estado» (Gauthier, 1979, p. 4). Lo que sucede es que Hobbes no cae en el error que le asigna Gauthier. Nunca pensó que por la mera aplicación del método resolutivo-compositivo se pudieran descubrir nuevas ideas. Era necesario, para ello, proceder por conjeturas, como hizo él al final del *De corpore*, que estarían pendientes de ulteriores confirmaciones o refutaciones (cf. Watkins, 1972, p. 84). El método de Galileo serviría como método de confirmación o de explicación, pero no como método de invención. El «popperismo» de Hobbes parece que se ve apoyado por su consideración de las leyes de la naturaleza como hipotéticas (cf. Watkins, 1972, pp. 98-99).

No se debería abandonar el pensamiento de Hobbes sobre el hombre sin mencionar al menos su polémica con el obispo Bramhall, donde se cuestiona el problema de la libertad y de la necesidad, de tanta influencia sobre Espinosa y en la que Hobbes abandona la idea de una libertad puramente interior e ilusoria para exigir como condición de su posibilidad el poder y la posesión de los medios para satisfacer sus deseos (cf. Roux, 1981, p. 228). Y tampoco debería silenciarse la polémica suscitada por los estudiosos de Hobbes acerca de la acusación de falacia naturalista en su discurso, en el sentido de formular una confusión entre el relato descriptivo o fáctico y la propuesta normativa (Gauthier, 1979, pp. 20-23). En este quema podría formularse así: «El hombre es naturalmente salvaje y

agresivo, con lo que está amenazada la permanencia del individuo y de la especie, luego debe limitar su agresividad entregando al Estado un poder absoluto». La respuesta que suele darse a esta pretendida falacia, al igual que a otras, es que, efectivamente, de un juicio de hecho no puede derivarse lógicamente un imperativo, pero que el hombre que ante determinados hechos no se considerara obligado a determinadas decisiones no actuaría racionalmente. Gauthier opina que, más que la deducción de una consecuencia falaz de carácter moral y político a partir de unas premisas psicológicas o fácticas, lo que es vulnerable son las premisas.

5. DE DIOS Y DEL MUNDO

La ambigüedad formal sobre Dios y el mundo de Espinosa no se da en Hobbes porque no la necesitaba. En la alternativa panteísta-mo-pancosmismo se inclina abiertamente por esta última sin eufemismos, ya que una concepción de la realidad mecanicista y nominalista no necesitaba de ulteriores apelaciones a instancias trascendentes, que se revelaban innecesarias y que por ello, como había aprendido de Ockam, había que cortar. Esta convicción le acompañó hasta el fin de sus días, y a su 85 años escribía al obispo Bramhall: «Entiendo por Universo el agregado de todas las cosas que tienen su ser en sí mismas; y lo mismo hacen los demás hombres. Y, como Dios tiene un ser, se sigue que, o es todo el Universo o una parte del mismo». Tanto en un caso como en otro, Dios sería «un espíritu corporal infinitamente fino» (cf. Tönnies, 1932, nota 101).

En todo caso, aunque se tratara de una forma de teísmo (Wallerstein, 1979, p. 101), y más si se trata de un lugar secundario en su sistema (Gauthier), lo cierto es que la relevancia del tema de Dios para su ética es nula, ya que nunca plantea una cuestión de autoridad superior de Dios respecto del hombre. En Hobbes, la cuestión de Dios, más que teológica o moral, es un asunto cosmológico: en qué medida la idea de Dios se hace necesaria para explicar el mundo. Y el resultado ya sabemos que es negativo. Lo que sí cabe en la explicación del mundo es la existencia de un «first power», origen de todos los demás poderes, pero material como ellos; y esto apenas coincide con las definiciones de Dios, incluso las más laxas. No obstante, en-

contrar en Hobbes un ateo sería equivocado. Más justo sería hablar de un teísmo intramundano. Tanto el ateísmo como la creencia en un Dios distinto del mundo se saldrían del ámbito de la experiencia dentro del que nos movemos y que no nos es dado rebasar sin quebrantar las reglas de la razón.

En una interpretación de compromiso cabría también identificar a Dios con las leyes de la naturaleza, pero Hobbes se resistiría a una identificación completa ya que, aunque en algunos primeros escritos (*De corpore politico*) aceptara llamar divinas a las leyes de la naturaleza al ser Dios el autor de la misma, en seguida (*Leviathan*) excluye esa posibilidad (EW, IV, pp. 109 y 111, y EW, III, pp. 342-343). Únicamente en el sentido de que la razón es algo divino (como guía suprema) esas leyes serían divinas al tener su origen en la razón.

Una cosa es cierta: el sistema de Hobbes, su representación del mundo se sostendría igualmente sin el recurso a la idea de Dios; ni siquiera es discutible si en él hay lugar para un Dios intramundano y, como el mundo, material. Esto no es exactamente ateísmo. El ateísmo requiere otras certezas que Hobbes no tenía y por eso lo considera un pecado, pero simplemente de imprudencia o de ignorancia (EW, II, p. 198).

La visión que sostiene Hobbes de la realidad es monista. Cualitativamente sólo hay una realidad, aunque en su cualidad haya grados, y esa es material. La idea de esa única realidad «que puede aparentar formas extrañas, pero que es siempre movimiento de las partes interiores de las cosas», según Tönnies, fue la que le persiguió «día y noche en su viaje al Midi francés e Italia, a caballo, en coche, sobre el mar, y el poseerla le hace feliz» (véase *supra*). Tönnies asegura que esa idea se la comunicó a Galileo y que éste la confirmó en ella (*ibid.*). También Espinosa coincidiría fundamentalmente con Hobbes, así como otros amigos suyos científicos. Descartes en cambio seguiría manteniendo el dualismo de las dos sustancias. Hobbes descansó en su monismo que, además de ontológico fue metodológico, de tal forma que le permitiría pasar de la física a la ética sin rupturas. En el plan del *De homine* afirma sin sobresalto alguno: «Tras la Física viene la Moral, donde se estudian los movimientos de los sentimientos...» (véase *supra*). Y esta única realidad se articula en cuatro niveles o categorías: cuerpос-propiedades-

representaciones-nombres. Cuatro grados de la misma realidad que incluyen, manteniendo siempre la unidad cualitativa, desde la física hasta la lingüística. Lo que le impide pasar de ahí es su fidelidad a un nominalismo antimetafísico.

Este monismo es mecanicista. No es superficial el recordar una vez más la situación de la industria en la Inglaterra del siglo XVII con el prestigio creciente de las ciencias aplicadas que dieron lugar a un *know-how* cada vez más depurado y que se revelaba capaz de resolver los problemas más arduos. El progreso de la industria se habría de asimilar al progreso sin más. Las forjas y los hilados, así como los *clash-mills* que los grandes hacendados hacían instalar en sus fincas para trabajar el estano que extraían de sus propias minas, eran signos externos de una nueva sociedad resultante del progreso.

Maquiavelo había considerado el Estado como una obra de arte; para los contemporáneos de Shakespeare y del teatro del Globo, el mundo podía ser un escenario; para Hobbes el universo era un enorme mecanismo con reglas férreas cuyo funcionamiento el hombre era capaz no sólo de descubrir sino de copiar. La descripción de Hobbes del cuerpo humano como una maquinaria compuesta por músculos, huesos, nervios, etc. es elogiosa, no denigrante y aventaja a las *artes mecánicas*, de las que tiene la mejor opinión y entre las que incluye a las matemáticas (EW, II, p. 177).

Podremos compartir la opinión de Roux de que «Hobbes llegó tarde a la ciencia» (Roux, 1981, p. 117), pero lo cierto es que recu-peró fácilmente ese retraso y pudo dialogar muy decorosamente con los científicos y matemáticos de su época, bien fuera para compartir sus opiniones o para oponerse a ellas. Lo cierto es que este clima social de prestigio de la ciencia, de la técnica e incluso de la mecánica, formaba un sustrato del que Hobbes se alimentó para, en otro orden, formular una visión de la realidad que participaba también de los caracteres de materialismo y mecanicismo. Este mecanicismo no es sólo metodológico sino ontológico porque, como afirma repetidamente, la clave de toda explicación mecanicista es el movimiento que, a su vez, es el concepto clave para comprender toda realidad (Gauthier, 1979, p. 2).

Hasta tal punto es así que, anticipando tal vez conceptos como el de inercia, para Hobbes incluso el estado de reposo supone movimiento. Esto al menos, según Tönnies, puede deducirse de las pre-

misas de Hobbes, ya que la permanencia en una posición sólo es posible mediante algún tipo de resistencia y la resistencia es también una forma de movimiento (Tönnies, 1932, p. 169).

En un orden más general, y en el origen no sólo de los movimientos físicos sino también de los psicológicos y más en general de todo movimiento humano que es el movimiento voluntario, sin que esto marque una diferencia específica con los demás movimientos, está el *conatus*, el *endeavour*, origen de todos ellos.

6. CONCLUSION

Una clave que no puede perderse de vista en la comprensión de Hobbes es su situación en un momento de paso del Medievo al Renacimiento inglés. Esta característica histórica explica los restos escolásticos, o más exactamente aristotélico-escolásticos, de los que Hobbes sigue aún dependiendo a pesar de su adhesión formal a la nueva ciencia.

Una consecuencia de esta situación sería el hecho de que en Hobbes se pueden detectar algunas incoherencias de las que él mismo no es consciente. Así, por ejemplo, se le ha reprochado la inconsistencia de su psicología con su ética (Gauthier, 1979, p. 98) o de su política con su cosmología (Watkins, 1972, p. 29), y podrían encontrarse algunas incoherencias más, pero esto nos lleva a la cuestión más amplia de la consistencia de toda su obra. Algo ya se ha dicho, pero se podría concluir que no hay que buscar una coherencia en el sentido fuerte de un proceso lógico deductivo o inductivo. Si en cambio se podría hablar de compatibilidad dentro de su obra. De su cosmología podrá no deducirse su política, pero pueden coexistir sin contradecirse.

Pienso que una crítica de Hobbes podría abandonar semejantes cuestiones sintácticas, en el mejor de los casos de interés menor, para dirigirse sobre todo a las grandes conclusiones de su obra que han sido objeto de las principales acusaciones. Y la primera de ellas es la de totalitarismo. Según esta acusación, Hobbes se habría hecho responsable de suministrar argumentos a los sistemas totalitarios. A los que descargan a Hobbes de tal acusación diciendo que la guerra civil, que es lo que Hobbes quería evitar, es un mal mayor aún, se les podría responder que muchas veces van juntos y que a quien

lenga experiencia de ambos a la vez le será difícil decidir cuál es peor.

Otros (Freund, 1980, p. 22) tratan de liberar a Hobbes de la acusación de totalitarismo insistiendo en que lo que Hobbes quiere salvar es el individualismo. En primer lugar, no está nada claro cómo se salva el individuo dentro de un totalitarismo, pero además lo que sí es cierto es que en Hobbes el individuo cuenta poco, a pesar de su proclamado nominalismo, porque el miedo, que es el motor social, es colectivo (de todos contra todos). El miedo individual es irrelevante en su política.

Pienso que en esta cuestión sería más correcto hablar de insuficiencia del pensamiento político de Hobbes, en dos puntos: uno, al mirar el momento democrático a la constitución del *Leviatán*, y otro al dejarnos privados de toda instancia utópica positiva. Respecto a lo primero Watkins sugiere con acierto: «Hobbes subraya que *Leviatán* recibe su original autoridad de abajo. Nosotros podemos añadir que su actuación ulterior puede verse sometida a una revisión periódica de abajo» (Watkins, 1972, p. 210). Y podría añadirse aún que una democracia formalmente formal, escrupulosa incluso en la observancia del ritual periódico de las elecciones, podría olvidar que no basta ese mero mecanismo para ofrecer un gobierno democrático, que es una cuestión de cualidad. Podría incluso ofrecerse un totalitarismo renovable periódicamente, un «*Leviatán* a plazos» que salvase las formalidades democráticas pero que ignorase la verdadera naturaleza de un gobierno respetuoso con las libertades de la mayoría y de las minorías. Para la segunda insuficiencia, en cambio, es difícil hacer sugerencias ya que la distancia que nos separa de Hobbes es grande, y las utopías es bueno que se fabriquen para cada momento.

Lo que en esta cuestión del totalitarismo es más radical, y hacia ello deberían dirigirse las críticas, es la identificación que hace Hobbes de Estado y sociedad. No porque él lo haga explícitamente sino porque, como reconoce Horkheimer: «Estado y sociedad todavía no están conceptualmente diferenciados» (Horkheimer, 1982, p. 62). La respuesta de Horkheimer es que Estado y sociedad son cosas distintas porque «la sociedad no es unitaria, sino que está encendida en su seno; el papel del Estado depende, en cada caso, de los grupos sociales a los que ese Estado representa objetivamente una situación determinada» (Horkheimer, 1982, p. 63). Podrían añadirse más diferencias.

Lo que sí queda claro si Estado y sociedad se identifican o al menos se confunden es que la Razón de Estado es la Razón con mayúscula. Razón a la que sería mejor llamar, con Alain, locura de Estado (cf. Roux, 1981, p. 198). Y aquí sería necesario denunciar, como hace Roux, el deslizamiento semántico que se produce al pensar que, puesto que el Estado es un ente de razón, tiene razón. Creo que es inútil tratar de ser indulgentes con Hobbes en esta cuestión del totalitarismo. Hobbes la proclamó y la apoyó con argumentos pretendidamente científicos. El miedo a la guerra civil y el caos le obligaron a ello, y ahí reside la insuficiencia de su pensamiento político. El encanto de la «Schöne Totalität» de Hegel hoy no nos entusiasma porque hemos padecido sus excesos en distintas versiones, y nos queda a cambio el horror de los exterminios que necesita para eliminar las diferencias.

También está fundada la crítica de liberalismo ahistórico que se le ha hecho. Esta acusación pone de manifiesto algunas contradicciones, que Habermas denomina antinomias y que residen en parte en «el sacrificio de los contenidos liberales en aras de la forma abstruccionista de su sancionamiento» (Habermas, 1966, p. 38), y en parte también en «la impotencia práctica de la creencia social-técnica del poder» (Habermas, 1966, p. 43). En el primer caso las libertades son puramente formales y lo verdaderamente material es el empleo de la fuerza física, que tal vez pueda eliminar el miedo a ser destruido por los demás hombres, pero no el de ser destruido por el propio Leviatán. En el segundo caso, Hobbes tomó de Bacon la certeza de que la ciencia servía únicamente al poder, pero la tomó con ingenuidad y la aplicó literalmente. Puso al servicio del poder todos los resortes del pensamiento científico creyendo que con ello fabricaba una máquina perfecta. No observó que en el caso del Estado, y a diferencia de las máquinas conocidas, se puede hablar también de pasiones o de instintos, de *conatus* de permanencia en su ser, a veces a cualquier precio.

Horkheimer por su parte, en una crítica dirigida al insnaturalismo, aunque insuficiente ella a su vez metodológicamente, pone de manifiesto la debilidad de esa ficción teórica que es el contrato originario:

La fundamentación mediante el derecho natural o mediante el contrato social encierra veladamente la idea de que el Estado ha sur-

gido de los intereses vitales de los hombres. Pero que los hombres sean dispares, que puedan desunirse y transformarse y que, en virtud de ello, el Estado pueda dejar de ser expresión del interés general para convertirse en expresión de un interés particular, es una consideración a la que cierra el paso el mito del contrato (Horkheimer, 1932, p. 64).

Esto, sin olvidar una limitación anterior referida a los no-sujetos del contrato precomprendidos en el patriarca contratante.

Otras críticas referentes a su nominalismo o a su determinismo, dentro de un sistema materialista, podrían unificarse diciendo que, al reducir al hombre a animal de un solo instinto se simplifica mucho el trabajo teórico pero que, en la representación que de ahí resulta, el hombre histórico se reconoce con dificultad.

La crítica positiva que con toda justicia se puede extraer de la obra de Hobbes estaría referida a su función de cambio en el pensamiento europeo: el paso del pensamiento medieval a los nuevos tiempos se vio acelerado con las aportaciones de Hobbes, fundamentalmente aquellas con que, ayudado por la navaja de Ockam, eliminó entes no sólo innecesarios sino además perturbadores de un discurso político transparente. Fue el iniciador de una teoría política más cercana a los métodos científicos, tenidos en su época como paradigma del pensamiento autónomo y libre, y sus escritos desencadenaron, en teóricos de la política sucesores suyos en el tiempo, nuevas aportaciones, incluso en aquellos que no lo han reconocido así. Esa al menos es la opinión de Tönnies, uno de los historiadores más equilibrados de Hobbes, cuando asegura que «Hobbes se halla en el punto central y cúspide del arco descrito por esos tres siglos [XVI, XVII y XVIII] que, en más de un sentido constituyen una unidad» (Tönnies, 1932, p. 306). Y cita entre otros a Augusto Comte en una cita desinteresada:

Es en Hobbes donde tienen su origen principal las ideas críticas más importantes, que una tradición infundada atribuye a la filosofía francesa del siglo XVII, a la que debemos solamente su difusión —sin duda necesaria. Hobbes es el verdadero padre de la filosofía revolucionaria (cf. Tönnies, 1932, p. 307).