

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA
FACULTAD DE FILOSOFÍA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA, LÓGICA Y ESTÉTICA

PROGRAMA DE DOCTORADO:

REVISIÓN DE LA MODERNIDAD. FILOSOFÍA, CIENCIA Y ESTÉTICA

LENGUAJE,
CIUDADANÍA Y
CONCORDIA RACIONAL
EN THOMAS HOBBS

Autor: David Jiménez Castaño
Director: Prof. Dr. José Luis Fuertes Herreros

Salamanca 2011

AGRADECIMIENTOS:

Todo lo que ahora se ve reflejado en este pequeño estudio es fruto de un largo trabajo personal realizado por su autor, pero también —y sobre todo— es producto del apoyo, la paciencia y la amistad de un gran número de personas sin las que, con toda seguridad, el resultado habría cambiado sustancialmente. Dichas personas son, en primer lugar, mis padres cuyo cariño y educación han sido fundamentales para mí; en segundo lugar, José Luis Fuertes, quien ha estado constantemente pendiente de mis progresos y ha sabido sacar lo mejor de mí incluso en los momentos más angustiosos; toda mi familia y, en especial, mi primo Manu que es como un hermano para mí; en cuarto lugar, todos mis amigos y compañeros de Salamanca y de Mallorca —vosotros ya sabéis quienes sois, por lo que no es necesario redactar aquí toda la lista de nombres—; y en último lugar pero no por ello el de menor importancia, a Bea, por su amor, su paciencia, su aguante y su amistad y porque sin su ayuda no me hubiese sido posible hacer lo que he hecho.

ÍNDICE:

INTRODUCCIÓN.....	9
I. ESTADO DE LA CUESTIÓN.....	21
1. La interpretación de la filosofía de Hobbes hasta finales del siglo XIX.....	22
2. La investigación de Ferdinand Tönnies y su importancia para los estudios hobbesianos.....	32
3. Las diversas tendencias en la interpretación de la filosofía hobbesiana desde finales del siglo XIX hasta nuestros días.....	39
3.1. Enfoque moralista.....	40
3.2. Enfoque lógico-psicológico.....	44
3.3. Enfoque iusnaturalista-legalista.....	49
3.4. Enfoque socio-económico.....	54
3.5. Enfoque religioso.....	60
3.6. Enfoque historicista.....	64
3.7. Enfoque científicista.....	70
3.8. Enfoque ecléctico.....	76
4. El punto de vista propio: el sistema y la importancia del lenguaje.....	82
II. EL CONOCIMIENTO ANTEPREDICATIVO.....	105
1. La sensación: fundamento del conocimiento humano.....	106
2. Los seis significados del concepto de imaginación.....	116
3. El discurso mental o discurrir de la mente.....	129
III. LA TEORÍA DEL LENGUAJE DE THOMAS HOBBS.....	145
1. Del conocimiento antepredicativo al lenguaje.....	146
2. El origen histórico del lenguaje: entre lo humano y lo divino.....	157
3. La teoría lingüística de Hobbes: los términos, las proposiciones y los silogismos..	163
3.1. Los términos: qué es lo nombrado y el problema de los universales.....	163
3.2. La proposición: tipología de las proposiciones, teoría de la verdad y teoría de la definición.....	174
3.3. El silogismo y la teoría de la demostración.....	184
4. Usos y abusos del lenguaje.....	187
IV. EL CONOCIMIENTO PREDICATIVO.....	199
1. Razón y ciencia.....	200
1.1. La razón: ¿es innata en el hombre o debe ser adquirida?.....	200
1.2. La razón-cálculo y el funcionamiento de la ciencia.....	208
2. El conocimiento predicativo no científico.....	217
3. El método de la filosofía y la filosofía del método.....	222
3.1. El método de la filosofía.....	222
3.2. La filosofía del método.....	235
V. DEL CONOCIMIENTO A LA ACCIÓN: EL PROBLEMA DE LA CONTINUIDAD ENTRE LA FILOSOFÍA NATURAL Y LA CIENCIA DE LA POLÍTICA EN EL SISTEMA HOBBSIANO.....	245
1. La ciencia hobbesiana como técnica: el conocimiento ordenado a la acción.....	247
2. La continuidad del sistema hobbesiano frente al problema de la moral y la política.....	257
2.1. El problema de la continuidad en los textos de Hobbes.....	257

2.2. Diversas corrientes explicativas en torno a la continuidad del sistema.....	260
a) Continuiismo fuerte	261
b) Continuiismo débil	262
c) Discontinuidad fuerte	263
d) Discontinuidad débil	264
2.3. Materialismo emergentista: una posible explicación en términos de unidad y continuidad	267
a) Una explicación continuista de los textos no continuistas de Hobbes	268
b) Una explicación continuista en términos de materialismo emergentista	276
 VI. EL PROBLEMA DE LA MORAL EN THOMAS HOBBS	283
1. Pasiones simples o moral antepredicativa	285
1.1. Placer y dolor como fundamento del movimiento animal.....	288
1.2. El movimiento animal y los conceptos de apetito y aversión.....	293
1.3. El conocimiento antepredicativo como condicionante de la moral en Hobbes: la relación entre el conocimiento y la acción	303
1.4. Las otras pasiones simples: amor-odio y alegría-tristeza	308
2. Pasiones complejas o moral predicativa.....	310
2.1. Pasiones complejas: definición y clasificación	313
2.2. Algunas pasiones complejas: curiosidad, esperanza y miedo	317
3. Otros conceptos morales de interés	325
a) Deliberación y voluntad	325
b) Libertad y necesidad.....	328
c) Felicidad	330
d) Diferencia de maneras	331
4. Las pasiones y el lenguaje: el problema de los términos inconstantes de <i>bien</i> y <i>mal</i>	333
4.1. Las “formas del lenguaje para expresar pasiones” y el problema del engaño...	333
4.2. Los conceptos inconstantes de <i>bien</i> y <i>mal</i> y su papel en el problema de la moral	336
 VII. EL ESTADO DE NATURALEZA Y EL TRÁNSITO DESDE LA MORAL A LA POLÍTICA.....	345
1. Los conceptos relacionales de <i>poder</i> , <i>valía</i> , <i>honor</i> y <i>gloria</i> como cénit del conflicto intersubjetivo	346
1.1. <i>Poder</i>	350
1.2. <i>Valía</i> , <i>honor</i> y <i>gloria</i> como expresiones de poder	357
1.3. El problema del deseo de poder.....	361
2. De la moral a la política: el estado de naturaleza y su papel en el sistema hobbesiano	363
2.1. El diseño del estado de naturaleza: entre la teoría y la realidad.....	364
2.2. La descripción del estado de naturaleza y el problema del derecho natural.....	373
a) El estado de naturaleza como estado de guerra perpetua	375
b) El derecho natural.....	387
2.3. Las leyes de la naturaleza	394
a) La relación entre el derecho natural y las leyes de la naturaleza.....	395
b) Definición y enumeración de las leyes de la naturaleza.....	398
c) Algunos problemas derivados del concepto hobbesiano de <i>ley de naturaleza</i>	410
3. El estado de naturaleza lingüístico	418

VIII. LA TEORÍA DEL PACTO Y LA FUNDACIÓN DE LA SOCIEDAD CIVIL: LA <i>OPERA MAGNA</i> DEL LENGUAJE.....	427
1. La teoría de los pactos intersubjetivos.....	430
2. El concepto de <i>persona</i> y la teoría de la autorización	444
3. El pacto político y el nacimiento del Leviatán	452
IX. LA SOCIEDAD CIVIL O LA <i>OPERA MAGNA</i> DEL LENGUAJE Y LA RAZÓN	469
1. Derechos y deberes del soberano y de los ciudadanos	471
1.1. Derechos del soberano, deberes del súbdito: de lo necesario para que el soberano cumpla con su cometido	471
1.2. Libertad civil: la libertad del súbdito dentro de la sociedad civil.....	485
1.3. Deberes del soberano, derechos del súbdito: de las obligaciones del Estado para el mantenimiento de la paz y el bien común	489
2. La justificación racional del absolutismo y la incuestionabilidad del poder soberano	498
2.1. El absolutismo político como exigencia lógica	499
2.2. El blindaje del poder soberano: una fundamentación singular de la legitimidad del poder político	509
3. Las leyes civiles como esencia de la sociedad civil y el papel del lenguaje en su creación, difusión y funcionamiento	517
3.1. Definición y clasificación de la ley civil y su relación con la ley natural	518
3.2. Ley civil y lenguaje: la comunicación y comprensión de la voluntad del soberano	529
4. La sociedad civil lingüística: el papel del soberano como definidor de conceptos..	537
X. LA EDUCACIÓN CIUDADANA COMO GARANTÍA DE LA PAZ Y DE LA SOCIEDAD CIVIL	543
1. Origen y causas de la sedición: entre la incultura del ciudadano y la irresponsabilidad del soberano.....	546
1.1. Sobre las condiciones necesarias para la sedición.....	549
1.2. Sobre las características de los líderes sediciosos	555
2. La Iglesia subordinada al Estado: la inversión hobbesiana del Agustínismo Político	560
3. Educación para la ciudadanía: un nuevo plan de estudios para las universidades inglesas	574
3.1. La nueva ciencia política y la neutralización de las doctrinas sediciosas: contra parlamentarios, presbiterianos y papistas	576
3.2. Las competencias educativas del soberano: la recuperación de las universidades	581
3.3. Contra escolásticos y humanistas: el programa educativo del “Galileo de la Política”	586
a) Crítica del programa educativo escolástico.....	588
b) Crítica del programa educativo humanista.....	601
c) Un nuevo programa educativo basado en los avances de la Nueva Ciencia....	613
XI. CONCLUSIÓN	617
BIBLIOGRAFÍA	647

INTRODUCCIÓN

a) *Propósito del trabajo*

¿Es Hobbes solamente un filósofo de la política? La presente tesis doctoral, oponiéndose a la idea defendida por gran parte de la tradición historiográfica, intentará responder negativamente a esta pregunta. Es indudable que la política hobbesiana ha ejercido una gran influencia sobre toda la filosofía moderna y sobre gran parte de la actual: seguramente sin obras como el *De Cive* o el *Leviatán* las teorías políticas de autores como Spinoza, Locke o Rousseau no habrían sido desarrolladas de la misma manera; pero tampoco las de otros pensadores más cercanos como Gauthier, Rawls o Buchanan. Sin embargo, la ciencia civil de Hobbes no se forja en el vacío ni parte de cero.

Lo que se va a defender en este trabajo de investigación titulado *Lenguaje, Ciudadanía y Concordia Racional en Thomas Hobbes* es, precisamente, que la filosofía del autor puede ser interpretada como un sistema único y continuo en el que todas las partes que lo conforman se dirigen a un único fin: transformar la realidad para plegarla a los deseos y necesidades de los hombres. La presentación de ambas ideas, es decir, de la sistematicidad de la filosofía hobbesiana y de su aplicabilidad técnica, es lo que articulará el propósito de esta tesis doctoral, un propósito que se desarrollará a lo largo de diez capítulos principales enlazados entre sí.

Mediante los mismos se mostrará que éste es un sistema único porque las dos partes en las que los intérpretes han dividido habitualmente su filosofía: la ciencia natural y la ciencia civil, están unidas por esa especie de voluntad técnica; pero también que es un sistema continuo porque la filosofía política emerge directamente de los conceptos y teorías de la ciencia de la naturaleza. En este sentido se ve que la política de Hobbes, pese a ser la parte más importante de su sistema, resulta totalmente incomprensible si no se estudian previamente otras parcelas de su pensamiento como la filosofía primera, la geometría, la mecánica, la física y la moral.

Ahora bien, ¿cómo organiza Hobbes dicho sistema? Su punto de partida es el del conocimiento predicativo, un tipo de conocimiento que no permite al hombre captar la esencia de la realidad y que, precisamente por ello, lo separa de la naturaleza. Pero el hombre, a diferencia del resto de animales, es capaz de perfeccionar y trascender el saber natural hasta crear el lenguaje. El problema reside en que este nuevo tipo de conocimiento, el conocimiento científico, pese a mejorar los logros del saber prudencial, tampoco es capaz de llegar a la esencia de las cosas. Sin embargo el lenguaje, la razón y la ciencia sí permitirá al hombre relacionarse con la naturaleza de un modo práctico: la ciencia, al estar orientada a la acción, le permite interactuar con las cosas, transformar el mundo y adaptar la realidad a sus propias necesidades. Las particularidades de ambos tipos de conocimiento, la relación que existe entre ellos y la aplicabilidad de la ciencia —lo que se ha llamado más arriba su objetivo transformador— serán el centro de los cuatro primeros capítulos del trabajo.

El resto, es decir, los restantes seis capítulos, deberán mostrar la relación existente entre la filosofía natural y la teoría política o, lo que es lo mismo, la forma en la que la ciencia civil hobbesiana emerge y se asienta sobre los presupuestos anteriores. Así de todas estas reformas que permite introducir la ciencia en la realidad, se señalará que la más importante es la de la política, la cual creará la concordia entre los hombres al convertirlos en ciudadanos de un Estado destinado a garantizar la seguridad y el bienestar de todos. Tal y como se verá, el hombre natural no es un ser especialmente problemático. Como todos los animales tiene sus disputas cuando escasean los bienes materiales que desean, pero en el resto de casos no tiene motivo alguno para luchar. El problema viene cuando el hombre natural accede a esa especie de segunda naturaleza lingüística. Ese hombre amplía su campo de experiencia y, al angustiarse por su supervivencia, entra en una carrera generalizada por la acumulación de poder que desemboca en una inevitable guerra de todos contra todos. Se verá que la solución a dicho problema pasa, no por renegar del lenguaje y de la ciencia, sino por perfeccionarlos y hacer uso de ellos. El hombre sigue así los consejos de la razón y utiliza el lenguaje para acercarse al otro, generar confianza y contratar con ellos la cesión de derechos a un soberano que se encargará de velar por la seguridad del grupo.

Sin embargo, si el Estado no quiere estar continuamente controlando a sus ciudadanos se hace necesario algún tipo de medida más allá de las amenazas y los castigos anejos a las leyes de la ciudad. Se verá que la solución ofrecida por Hobbes busca atacar el problema de raíz y se basa fundamentalmente en la ilustración del

ciudadano. Para el filósofo inglés un ciudadano educado en los preceptos de la ciencia hobbesiana será un ciudadano consciente de que las obligaciones y las restricciones que se derivan de la ley son el único camino posible para garantizar su propia supervivencia y su propio bienestar. Un ciudadano ilustrado sabrá que disputarle el poder al soberano puede acabar por devolverle al indeseable estado de naturaleza, por lo que jamás se prestará a apoyar las pretensiones de ninguna facción sediciosa.

De esta manera, al final de estos diez capítulos, se habrá visto que lenguaje, ciencia, educación, ciudadanía y concordia acababan embarcándose en una misma empresa para lograr la felicidad y el bienestar de los hombres, algo que deberá hacerse fundando un reino de lo humano dentro del propio espacio de la naturaleza. En otras palabras, lo que intentará mostrar esta tesis es que el sistema filosófico de Hobbes no es más que un constructo humano, integrado por diversas piezas, pero destinado en todo caso a hacerle la vida más sencilla.

b) El problema de la prioridad de lo político

Tal y como se ha dicho más arriba, la sombra de la *opera magna* de Hobbes es tan alargada que ha llegado a oscurecer la figura y la obra de este autor¹. Hobbes ha pasado a la historia de la filosofía como uno de los iniciadores de la teoría política moderna²; pero esto, pese a ser cierto, no acaba de hacer justicia a una larga producción

¹ La edición de referencia de las obras completas de Hobbes que comúnmente se utiliza es la de sir William Molesworth, London, 1839-1845 y que está reimpressa en 1966 por Scientia Verlag, Aalen, en 1966: Hobbes, Th., *Thomae Hobbes Opera Latina quae Latine Scripsit (5 vols.)* y *The English Works of Thomas Hobbes (11 vols.)*, John Bohn, Londres, 1839-1845, reimp. Scientia Verlag, Aalen, 1966. Se utilizará esta edición siempre que sea posible, es decir, cuando se haga referencia al *De Cive*, a las *Objeciones a las Meditaciones Metafísicas de Descartes*, al *Leviatán*, al *De Corpore* y al *De Homine*, etc. En estos casos la cita será hecha de la siguiente manera: se señalará la división en capítulos y secciones cuando exista, se abreviará las compilaciones como *OL* para la *Opera Latina* y *EW* para los *English Works*, citando a continuación el número del volumen en números romanos y la página correspondiente en arábigos. En el resto de los casos, es decir, cuando se citen aquellos escritos que no aparecen en las obras completas de la Edición Molesworth como el *A Short Tract on First Principles*, los *Elementos del Derecho Natural y Político*, la *Crítica al De Mundo de Thomas White* o los *Principios del Conocimiento y de la Acción*, se hará referencia a las ediciones existentes, las cuales serán señaladas en su momento. Las traducciones son las señaladas en la bibliografía salvo que se señale lo contrario.

² Cf. Zarka, Y.Ch., *Hobbes y el Pensamiento Político Moderno*, Herder, Barcelona, 1997: “La segunda razón es que la filosofía política de Hobbes restituye, bajo una forma de definiciones y de deducciones puramente racionales, unos conceptos elaborados lentamente desde el siglo XIV hasta el comienzo del XVIII: individuo, poder, soberanía, persona, Estado, ley, etc. en este sentido es a la vez un final y un punto de partida. Ella proporciona la versión canónica, por así decir, que adoptan las interrogaciones políticas modernas”. En la misma línea se pueden encontrar las obras clásicas de Strauss o Macpherson: Strauss, L., *The Political Philosophy of Thomas Hobbes. Its Basis an Its Genesis*, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1952; Macpherson, C.B., *La Teoría Política del Individualismo Posesivo. De Hobbes a Locke*, Trotta, Madrid, 2005. También en España Miguel Ángel Rodilla ha defendido esta interpretación del Hobbes como portador de la modernidad política: Rodilla, M.A., “Hobbes: Soberanía y Bien del Pueblo”,

filosófica en la que se incluyen obras metafísicas, científicas, epistemológicas, religiosas, etc. Y no sólo esto, sino que además, su filosofía política resulta incomprensible sin una reconstrucción previa y completa del conjunto de su pensamiento.

Es absolutamente cierto que Hobbes se merece el mencionado honor de inaugurar la política moderna porque su filosofía política pone fin al Agustínismo Político, o lo que es lo mismo, a la teoría política que domina toda la Edad Media y que consiste básicamente en la supeditación del poder temporal al poder espiritual³. Se puede considerar que dicha tradición se inicia con la aparición de *La Ciudad de Dios*⁴ de San Agustín y se extiende hasta bien entrada la modernidad. San Agustín entendió que la caída del Imperio Romano había sido un castigo divino que tenía su origen en el desprecio que los gobernantes habían hecho a los asuntos espirituales⁵. Para evitar la repetición de dicho problema en el futuro, se creará necesario reconciliar el mundo de la política con el de la religión y supeditar el primero al segundo⁶. A partir de este momento y hasta bien entrada la Modernidad, la filosofía política entenderá la labor de los gobernantes como una tarea pastoral⁷. ¿Qué quiere decir esto? La explicación requiere poner en juego la idea de la justificación descendente del poder⁸.

Según este tipo de justificaciones, los soberanos civiles no tienen ningún tipo de poder sobre el resto de hombres ya que a los ojos de Dios todos los hombres son iguales. Sin embargo, Dios concede u otorga el poder a un monarca o a un soberano

en Bonete Perales, E. (Coord.), *La Política desde la Ética. I. Historia de un Dilema*, Proyecto A, Barcelona, 1998, pp. 67-84.

³ Cf. Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, Doncel, Madrid, 1972, p. 10: “Lo que encendió su hostilidad fue el darse cuenta de que él [Hobbes] estaba intentando transformar su jerárquico y hospitalario cosmos, supervisado por Dios, orientado al hombre y limitado por leyes en algo completamente diferente: en una extensión material en la que individuos solitarios eran conducidos por el terror a manufacturar un Leviatán cuyas definiciones crearán una moral artificial para ellos, y cuya espada impondrá una unión artificial entre ellos”. A parte de la cita que se acaba de ofrecer, esta idea se puede encontrar en cualquier estudio que trate la política de Hobbes, llegando incluso a ser aceptada, después de una serie de puntualizaciones, por algunos de los interpretes que ponen de relieve la importancia de lo religioso en Hobbes. Cf. Hood, F.C., *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*, Clarendon Press, Oxford, 1964.

⁴ San Agustín, *La Ciudad de Dios*, en *Obras de San Agustín* (22 vols.), BAC, Madrid, 1964, vols. XVI-XVII.

⁵ San Agustín, *La Ciudad de Dios*, *op. cit.*, vol. XVI, pp. 4-5.

⁶ San Agustín, *La Ciudad de Dios*, *op. cit.*, vol. XVII, pp. 494-496.

⁷ Con toda seguridad se pueden encontrar casos de este tipo de teoría política hasta el siglo XVI. Un buen ejemplo de ello es la obra de Erasmo de Róterdam *Enquiridion o Manual del Príncipe Cristiano*, donde ofrece al príncipe un modelo de virtud política cristiana en el cual reflejarse cuando ejercite el poder. Cf. Flórez Miguel, C., “Erasmo de Róterdam: el Príncipe Humanista”, en Bonete Perales, E. (Coord.), *La Política desde la Ética. I. Historia de un Dilema*, Proyecto A, Barcelona, 1998, pp. 38-49.

⁸ Cf. Rodilla, M.A., “Hobbes: Soberanía y Bien del Pueblo”, *op. cit.*, pp. 71-73. En lo sucesivo se tienen en cuenta las ideas que aquí aparecen sobre los conceptos de justificación ascendente y justificación descendente de la legitimidad política.

determinado para que éste, a través de un poder temporal que está ya constituido en muchos sitios antes de la llegada del mensaje cristiano, contribuya a la salvación de las almas de los fieles. Las leyes civiles y la administración de los reinos deberán ser hechas de tal manera que los mandatos de los gobernantes ayuden a los súbditos a lograr la salvación eterna, por lo que se puede decir que son los preceptos de la Escritura los que deben actuar como base para la elaboración de la legislación civil y como guía para el correcto ejercicio de poder. Otro tema a tener en cuenta por los soberanos a la hora de desempeñar sus funciones es que nunca podrán mandar nada que atente contra la moral cristiana ya que esto causaría un problema en la conciencia de unos súbditos que, en el caso de verse obligados a elegir entre la salvación eterna y la vida temporal, optarán siempre por la desobediencia política⁹. En la Edad Media el hombre es una criatura de Dios y un fiel cristiano antes que un ciudadano político, por lo que nunca se podrá esperar de él que, en caso de conflicto, abandone los preceptos de la Iglesia para obedecer los del poder temporal. Esta doctrina supone también que el Papado y sus ministros deben ser consultados por aquéllos que detentan el poder temporal a la hora de tomar ciertas decisiones políticas; o que sea el Papa, como representante supremo en la tierra del poder de Dios, el encargado de nombrar a reyes y emperadores¹⁰. Como es de esperar, una doctrina así causará una lucha constante de intereses entre el Papado, las órdenes religiosas y unos monarcas que, según vean aumentar su poder y sus territorios, irán demandando una mayor autonomía respecto a la tutela eclesiástica¹¹.

⁹ Este es uno de los grandes problemas que preocupan a Hobbes. De hecho se ve un progresivo interés en el asunto a través de sus obras políticas: en los *Elementos del Derecho Natural y Político* apenas se dedican unos capítulos al conflicto entre fe y razón política; en el *De Cive* ya se consagra uno de los tres libros de la obra a la Religión; en el *Leviatán* no es que se dedique la mitad del libro a lo religioso, sino que el mismo título de la obra es *Leviatán o la Materia, Forma y Poder de un Estado Eclesiástico y Civil*; y por último, todo el *Behemoth* se concentra en demostrar como la Guerra Civil Inglesa fue provocada y prolongada por los intereses políticos de algunas sectas religiosas de la Gran Bretaña de mediados del siglo XVII.

¹⁰ Cf. Bertelloni, F., “El Pensamiento Político Papal en la *Donatio Constantini*. Aspectos Históricos, Políticos y Filosóficos del Documento Papal”, en De Souza, J.A. (org.), *O Reino e o Sacerdócio. O Pensamiento Político na Alta Edad Média*, Edipucrs, Porto Alegre, 1995, pp. 113-134. La Donación de Constantino fue creada en torno al 775 para legitimar la coronación de Carlomagno como Emperador de Occidente y poder compaginar dicho suceso con la existencia de un emperador en Constantinopla. Sin embargo, dicho documento fue utilizado posteriormente para justificar aquellas decisiones papales que parecían contrariar los intereses de los gobernadores políticos. La idea es sencilla: independientemente de la preponderancia del Imperio de Occidente sobre el de Oriente, es el Papa el que tiene potestad para elegir a los gobernantes y para nombrarlos. De esta conclusión se sigue que la supremacía del poder espiritual sobre el terrenal no es sólo algo fundamentado teóricamente, sino que también es un hecho con raíces históricas.

¹¹ Cf. Ghisalberti, A., *Introduzione a Ockham*, Laterza, Roma, 2003, pp. 87-108. Un buen ejemplo de estas luchas se dan ya en el siglo XIV cuando el emperador Luis de Baviera se rebela contra el poder papal de la sede de Avignon. También Miguel de Cesena y Guillermo de Ockham cuestionan ciertos privilegios políticos del Papa y abogan por una mayor austeridad del poder eclesiástico y por una

Hobbes finiquitará esta tradición política a través de una inversión total del planteamiento en la que, mediante un proceso de justificación del poder político ascendente, es ahora el poder espiritual el que queda bajo las órdenes y la voluntad del soberano civil¹². Hobbes mantiene la idea de que los hombres son iguales entre sí pero elimina del proceso de legitimación político todo elemento religioso¹³. A partir de aquí son los individuos iguales y autointeresados que pueblan el estado de naturaleza los que, a través de un pacto, otorgarán el poder absoluto a un soberano que debe garantizar la seguridad de los súbditos mediante el uso de las leyes y de la fuerza¹⁴. Pero como antes de la sociedad civil no existe nada a parte del derecho de naturaleza —un interés por la propia conservación que lleva a los individuos a aprovechar todo lo que esté en su mano para la satisfacción de dicha pulsión¹⁵—, es decir, no existe ningún bien ni ningún mal objetivo a parte de ese instinto de conservación y de las pautas que la razón dicta al hombre para su satisfacción, es la libre voluntad del soberano expresada en las leyes lo que se convierte en criterio objetivo de las acciones que todo individuo puede o debe realizar dentro de la sociedad civil¹⁶.

Pero las competencias del soberano no se agotan aquí porque, en virtud del poder absoluto que los ciudadanos le han otorgado, éste puede decidir incluso en materia religiosa¹⁷. En la mano del soberano está el decidir sobre las doctrinas que se predicarán en las iglesias o las que se enseñarán en las universidades, elegir a los ministros eclesiásticos que deben enseñar dichas doctrinas e interpretar el sentido que tienen las Escrituras¹⁸. De este modo son ahora los ministros eclesiásticos los que deben consultar al que ostenta el poder temporal qué es lo que pueden predicar y cómo deben hacerlo. Y aún hay otra inversión de papeles a tener en cuenta en esta modernización del ejercicio político: ya no es el soberano civil el que puede incurrir en el error de mandar algo que se oponga a las doctrinas del cristianismo, sino que son aquéllos que se dedican a la religión los que deben tener mucho cuidado en no predicar doctrinas sediciosas que puedan desestabilizar la paz de la sociedad civil¹⁹. Hobbes pone especial

separación de funciones entre los poderes terrenales y espirituales. Curiosamente estos dos franciscanos que acabamos de mencionar acabarán protegidos por el emperador Luis de Baviera debido a la persecución del papado de Avignon.

¹² *De Cive*, VI, 11 y nota; *OL*, II, pp. 222-223.

¹³ *De Cive*, II, 3; *OL*, I, p. 170; II, 10-14; *OL*, I, pp. 173-176.

¹⁴ *De Cive*, V-VI; *OL*, II, pp. 209-234.

¹⁵ *De Cive*, I, 7; *OL*, II, pp. 163-164.

¹⁶ *Leviatán*, VI; *EW*, III, p. 41.

¹⁷ *De Cive*, VI, 11 y nota; *OL*, II, pp. 222-223; XVII, 19-28; *OL*, II, pp. 394-413.

¹⁸ *Leviatán*, XLII; *EW*, III, pp. 536 y sigs.

¹⁹ *Leviatán*, XLIII; *EW*, III, pp. 486-487.

cuidado en fundamentar toda esta inversión de papeles entre poder temporal y poder espiritual y para ello realiza una detallada exégesis de los textos sagrados que demuestra que toda su teoría política y moral queda avalada por las enseñanzas de la Escritura²⁰.

Pero hay otros factores que marcan la modernidad política que Hobbes inicia. A parte de la superación del Agustínismo Político, en Hobbes hay un intento de racionalización y científicización del ejercicio de la política²¹ que queda suficientemente indicado en la voluntad del autor de convertirse en el “Galileo de la ciencia política”²². Como ya se ha visto, durante toda la Edad Media la filosofía política se dedica a conciliar los actos de gobierno con las Escrituras y con los artículos necesarios para la salvación de los fieles. De este modo es la teología la que ofrece el punto de apoyo privilegiado para la construcción de lo político, de la misma manera en que lo ofrecía para la construcción de la ciencia: la Biblia nos da los límites en los que se tiene que mover la moral y el ejercicio de gobierno de la misma manera como nos da las conclusiones a las que debe llegar la ciencia. Sin embargo, el punto de partida de Hobbes va a ser muy diferente. A su modo de ver, el ser humano y el resto de la realidad se rigen por las leyes del materialismo y del mecanicismo en los que se fundamenta la Nueva Ciencia, por lo que es posible descubrir los principios que condicionan el comportamiento que los hombres tienen con sus semejantes²³. Esta perspectiva posibilita que el gobierno de los hombres pueda ser elevado al grado de ciencia²⁴ porque, si se conocen suficientemente los elementos con los que se trata —es decir, la naturaleza humana y el funcionamiento de las relaciones interpersonales—, es posible elaborar leyes firmes que permitan explicar cómo se genera, funciona y se destruye una comunidad eclesiástica y civil²⁵.

²⁰ *De Cive*, XVI-XVIII; *OL*, II, pp. 351-432.

²¹ Cf. Bobbio, N., *Thomas Hobbes*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992; Goyard-Fabre, S., *Le Droit et la Loi dans la Philosophie de Thomas Hobbes*, Klincksieck, Paris, 1975; o Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l'oeuvre de la raison*, Vrin, Paris, 1984. El propio Hegel, en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, pone a Hobbes como uno de los iniciadores de la “ciencia política racional”. Cf. Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía (3 vols.)*, FCE, México, 1977, vol. 3, p. 330.

²² *De Corpore*, Epístola Dedicatoria. La idea está sugerida en la dedicatoria al Conde de Devonshire que acompaña al *De Corpore* de Hobbes. Allí el autor se sitúa junto a Copérnico, Galileo y Harvey, tres personajes que, a su entender, fueron los verdaderos iniciadores de la astronomía, de la física y de la ciencia del cuerpo humano respectivamente. Él, con su obra *De Cive* ha sido el iniciador de la Filosofía Civil.

²³ Cf. Brandt, F., *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, Levin & Munksgaard Copenague, 1928; Spragens, T.A., *The Politics of Motion. The World of Thomas Hobbes*, Univ. Kentucky Press, Kentucky, 1973.

²⁴ *De Corpore*, Epístola Dedicatoria; I, 9; *OL*, I, p. 10; VI, 7; *OL*, I, pp. 65-66.

²⁵ Esta idea de cómo se generan, funcionan y se destruyen las comunidades políticas está presente en todas las obras políticas de Hobbes. Basta con mirar los títulos de algunos de los capítulos de los *Elementos del Derecho Natural y Político*, *De Cive* o *Leviatán* para darse cuenta de ello. Así, por

La relación entre ciencia y política es múltiple y deben ser tenidos en cuenta todos los matices existentes. La idea principal es que la política puede ser tratada científicamente porque se integra dentro del programa filosófico-científico de Hobbes²⁶. Si se atiende al capítulo que Hobbes dedica al método de la filosofía en el capítulo sexto de la primera parte del *De Corpore*, se puede observar que la filosofía moral y política constituye el último paso de un amplio programa científico cuyos principios básicos son los cuerpos²⁷ y el movimiento²⁸; o lo que es lo mismo, la famosa mezcla de materialismo y mecanicismo que caracteriza a la filosofía hobbesiana²⁹.

Por lo tanto, a partir de la combinación de estos dos principios físicos el sistema hobbesiano se construirá de la siguiente manera³⁰: en primer lugar, el conocimiento de los universales —o de aquellos accidentes como la línea, el plano, o la igualdad que son comunes a toda la materia— y de sus respectivas definiciones, descripciones y generaciones. De esto se ocupa lo que Hobbes llama Filosofía Primera o estudio y observación del movimiento, sin más. Después viene la Geometría, que estudia las figuras y propiedades que surgen al sumar y restar estos movimientos simples; la Mecánica, que trata del movimiento que un cuerpo produce en otro; y la Física, que estudia el movimiento de las cosas físicas y, por extensión, también estudia la sensación humana. Todo lo que se ha explicado hasta aquí constituye la Filosofía Natural, la cual es tratada por Hobbes en el *De Corpore* y en parte del *De Homine* —estudio del movimiento de los cuerpos en general y del movimiento del cuerpo humano en general, respectivamente. El siguiente bloque es el de la Filosofía Civil que se compone de la Moral o Ética³¹ —que estudia el movimiento que las cosas causan en las mentes, es decir, los apetitos, las aversiones, el amor, el miedo, etc.— y de la Política o Filosofía Civil propiamente dicha —que trata de la creación, generación y disolución de los

ejemplo, se puede observar que el título del capítulo V del *De Cive* lleva por título “De las causas y generación del Estado” o que el capítulo XXIX del *Leviatán* sea “De esas cosas que debilitan o tienden a la disolución de un Estado”.

²⁶ *De Corpore*, VI, 7; *OL*, I, pp. 65-66.

²⁷ *De Corpore*, VIII, 1; *OL*, I, pp. 90-91.

²⁸ *De Corpore*, VI, 5; *OL*, I, p. 62.

²⁹ Forteza, B., *L'Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, Ed. U.B., Barcelona, 1999, p. 170.

³⁰ *De Corpore*, VI, 5-7; *OL*, I, pp. 62-67. En lo sucesivo se ciñe la explicación a la exposición que hace Hobbes de este asunto.

³¹ *De Corpore*, VI, 6-7; *OL*, I, pp. 64-67. Hobbes cree que la *Moral* o la *Ética* pueden ser tratadas tanto en el bloque de *Filosofía Natural* como en el de *Filosofía Civil* ya que, entre otras cosas, abarca elementos de ambos campos. Lo que si debe quedar claro es que, pese a su estrecha relación, la *Filosofía Moral* y la *Política* son dos cosas totalmente diferentes desde el momento en el que la primera trata de los movimientos que las cosas causan en la mente de los hombres y la segunda de los movimientos de los cuerpos políticos.

cuerpos políticos. Esto es tratado por Hobbes en la última parte del *De Homine* —donde habla de las pasiones de los hombres— y en el *De Cive* —donde se trata del cuerpo político y del hombre como ciudadano. De este modo se puede hablar de dos grandes campos de estudio para la ciencia —es decir, lo natural y lo político— y de tres partes de un sistema conformado por tres grandes obras: *De Corpore* o movimiento de los cuerpos en general, *De Homine* o movimiento del cuerpo humano y *De Cive* o movimiento del cuerpo político³².

Por lo tanto, la clausura del Agustínismo Político, la fundación de una ciencia de lo político sobre los cimientos de la Nueva Ciencia, y otros muchos elementos particulares del pensamiento político hobbesiano —como el uso especial del emergente iusnaturalismo del momento³³ o la suma importancia de la experiencia y la observación en la elaboración de las teorías³⁴— es lo que permite, como ya se ha dicho, hablar de Hobbes como padre de la filosofía política moderna.

Ahora bien, situándose en el punto de vista de la historia de la filosofía e interpretando objetiva y globalmente la producción de Hobbes surge rápidamente una pregunta: ¿dedicó realmente Hobbes todo su empeño a pasar a la historia como el Galileo de la filosofía política o ese era simplemente uno de sus muchos objetivos? Dicho de una manera más clara: ¿es Hobbes solamente un filósofo político o es algo más? Atendiendo a su vida se puede ver que sus primeros escritos versan sobre historia o sobre política³⁵. Poco después, entre 1630 y 1642, Hobbes trata ya cuestiones físicas³⁶,

³² Esto mismo muestra por qué, como se dijo antes y como se verá más adelante, la filosofía moral y política de Hobbes no puede ser entendida plenamente si no se analiza con anterioridad el resto de su filosofía. Haciendo esto se entiende tanto el método y los materiales que Hobbes utiliza en la elaboración de su política como la existencia de un sistema. El hecho de que el autor inglés coloque a la filosofía moral y política al final de un largo proceso cognoscitivo no es casual.

³³ Cf. Rodilla, M.A., “Hobbes: Soberanía y Bien del Pueblo”, *op. cit.*, pp. 71-76. Aquí se puede encontrar una excelente explicación del particular uso del iusnaturalismo que hace Hobbes para justificar el absolutismo político.

³⁴ Cf. Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, *op.cit.*, pp. 56-78. De todos modos, tal y como se verá más adelante, esta afirmación no debe interpretarse como si en Hobbes la experiencia y la observación fueran el principal constitutivo del conocimiento. Todo conocimiento debe estar anclado en última instancia en la experiencia, pero la particularidad del conocimiento predicativo, racional o científico es que, una vez definidos los conceptos, el papel de la experiencia y la observación se vuelven casi superfluos.

³⁵ Su primer escrito, exceptuando la traducción al latín de la *Medea* de Eurípides, es la *Introducción a La Guerra del Peloponeso de Tucídides* de 1629. Dicha introducción es fruto de su propia reflexión sobre la capacidad de la Historia para ofrecer enseñanzas a los hombres. Pero además de eso, en la obra aparece ya el germen de algunas de sus ideas políticas como la superioridad de la monarquía sobre la democracia o la consideración de que la elocuencia o el mal uso del lenguaje son los causantes de los conflictos civiles. Ahora bien, la principal diferencia entre esta obra y los posteriores escritos políticos de Hobbes reside en la diferencia de los métodos utilizados en su elaboración: mientras que aquí se puede ver a un Hobbes humanista que hace uso del método histórico para extraer sus conclusiones, en obras posteriores renegará del mismo y apostará por los beneficios del método resolutivo-compositivo de la Geometría.

epistemológicas³⁷, retóricas³⁸, antropológicas, políticas³⁹ y metafísicas⁴⁰; no siendo hasta 1642 —año en el que estalla la guerra civil que desde 1640 se iba gestando en su Inglaterra natal— cuando se ocupe plenamente en aquellas cuestiones políticas que acaparan el argumento de uno de sus más conocidos textos: el *De Cive*. Esta dedicación a la ciencia política que culmina en 1651 con la publicación del *Leviatán* no es, ni de lejos, exclusiva ya que entre 1642 y 1651 Hobbes escribe múltiples obras de carácter físico⁴¹ y metafísico-teológico⁴², a la par que se interesa por la anatomía⁴³. Después de su vuelta a Inglaterra en 1652, publicará el *De Corpore* en 1655 y el *De Homine* en 1658, dos obras que tratan sobre los cuerpos y sus movimientos y sobre el hombre como cuerpo físico y sus movimientos respectivamente. A partir de aquí, Hobbes entrará en una serie de polémicas teológicas⁴⁴ y científicas⁴⁵ que le mantendrán ocupado hasta el

³⁶ Entre los escritos sobre física de esta época se puede encontrar el *Excerpta de Tractatu Optico* o el *Short Tract on First Principles* de 1630-36.

³⁷ En el mismo *Short Tract on First Principles* se formulan ya algunos de los principios epistemológicos que años después aparecerán en el *De Corpore*. Además de esto, en los primeros capítulos de los *Elementos del Derecho Natural y Político* —que si se tiene en cuenta el estudio de Tönnies debieron ser escritos alrededor de 1630— se tratan muchas cuestiones de este tipo como lo que es el sentido, la imaginación, el conocimiento, etc. Por último, también puede encontrarse alguna idea sobre teoría del conocimiento en las *Objectiones ad Cartesii Meditationes de Prima Philosophia* de 1641.

³⁸ Hobbes publica en 1635 su *The Art of Rhetoric*, un resumen explicativo de la *Retórica* de Aristóteles.

³⁹ Tal y como hará después en el *Leviatán*, Hobbes lleva a cabo un exhaustivo estudio de cuestiones antropológicas antes de introducir su teoría política en los *Elementos del Derecho Natural y Político*.

⁴⁰ Las cuestiones metafísicas son discutidas con Descartes a lo largo de las trece objeciones que Hobbes le hace a las *Meditaciones Metafísicas de Descartes*. Éstas, como ya se ha dicho, se recogen bajo el título *Objectiones ad Cartesii Meditationes de Prima Philosophia*.

⁴¹ En 1643 publica *De Motu, Loco et Tempore*, y en 1644 el *Tractatus Opticus* y el *Prefacio in Mersenni Ballistica*.

⁴² Las discusiones metafísico-teológicas se sintetizan en su *Crítica al De Mundo de Thomas White*, una obra latina descubierta a mediados del siglo XX y que ha causado gran conmoción en el mundo de los estudios hobbesianos. Dicha obra parece ser publicada entorno a 1643.

⁴³ Cf. Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes*, Revista de Occidente, Madrid, 1932, pp. 52-53: “Recuérdese que lee la *Anatomía* de Vesalio, con William Pety, que llega en 1648 a París. Esta clase de estudios no concluyeron nunca; pero es muy posible que hayan retrasado la terminación del *De Corpore*”.

⁴⁴ Estas polémicas teológicas tienen su origen en 1646 en París. Los hermanos Cavendish, casa en la que Hobbes había servido en Inglaterra, organizan una discusión filosófica entre él y el obispo de Derry, John Bramhall, y se decide no hacer público el contenido de la conversación ni las notas de la misma. El problema está en que en 1654, John Davies, un admirador del pensamiento hobbesiano, decide publicar el escrito de Hobbes sin previa autorización bajo el título *On Liberty and Necessity*. Bramhall considera esto como una falta de respeto y en 1655 publica su refutación: *A Defense of the True Liberty of Human Actions*. Hobbes contraataca al año siguiente con su *Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance*. Bramhall todavía dará un último paso al publicar en 1658 *Castigations of Thomas Hobbes* o *The Catching of Leviathan or the Great Whale*, una obra que abriría la veda en Inglaterra para atacar a Hobbes como ateo, hereje o blasfemo. A parte de todo esto, sus disputas científicas con John Wallis o Robert Boyle desembocarán más de una vez en polémicas teológicas como bien demuestran sus escritos *Considerations upon the Reputation, Royalty, Manners and Religion* de 1662 o *An Historical Narration Concerning Heresy* escrita en 1666.

⁴⁵ Cf. Shapin, S., y Schaffer, S., *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, Princeton University Press, Princeton, 1989. Como ya se ha dicho, la mayoría de las discusiones científicas de este periodo fueron con John Wallis y Robert Boyle. La producción de escritos hobbesianos

final de sus días en 1679. Únicamente una obra de este periodo —aunque es suscitada precisamente por esas polémicas científico-teológicas— puede ser catalogada como política: el *Behemoth*⁴⁶, texto donde se narran los trágicos sucesos acontecidos en Inglaterra entre 1640 y 1660. Si a todo esto le sumamos que Hobbes realizó múltiples traducciones de clásicos griegos⁴⁷ y escribió alguna que otra poesía propia⁴⁸, resulta difícil creer que la voluntad del propio Hobbes fue solamente la de consagrar su producción a la ciencia política.

Si esto es así, surge nuevamente una pregunta que debe ser contestada: ¿de qué modo se relacionan los tratados hobbesianos sobre estos campos tan dispares? De lo que se trata es de ver si existe algo así como un sistema en la filosofía de Thomas Hobbes que permita situar y englobar toda su producción o si simplemente hay una amalgama de obras que tratan sobre historia, física, geometría, moral, política, teología, etc. y que no parecen seguir ningún orden ni concierto. Pues bien, este trabajo intenta buscar un fundamento fiable a la primera de estas respuestas: en Hobbes hay un sistema filosófico en el que la política es sólo una parte de un conjunto compuesto también por una epistemología, una metafísica, una antropología, una filosofía de la naturaleza, una lógica, una teología y, sobre todo, una teoría del lenguaje que articula y conecta los diferentes elementos de esta filosofía. La tesis del presente trabajo de investigación es que la filosofía de Hobbes se configura como un sistema cuyas partes están interconectadas por su teoría lingüística y por el tipo de ciencia que se deriva de ella. Si se acepta la clásica división de la obra de Hobbes en filosofía natural y política⁴⁹, puede decirse que el lenguaje, el método científico y la realidad mecanicista y materialista que

de este periodo que versan sobre ciencia son innumerables. Baste citar, por ejemplo, *Six Lessons to the Professors of Mathematics* contra Wallis o *Dialogus Physicus de Natura Aeris* contra Wallis y Boyle.

⁴⁶ El escrito está listo para ser publicado ya en 1668. Hobbes se lo presenta al rey Carlos II —antiguo alumno suyo durante el exilio de París— pero éste, en vista de que su contenido puede avivar viejos odios que se remontan a la Guerra Civil, decide que la obra no sea publicada. No será hasta 1680, tras la muerte de Hobbes, cuando el *Behemoth* vea la luz.

⁴⁷ En 1674 publica una traducción al inglés de la *Odisea* de Homero que aun hoy se tiene en cuenta en Inglaterra a la hora de acercarse a dicho texto clásico.

⁴⁸ Entre otras cosas escribe en 1672 su *Vitae Carmina Expresa*, una especie de autobiografía en verso latino.

⁴⁹ Cf. Oakeshott, M., *El Racionalismo en la Política y Otros Ensayos*, FCE, México, 2000, pp. 211-275. Como bien dice M. Oakeshott en su “Introducción al *Leviatán*”, la mayoría de los estudios que sobre Hobbes se realizan a partir de finales del siglo XIX —momento en el que Dilthey y Tönnies publican sus clásicos trabajos— aceptan esta división entre filosofía política y el resto de filosofía hobbesiana. De hecho el contenido de estas monografías suele tratar la posible relación entre ambas partes, negandola en algunos casos o aceptándola en otros. Como ejemplo de negación de la continuidad existente entre la filosofía de Hobbes y su teoría política tenemos la clásica obra Warrender, H., *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Clarendon Press, Oxford, 1957. Y entre los que defienden la continuidad entre los dos elementos —que son la mayoría— tenemos, por ejemplo, a Peter, R., *Hobbes*, Penguin, Harmondsworth, 1956.

estos descubren son lo que hace posible tanto el conocimiento de la realidad por parte de los hombres como la construcción y regulación de un orden político que medie entre ellos. Así pues, el lenguaje y el conocimiento predicativo son la piedra de toque que harán posible hablar de la filosofía de Hobbes como un sistema unitario destinado a la salvación del hombre mediante la transformación técnica de la realidad.

Tratar de ofrecer una visión semejante de esta filosofía no es una tarea sencilla y sin obstáculos. La tradición no siempre ha tenido en cuenta aquella parte de la producción filosófica del pensador inglés que no tenía que ver con la política; y cuando finalmente lo ha hecho —fundamentalmente a partir de 1896 con la aparición de la clásica obra de Tönnies—, o no se ha tratado su pensamiento como un sistema o se ha interpretado su filosofía como algo que se dirige y que se agota en su teoría política. La idea de la “prioridad del problema político en el pensamiento de Hobbes”,⁵⁰ viene a demostrar que su política es, para muchos estudiosos, una especie de núcleo que organiza, ordena y da sentido al resto de la obra del filósofo británico. Es verdad que la política es el remate o la culminación del sistema, pero su completa comprensión requiere del conocimiento y desarrollo previo del resto de parcelas del mismo. La política es el último nivel del sistema, el que emerge en último lugar comprendiendo al resto pero trascendiéndolos para dar lugar a algo totalmente nuevo.

Por lo tanto, si se quiere posicionar el estudio frente a este tipo de tesis, es necesario realizar un recorrido histórico para ver cómo se suceden las diversas interpretaciones del pensamiento de Hobbes y cuál es el enfoque que éstas ofrecen, teniendo en cuenta, sobre todo, si hacen hincapié o no en el asunto del sistema o en la importancia que el lenguaje tiene para nuestro autor. Lo que debe ser hecho a continuación es ver cuál es el estado de la cuestión y cuál la propuesta ofrecida en la tesis.

⁵⁰ Cf. Goyard-Fabre, S., *Le Droit et la Loi dans la Philosophie de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 16 y sigs. La tesis aparece como título de uno de los párrafos en los que Goyard-Fabre divide su obra. La misma tesis es recogida y aplaudida por Bernard Wilms. Cf. Wilms, B., “Tendencias of Recent Hobbes Research”, en van der Bent, G. (ed.), *Thomas Hobbes. His View of Man*, Rodopi, Ámsterdam, 1982, pp. 143-155. Sin embargo, el argumento que da Willms para justificar dicha prioridad acaba resultando bastante falaz. A su modo de ver, el hecho de que tras la publicación de la obra inédita de Hobbes *Crítica al De Mundo de Thomas White* no se produjese un interés inmediato por temas religiosos, metafísicos, lógicos, etc. era un buen indicio de que el problema de lo político en Hobbes seguía siendo el problema fundamental de los estudios hobbesianos. Ahora bien, el artículo de Willms aparece en 1982, sólo unos diez años después de la publicación del *Anti-White* por parte de Jacquot y Jones. A partir de esa fecha, y coincidiendo con el aniversario del nacimiento de Hobbes, van a aparecer una inmensa cantidad de artículos y monografías dedicadas o influidas por los temas no políticos de la filosofía hobbesiana. Buena prueba de ello es la bibliografía que se ha citado más adelante al hablar del enfoque cientificista o del ecléctico.

I

ESTADO DE LA CUESTIÓN

Este primer apartado del trabajo trata de mostrar cuáles han sido las lecturas de la filosofía de Hobbes más importantes e influyentes¹. Para hacerlo se centrará la atención, en primer lugar, en comentarios y opiniones que lanzaron después de su muerte filósofos como Locke, Hume, Rousseau, Kant o Marx entre otros muchos. En este recorrido inicial por la recepción de la obra de Hobbes se comprobará que los principales clichés sobre su pensamiento fueron gestados pocos años después de su muerte y han perdurado casi hasta la actualidad.

Por ello, en la segunda parte de este análisis veremos como, a partir sobre todo del trabajo de Tönnies, esas lecturas superfluas y tópicas van dejando paso a trabajos cada vez más elaborados sobre el pensamiento del autor. El objetivo es dividir el panorama actual —entendiendo la actualidad aquí como un extenso periodo que va desde finales del siglo XIX hasta el presente— en diversas corrientes interpretativas según el elemento de la filosofía hobbesiana privilegiado por cada una. De este modo se hablará del enfoque moralista de Warrender y Taylor; del lógico-psicológico de Peters, Watkins y Gauthier; de la lectura iusnaturalista-legalista de Bobbio y Goyard-Fabre; de la interpretación socio-económica de Macpherson; de la religiosa de Hood y Martinich; de la historicista de Skinner; del enfoque científicista de Brand y Spragens; y, en último lugar, de la interpretación ecléctica de lectores como Malherbe, Zarka y Forteza.

Para acabar, y después de mostrar los avances y las dificultades de cada una de estas escuelas, se ofrecerá un resumen del punto de vista propio, las partes en las que se

¹ Para esta tarea se hará uso de los estudios de algunos autores que ya han trabajado en este mismo sentido. Cf. Astorga, O., “Una Relectura de Hobbes a través de la idea de imaginación”, en *Hobbes Studies*, Vol. XIII-2000: 58-76; García, A., *Thomas Hobbes: Bibliographie Internationale de 1620 à 1986*, Centre de Philosophie Politique et Juridique, Caen, 1986; Tuck, R., *Hobbes. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 104-127; Wilms, B., “Tendencies of Recent Hobbes Research”, *op. cit.*, pp. 143-155. También ha sido de gran ayuda el *Bulletin Hobbes*, editado anualmente como apéndice de la revista *Archives de Philosophie* desde el número 51 de 1988.

divide el trabajo de investigación y de la conclusión a la que se pretende llegar para que el lector, desde el primer minuto, sepa cómo leer y cómo interpretar esta tesis.

De lo que se trata a continuación es de ver cómo va mutando la visión que el mundo de la filosofía tiene de Hobbes desde finales del siglo XVII hasta la actualidad.

1. La interpretación de la filosofía de Hobbes hasta finales del siglo XIX

Hobbes tuvo una fluida relación con todo el panorama intelectual europeo². Gracias a su buena relación con el padre Mersenne conoció a Gassendi, Huygens o a Descartes. Además, en uno de sus viajes a Italia se entrevistó personalmente con Galileo³ y también mantuvo correspondencia con el joven Leibniz. En su Inglaterra natal también se relacionó a través de polémicas con las grandes personalidades científicas del momento como John Wallis o Robert Boyle. Es sabido, por ejemplo, que con Descartes no se entendía demasiado⁴, que Leibniz le admiraba pese a no estar muy de acuerdo con su filosofía⁵ y que Wallis y Boyle le aborrecían y despreciaban⁶ —un sentimiento que, por otra parte, parece que era recíproco. Pero no es esto lo que se va a tratar aquí. El valor de las opiniones de sus contemporáneos puede ser interesante⁷, pero de lo que se trata en este apartado es de ver cómo asimilan el pensamiento de Hobbes en sus obras aquellos autores cuya producción es posterior a la muerte del filósofo de

² Cf. Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 27-100. La exhaustiva reconstrucción de la vida de Hobbes que lleva a cabo Tönnies es muy reveladora a la hora de tratar esta relación de Hobbes con el panorama intelectual europeo del momento.

³ *Ibid.*, p. 42.

⁴ Hobbes, *The Correspondence of Thomas Hobbes (2 vols.)*, Clarendon Press, Oxford, 1997, vol. 1, carta 33, p. 100. Es conocida la carta que Descartes dirige al Mersenne el 4 de marzo de 1641. En la misma, Descartes le dice a Mersenne que no va a contestar a más cartas del filósofo inglés debido a que está cansado de responder a sus objeciones. Tal y como Descartes dice, es mejor dejar la discusión en ese punto antes de acabar como enemigos acérrimos. Además, el autor de las *Meditaciones* tiene la sospecha de que Hobbes pretende hacerse un nombre entre los intelectuales del momento a su costa. Este último, por su parte, no parece perdonar al francés semejante gesto altivo y aprovecha la menor ocasión para recuperar gran parte del material que aparece en las *Objeciones* e incluirlo en sus obras. Sobre la relación existente entre Descartes y Hobbes cf. Weber, D. (ed.), *Hobbes, Descartes et la Métaphysique*, Vrin, Paris, 2005.

⁵ Cf. Zarka, Y.Ch., *Filosofía y Política en la Época Moderna*, Escolar y Mayo, Madrid, 2008, pp. 81-98 y 217-225. Algunas cartas conservadas entre ambos autores ponen también de relieve estas ideas. Hobbes, *The Correspondence of Thomas Hobbes (2 vols.)*, Clarendon Press, Oxford, 1997, vol. 2, cartas 189 y 195, pp. 713-716 y 731-735.

⁶ Cf. Notas 19 y 20

⁷ Puede llamar la atención que no se diga nada sobre la relación entre los pensamientos de Hobbes y Spinoza. El motivo de dicha omisión es que Hobbes y Spinoza no parecen haber mantenido una relación directa como la que si tuvieron Hobbes y las personalidades que hemos citado. Ahora bien, es evidente que se puede establecer una estrecha relación entre las obras de ambos autores: Spinoza parece tener delante de sí los escritos políticos de Hobbes al redactar su *Tratado Teológico-Político* y también parece que Hobbes habría leído alguno de los libros de Spinoza. Como prueba de la facilidad con la que se puede establecer una relación entre ambas filosofías se puede consultar, entre otras obras, la colección de artículos siguiente: Bostrenghi, D. (ed.), *Hobbes e Spinoza. Scienza e Politica*, Bibliopolis, Napoli, 1992.

Malmesbury⁸. Se verá que algunos son muy críticos con él, que otros lo consideran un autor menor y que los hay también que sienten profunda admiración por su filosofía. Sea como sea, interesa aquí la manera en que estos autores reciben e interpretan el pensamiento de Hobbes mientras van dialogando con él.

Así pues, el primer autor al que debemos hacer obligada referencia es John Locke (1632-1704). Locke no parece ser un opositor directo de Hobbes, sino más bien un autor que, estando del mismo lado, opta por un enfoque diferente⁹. ¿Cómo justificar esta idea? Pues basta con atender a los *Dos Ensayos sobre el Gobierno Civil*¹⁰ que son publicados por Locke en 1689. Muchos lectores de Locke tienden a dejar siempre de lado el primero de estos ensayos, por lo que no parecen comprender que ambos trabajos se redactaron conjuntamente para transmitir un mensaje único¹¹. Efectivamente, si sólo se atiende al segundo ensayo, Locke aparece como un opositor del absolutismo político que defiende la teoría política de Hobbes¹². Pero si se lee en primer lugar el primero de los ensayos, entonces uno se da cuenta de que Hobbes y Locke ofrecen dos soluciones

⁸ Por este mismo motivo tampoco se hará referencia a las interpretaciones que hacen Grocio y Samuel Pufendorf de la política hobbesiana. Simplemente mencionar que este último, en su obra de 1672 *La Ley de la Naturaleza y de las Naciones*, coloca al inglés como uno de los iniciadores de la modernidad política junto a Grocio o John Selden. Cf. Tuck, *Hobbes. A Very Short Introduction*, op. cit., pp. 104-106.

⁹ Hume, D., *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, en *The Philosophical Works of David Hume (4 vols.)*, Green and Grose, Londres, 1874-1875, reimp. Scientia Verlag, Aalen, 1964, vol. 4, p. 267. Hume, por ejemplo, pone a Hobbes y a Locke como los representantes modernos del egoísmo moral. Un ejemplo mucho más cercano se puede encontrar en *La Teoría Política del Individualismo Posesivo. De Hobbes a Locke*, obra que Macpherson publica en 1962. Aquí se interpretan las teorías de Hobbes y de Locke como una consecuencia lógica de la burguesía y el capitalismo que caracterizan, a ojos de Macpherson, a la Modernidad. Cf. Macpherson C.B., *La Teoría Política del Individualismo Posesivo. De Hobbes a Locke*, op. cit., pp 13-14. Un último ejemplo de esto, y con un posicionamiento mucho más cercano al que aquí se expone, se puede encontrar en la obra de Harrison sobre Hobbes y Locke. Cf. Harrison, R., *Hobbes, Locke, and Confusion's Masterpiece. An Examination of Seventeenth-Century Political Philosophy*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2003.

¹⁰ Locke, J., *Two Treatises of Government*, en *The Work of John Locke (10 vols.)*, Londres, 1823, reimp. Scientia Verlag, Aalen, 1963, vol. 5. En lo sucesivo, y para facilitar la localización de la cita, se citará esta obra de la siguiente manera: autor y obra, libro de la obra, sección de dicho libro y paginación de la obra completa. También se ha tenido en cuenta la edición y traducción al castellano de Joaquín Abellán: Locke, J., *Dos Ensayos sobre el Gobierno Civil*, Espasa-Calpe, Madrid, 1997, sobre todo la notación crítica y el estudio preliminar.

¹¹ Si se toma por caso la *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico* de Reale y Antiseri, puede verse que se habla poco y oscuramente del contenido del primer ensayo, mientras que lo que se expone del segundo se hace contraponiéndolo constantemente al pensamiento de Hobbes. Cf. Reale, G. y Antiseri, D., *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico (3 vols.)*, Herder, Barcelona, 2001, vol. 2, p. 444.

¹² Locke, J., *Dos Ensayos sobre el Gobierno Civil*, op. cit., p. 19 y nota 9 de la misma página. Si se atiende a la *Introducción* que Joaquín Abellán pone al comienzo de su edición de los *Dos Ensayos* sobre el Gobierno Civil, se ve que es cierto que Locke critica el absolutismo hobbesiano en algunos momentos de la obra. Pero el propio Abellán pone de relieve que no es Hobbes sino Filmer el centro de la polémica. Esto viene justificado, según Abellán por dos hechos importantes a tener en cuenta: en primer lugar, Hobbes era un autor muy rechazado en ese momento y su defensa del absolutismo estaba bastante devaluada; y en segundo lugar, Locke no parecía tener ninguna obra filosófica o política de Hobbes a excepción de una copia del *Leviatán* que tuvo prestada en el periodo de redacción de los dos ensayos, esto es, entre 1680 y 1682. Esto puede hacer pensar que, cuando Locke cita a Hobbes o hace referencia a su obra, lo está haciendo de memoria y sin la presencia del fragmento aludido.

distintas al mismo problema: el de la necesidad de acabar con el encantamiento del mundo de la política para instaurar en él una práctica totalmente racionalizada¹³.

La elección, por parte de Locke, de *El Patriarca*¹⁴ de Robert Filmer (1588-1653) —reconocido opositor de la política de Hobbes en vida de este último— no es nada casual. Filmer, autor perteneciente al bando monárquico durante la Guerra Civil Inglesa, defendía en su obra la idea de que Carlos I era descendiente directo de Adán. Filmer llevaba a cabo una laboriosa reconstrucción de la Historia Sagrada para ver qué había sido de la potestad que Dios había dado a Adán sobre toda la tierra. La conclusión de su trabajo era que los actuales monarcas europeos eran los legítimos herederos de ese poder paternal legado por Dios a los hombres, por lo que cualquier intento de disputar el poder a un monarca podía ser considerado como una herejía.

La refutación de Filmer que hace Locke es sumamente interesante y se puede resumir perfectamente en dos ideas¹⁵. El primer argumento de Locke va como sigue: si toda la fundamentación del absolutismo de Filmer se basa en el poder paternal que Dios cedió a Adán y que éste, a su vez, transmitió a su descendencia a través del primogénito, entonces debería existir un rey que fuese el que acaparase el control de todas las naciones europeas¹⁶. El segundo argumento se basa en que, teniendo en cuenta lo que cuenta el *Viejo Testamento*, resulta imposible reconstruir esa línea sucesoria basada en el poder paternal de la que habla Filmer¹⁷ ya que éste sólo está presente en una tercera parte de la historia del pueblo de Israel. Lo importante de estas objeciones es que Locke apela a la razón para neutralizar la obra de Filmer y con ello está ofreciendo ya toda una declaración de intenciones: sólo serán aceptados como argumentos válidos en la política

¹³ Cf. Strauss, L., *Natural Right and History*, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1953. En esta obra Strauss cambia por completo su interpretación de la filosofía de Hobbes para ver en él a un personaje clave del inicio de la modernidad, una modernidad que ahora es vista como nihilismo a consecuencia del desencantamiento del mundo que acarrea el triunfo de la Nueva Ciencia. Esta misma visión de Hobbes y Locke como autores del racionalismo político aparece también en la ya mencionada obra de Harrison. Cf. Harrison, R., *Hobbes, Locke, and Confusion's Masterpice. An Examination of Seventeenth-Century Political Philosophy*, op. cit.

¹⁴ Una traducción al castellano de esta obra se puede encontrar en el siguiente estudio: Gutiérrez de Gamba, C., *La Polémica Filmer-Locke*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966. La obra de Filmer se escribió sobre 1640, es decir, muy poco antes de dar comienzo la Guerra Civil que asoló la actual Gran Bretaña desde 1642 hasta 1651. La obra se escribe para ser difundida entre aquellas personas afines a la causa monárquica pero no se publica hasta 1680 en medio de una nueva polémica entre absolutistas monárquicos y “liberalistas políticos” con el objetivo de utilizarla como fundamentación ideológica para la defensa de Jacobo II.

¹⁵ Locke, J., *Two Treatises of Government*, op. cit., II, §1, pp. 338-339. Si se tiene en cuenta el capítulo primero del segundo ensayo, se puede ver que Locke se jacta de haber subrayado cuatro problemas fundamentales de la obra de Filmer. Sin embargo aquí se centra la atención únicamente en estos dos elementos por ser más adecuados a la argumentación que se viene ofreciendo.

¹⁶ *Ibid.*, I, §147, pp. 322-324.

¹⁷ *Ibid.*, I, §169, p. 337.

aquéllos que tengan una base racional¹⁸. Locke no entra en polémicas teológicas, metafísicas o políticas con Filmer porque las considera estériles desde el momento en el que sus argumentos son contradictorios o falsos¹⁹.

Locke podría haber elegido alguna de las obras políticas de Hobbes para dialogar con él desde el principio y así delimitar tanto sus intereses como el alcance de sus ideas. Y sin embargo deja tal confrontación para el segundo ensayo, cuando trata el asunto de la delimitación de los derechos y privilegios de quién maneja el poder²⁰ —o mejor dicho, en el caso de Locke, los poderes. Los estados de naturaleza de Hobbes y de Locke no tienen demasiadas diferencias entre sí. Pese a que Locke es un verdadero iusnaturalista que acepta la existencia innata de derechos concretos²¹ y, además, diferencia claramente el estado de naturaleza del estado de guerra²², si se deja esto de lado, queda bien claro que ambos diseños del estado de naturaleza son muy similares: ambos autores creen que la dureza de las condiciones del estadio precivil —igualdad natural²³ o estado de guerra incesante²⁴ entre otras cosas— es lo que empuja a los habitantes del estado de naturaleza a entrar en la sociedad civil²⁵, ambos defienden la necesidad de un juez común que imparta justicia equitativamente más allá del derecho natural para dar ese salto²⁶, ambos consideran que la importancia que tiene la propiedad privada para los individuos es el motivo que les lleva a suscribir el pacto²⁷, etc. La clave de estas coincidencias reside en que, para ambos autores, los individuos entran en las sociedades civiles por motivos racionales: el Estado les es útil porque cubre sus

¹⁸ *Ibid.*, II, §1-3, pp. 338-339. Este parece ser por lo menos el objetivo de todo el segundo ensayo, sobre todo se atiende al primero de sus capítulos.

¹⁹ *Ibid.*, II, §1, p. 339: “es preciso encontrar otra fuente distinta del gobierno, otro origen del poder político, así como un procedimiento diferente con el que se puedan designar y conocer las personas que lo tienen, que no sea el que sir Robert nos ha pretendido enseñar”. Esta cita vuelve a mostrar la relación que se puede establecer entre Hobbes y Locke como dos autores que ofrecen soluciones diferentes al problema de la racionalización del poder.

²⁰ Locke sólo menciona al “poderoso *Leviatán*” cuando trata el tema del derecho de la mayoría (*Ibid.*, II, §98, p. 396). Sin embargo, parece claro que Locke se refiere a Hobbes cuando habla de que algunos han confundido el estado de naturaleza con el de guerra (*Ibid.*, II, §19, pp. 348-349), o cuando sugiere que el absolutismo cambia un estado de guerra de todos contra todos por uno de guerra de uno contra todos (*Ibid.*, II, §20, pp. 349-350). Cf. Gutiérrez de Gamba, C., *La Polémica Filmer-Locke, op. cit.*, pp. IX-XI y XIX-XX.

²¹ Locke, J., *Two Treatises of Government, op. cit.*, II, §6-7, pp. 341-342.

²² *Ibid.*, II, §16-21, pp. 347-350.

²³ *Ibid.*, II, §4, pp. 339-340.

²⁴ *Ibid.*, II, §20, p. 349.

²⁵ *Ibid.*, II, §21, p. 350.

²⁶ *Ibid.*, II, §13, p. 345.

²⁷ *Ibid.*, II, §88, pp. 388-389.

preferencias y necesidades, además de ofrecerles un alto grado de seguridad²⁸. Todas estas cosas acercan, y mucho las posturas de Hobbes y Locke.

Sin embargo la diferencia fundamental reside en los límites que los moradores del estado de naturaleza pondrían a sus sociedades civiles, es decir, en los términos que contratarían entre sí para reglar la vida en común que van a emprender. Locke cree que lo que acuerdan los individuos hobbesianos es una imprudencia ya que están cambiando una guerra de todos contra todos por una guerra de uno contra todos en la que, para colmo, aquél que está sólo ostenta todos los privilegios y controla a la mayoría²⁹. A partir de aquí Locke demuestra que, para funcionar bien y no sufrir ningún episodio de revueltas o luchas internas, toda sociedad civil debe adoptar necesariamente la forma de una monarquía parlamentaria en la que se dé, además, una división de poderes³⁰.

Pese a todo, el debate que Locke establece con el absolutismo hobbesiano es puramente racional: el reproche que Locke hace a los individuos hobbesianos que diseñan la sociedad civil es que la decisión que ellos toman es la menos perfecta³¹. Para Locke, Hobbes peca de ingenuo al pensar que su monarca se comportará siempre de forma racional para conservar el reino del que es soberano. El problema es que, tal y como está planteada la sociedad civil hobbesiana, los súbditos no tienen instrumentos pacíficos ni racionales para corregir un posible mal comportamiento del monarca desde el momento en el que, al suscribir el pacto civil e instituir un poder supremo que administre justicia equitativamente, renuncian por completo a la soberanía.

Puede verse entonces que ya el primero de los autores que polemizan con la obra de Hobbes maneja muchos de los tópicos que van a aparecer a partir de ahora. Locke analiza la filosofía política de Hobbes a través de dos elementos muy concretos: la importancia del papel que juega el diseño del estado de naturaleza y todo lo que éste supone en su política —las duras condiciones que en él imperan y, sobre todo, la psicología de los individuos hobbesianos— y, en segundo lugar, la interpretación de Hobbes como un simple absolutista político³². Estas ideas sobre la teoría política de Hobbes serán repetidas por los autores que, en adelante, se acerquen al mismo tema.

El siguiente autor que aparece en este recorrido es David Hume (1711-1776). La particularidad de Hume reside en que no centra toda su atención en los elementos

²⁸ *Ibid.*, II, §88-94, pp. 388-394.

²⁹ *Ibid.*, II, §16-21, pp. 347-350.

³⁰ *Ibid.*, II, §134 y sigs., pp. 416 y sigs.

³¹ *Ibid.*, II, §17, pp. 347-348.

³² Cf. Tuck, *Hobbes. A Very Short Introduction*, *op. cit.*, pp. 106-107.

puramente políticos de la teoría política de Hobbes³³ sino que se preocupa casi exclusivamente de las condiciones psicológicas de los pobladores del estado de naturaleza hobbesiano y del egoísmo que parece conducir sus acciones. Es este interés el que le lleva a convertirse en un serio intérprete de la moral del filósofo de Malmesbury.

Hume elabora una teoría moral cuyos dos pilares principales son el sentimiento y la utilidad general³⁴. Según este autor, el mérito, en el terreno moral, es aquello que resulta útil para la sociedad con independencia de cualquier condicionamiento particular³⁵. Así, la generosidad comedida es una virtud en tanto que su ejercicio ayuda a aquéllos que son objeto de ella. Pero además es una virtud porque en aquel que la contempla se despierta un sentimiento interior de aprobación y aplauso. De la misma manera lo malo moral no es más que aquellas acciones que van en contra de la utilidad general y que despierta en el espectador un sentimiento de censura y desaprobación³⁶. Hume cree que estos juicios son generalizados ya que todo el mundo —o por lo menos todo aquel que es normal— aplaude una acción buena y censura la mala, por lo que es posible hablar de cierta universalidad del juicio moral³⁷. Lo importante de esta teoría, para la Historia de la Filosofía Moderna, es que la razón deja de ocupar un puesto privilegiado en el mundo moral para pasar a jugar un papel secundario: es la encargada de mostrar el grado de utilidad general de una acción pero, en último término, es el sentimiento el que mueve a ejecutar la acción y el que la juzga como buena o mala³⁸.

Es obvio que una teoría así, que habla de bienes generales y de juicios y valoraciones éticas objetivas, tenía que marcar su territorio frente a las teorías del egoísmo moral que venían teniendo una fuerte presencia en Inglaterra, precisamente, desde la publicación de las obras de Hobbes. Según Hume, los hobbesianos —junto a los lockeanos y los epicúreos— se equivocan al tomar el amor propio, el egoísmo o la

³³ Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, en *The Philosophical Works of David Hume (4 vols.)*, Green and Grose, Londres, 1874-1875, reimp. Scientia Verlag, Aalen, 1964, vol. 2, p. 305. Hume alude brevemente a la teoría del estado de naturaleza de Hobbes para objetar —equivocadamente, a mi modo de ver— que el hombre sí que es capaz de vivir en sociedad antes de estar gobernados por alguien.

³⁴ Aquí se centrará el análisis casi exclusivamente en la *Investigación sobre los Principios de la Moral* de 1751. La edición de dicha obra que se utilizará es la que ya se ha mencionado, pero también se tendrá en cuenta la edición y traducción de Carlos Mellizo en Alianza: Hume, D., *Investigación sobre los Principios de la Moral*, Alianza, Madrid, 2006.

³⁵ Hume, D., *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, *op. cit.*, pp. 203-205, pp. 245-251.

³⁶ Sobre la definición humeana de virtud —y por ende de su opuesto, el vicio— se puede ver: *Ibid.*, p. 239.

³⁷ *Ibid.*, pp. 204-205, 225.

³⁸ *Ibid.*, pp. 258-266.

propia satisfacción como centro de la moral³⁹. No se pone en duda el hecho de que este comportamiento juegue un papel importante en la ciencia especulativa de la naturaleza humana —núcleo del programa filosófico de Hume a lo largo de su producción—, pero desde luego no es un elemento moral decisivo. Hume es consciente de que Hobbes no niega la existencia de la benevolencia, la amistad, el vicio, etc., pero sí afirma que la forma en la que interpreta estas pasiones es totalmente errónea. Para Hobbes estas pasiones remiten en último término a un amor egoísta: son sentimientos que, por un giro especial de la imaginación, parecen tener a los demás como centro aunque en realidad son apreciadas o despreciadas según atraigan o repelan al observador. Así, por ejemplo, la lastima no sería más que un sentimiento de rechazo al observar un mal que podría ocurrirle a uno mismo. Pero la cosa no acaba aquí ya que, como cada individuo tiene unas preferencias y unos intereses que difícilmente coinciden en tiempo y grado con los del resto del género humano, resulta imposible hablar de benevolencia, bien objetivo o utilidad general. Del mismo modo no se puede realizar ningún juicio moral que pretenda tener pretensión alguna de universalidad desde el momento en el que el sentimiento de cada uno varía en virtud de sus intereses.

Y sin embargo, tal y como dice Hume, el sentido común, la observación y la naturaleza humana parecen demostrar todo lo contrario⁴⁰. De hecho, dice Hume, los hombres dan su asentimiento a muchas acciones que pueden ir en contra de sus intereses particulares o admiran gestas pasadas que poco o nada tienen que ver con su propio beneficio⁴¹. Por todos estos motivos, Hume rechaza el egoísmo que según Hobbes mueve las acciones y que, por otra parte, hace imposible hablar de justicia y moralidad hasta que no se haya instituido un poder coercitivo que distribuya equitativamente la justicia.

Esta atención de Hume hacia la moral egoísta hobbesiana, sumada al interés de Locke por el estado de naturaleza y el absolutismo político de su teoría política, completan el enfoque que dominará en las interpretaciones de la filosofía de Hobbes que se harán hasta finales del siglo XIX. Dicha limitación de la filosofía hobbesiana al campo ético-político será lo que le haga pasar a la historia de la filosofía como un pensador preminentemente político, dando lugar así a esa “prioridad del problema

³⁹ *Ibid.*, pp. 266-272. Si bien es verdad que Hume ataca constantemente las tesis egoístas, es sobre todo en estas páginas donde se concentra la crítica al egoísmo hobbesiano. La reconstrucción de los argumentos humeanos que viene a continuación se basa en este fragmento.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 204.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 204-205.

político en el pensamiento de Hobbes” que en este trabajo de investigación se quiere precisar y delimitar.

Los siguientes autores en aparecer en escena serán Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) e Immanuel Kant (1724-1804)⁴². Los puntos de oposición entre los pensamientos de Hobbes y Rousseau⁴³ son casi infinitos: frente al hombre lobo para el hombre del estado de naturaleza hobbesiano, Rousseau pone el buen salvaje o hombre bueno por naturaleza⁴⁴; si Hobbes cree que la sociedad civil es la forma de solucionar los males del género humano, Rousseau piensa que es ahí donde se originan todos sus problemas⁴⁵; en lugar del absolutismo político que defiende el inglés, Rousseau cree imprescindible la participación de los ciudadanos en las decisiones políticas⁴⁶; etc. Pero lo que resulta interesante para el tema de la tesis es que Rousseau no aporta ninguna novedad a las interpretaciones que Locke y Hume habían hecho del pensamiento hobbesiano ya que centra todas sus críticas en la descripción que Hobbes hace de los hombres antes de entrar en la sociedad civil, en su diseño de este estado de naturaleza y en la defensa del absolutismo que hace nuestro autor. Kant, por su parte, tampoco aporta nada nuevo al centrar su crítica en la falta de autonomía de los ciudadanos de Hobbes, o lo que es lo mismo, en la defensa del absolutismo por parte de nuestro autor⁴⁷. Con todo ello es fácil comprobar que Rousseau y Kant se mueven también dentro de una interpretación del pensamiento hobbesiano puramente ético-moral.

La irrupción de Kant como modelo a seguir para la filosofía del continente haría que Hobbes pasase a ser considerado como un autor menor para la historia de la

⁴² Ambos autores aceptan el contractualismo pero no el iusnaturalismo. Como en Hume, la moral surge ya en sociedad.

⁴³ La oposición de Rousseau a los planteamientos políticos de Hobbes los encontramos en *Del Contrato Social* y, sobre todo, en el *Discurso sobre el Origen y los Fundamentos de la Desigualdad entre los Hombres*, de 1762 y 1754 respectivamente: Rousseau, J.J., *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi des Hommes y Le Contract Social*, en *Rousseau. Oeuvres Complètes (3 vols.)*, Éd. Du Seuil, París, 1971, vol. 2. Se ha tenido en cuenta también la edición y traducción de Mauro Armijo en Alianza: Rousseau, J.J., *Del Contrato Social*, Alianza, Madrid, 1996. Sobre los dos modos distintos de entender la política por parte de Hobbes y Rousseau cf. Zarka, Y.Ch., *Filosofía y Política en la Época Moderna*, op. cit., pp. 197-213.

⁴⁴ Rousseau, J.J., *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi des Hommes*, op. cit., pp. 213, 223 y sigs.

⁴⁵ Esta es precisamente la tesis que defiende el *Discurso sobre el Origen y los Fundamentos de la Desigualdad entre los Hombres*.

⁴⁶ Rousseau, J.J., *Le Contract Social*, op. cit., pp. 519, 522-524, 525-529.

⁴⁷ Kant tiene un breve opúsculo titulado *En Torno al Tópico: "Tal Vez Eso Sea Correcto en Teoría pero no Sirve para la Práctica"* en el que su segunda parte se titula, precisamente, "De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (contra Hobbes)". Es en él donde se centra esta interpretación. El texto en cuestión se puede encontrar en: Kant, I., *Teoría y Práctica*, Tecnos, Madrid, 2000. Sobre la oposición de Kant a las teorías de Hobbes cf. Herbert, G.B., "Kant contra Hobbes", en *Hobbes Studies*, Vol. XVII-2005: 3-27.

filosofía que se hará en el siglo XIX⁴⁸. Un buen ejemplo de ello lo encontramos en las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* de G.W.F. Hegel (1770-1831), donde se considera a Hobbes como un pensador excelente y original, pero como un autor menor de una corriente, la empirista, cuyo principal representante es Locke⁴⁹. Pero en Gran Bretaña, donde la influencia del kantismo fue casi inexistente⁵⁰, iba a producirse un acontecimiento que abriría las puertas a un modo muy diferente de interpretar el pensamiento hobbesiano: es de la mano del Utilitarismo⁵¹ como aparecen las obras completas de Thomas Hobbes que aun hoy se utilizan como bibliografía principal en los estudios hobbesianos.

Ahora bien, ¿qué interés tenían los utilitaristas en la filosofía de Hobbes o qué elementos teóricos esperaban encontrar allí? El Utilitarismo considera que el Estado debe asegurar la felicidad de los ciudadanos a través de sus políticas. El problema de esta sencilla tesis reside en que un utilitarista cree que el placer o la utilidad de los individuos —que en resumidas cuentas es en lo que se resume la felicidad— pueden cuantificarse y que el gobierno, conociendo esos cálculos, debe garantizar el máximo de felicidad al mayor número de miembros de la sociedad. Aquella minoría que se sacrifica por el bienestar de la mayoría debe asumir estoicamente su rol en la sociedad, consolándose únicamente con el hecho de que su esfuerzo redundará en el beneficio global del conjunto. Ateniéndose a esta somera explicación de la teoría utilitarista resulta obvio que el pensamiento de Hobbes tiene que ver más bien poco o nada con todas estas ideas por lo que aún queda sin contestar la pregunta del principio: ¿qué interesaba a los utilitaristas de la filosofía hobbesiana? La respuesta puede encontrarse en el papel que juega el soberano como administrador equitativo y desinteresado de la justicia social. La aplicación del principio de utilidad requiere de un soberano imparcial y con el poder suficiente para mantener las voluntades de los ciudadanos unidas, incluso las de aquéllos que deben sacrificar su beneficio personal para lograr el beneficio

⁴⁸ Cf. Tuck, R., *Hobbes. A Very Short Introduction*, *op. cit.*, pp. 109-110. Tuck indica, además, que dicho olvido de la figura de Hobbes pudo verse alimentada también por la importancia que para los continuadores de Kant tenía la fe cristiana.

⁴⁹ Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre Historia de la Filosofía (3 vols.)*, *op. cit.*, vol. 3, pp. 331-336. Sobre la visión de Hegel sobre la filosofía hobbesiana cf. Browning, G.K., y Prokhovnik, R.: “Hobbes, Hegel, and Modernity”, en *Hobbes Studies*, Vol. VIII-1995: 88-104.

⁵⁰ Cf. Tuck, R., *Hobbes. A Very Short Introduction*, *op. cit.*, p. 110.

⁵¹ Cf. Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes*, *op. cit.*, pp. 304-305 y Tuck, R., *Hobbes. A Very Short Introduction*, *op. cit.*, pp. 110 y sigs. Jeremy Bentham (1748-1832), iniciador de esta escuela filosófica, apenas habla de Hobbes en sus escritos. Son los seguidores de John Stuart Mill (1806-1873) y George Grote (1794-1891) los que comienzan a interesarse por la figura de Hobbes. En lo sucesivo se seguirá a Tönnies y a Tuck a la hora de explicar la relación entre el Utilitarismo y la política de Hobbes.

común o el beneficio de la mayoría. Así pues, el Utilitarismo mantiene la idea hobbesiana de que el Estado debe tener el monopolio de la fuerza para imponer y conseguir una meta social, aunque dicha meta sea muy diferente a la del propio Hobbes.

De este modo, el Utilitarismo se mantiene en esa línea de interpretación que prioriza el pensamiento político de Hobbes frente a cualquier otro aspecto de su filosofía. Sin embargo, este interés iba a concretarse en la publicación de las obras completas de Hobbes en inglés y en latín que sir William Molesworth (1810-1845) llevó a cabo entre 1839 y 1845⁵² y en la elaborada bibliografía de Hobbes que George Croom Robertson (1842-1892) publicó en 1886⁵³. La compilación de todo este material y de toda esta información sobre el autor permitió que los investigadores posteriores pudiesen ampliar sus miras mucho más allá de la moral y la política hobbesianas. A partir de ahora, el camino de una visión unitaria y sistemática de la filosofía de Hobbes estaba abierto y no iba a tardar demasiado en dar sus primeros frutos con los estudios de Dilthey, Tönnies y del propio Robertson.

Es verdad que antes de la recuperación de muchos de los textos no políticos de Hobbes por parte de Molesworth y Tönnies hay una serie de autores que, a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII, toman en cuenta el materialismo hobbesiano como filosofía natural⁵⁴. Así tenemos los casos de La Mettrie (1709-1751) que en *El Hombre Máquina* de 1748 cita al autor inglés o Holbach (1723-1789) que traduce pasajes de Hobbes en su *Sistema de la Naturaleza* de 1780. Pero es Denis Diderot quien siente mayor admiración por Hobbes. Un ejemplo claro de esta admiración se refleja en el hecho de que el propio Diderot es el encargado de redactar el artículo *Hobbismo* de la *Enciclopedia* que él mismo dirige junto a D'Alambert. En este artículo el francés se declara admirador entusiasta de la filosofía de Hobbes, aunque es en *La Faculté des Arts* donde se encuentran las mejores alabanzas de la lógica y la teoría del conocimiento de Hobbes. Este fugaz interés por la filosofía de la naturaleza de Hobbes desapareció al final del siglo XVIII y sólo es recuperado de un modo parcial por Karl Marx, quien, al empaparse de toda esta tradición materialista durante su estancia en Francia, recibe indirectamente el influjo hobbesiano⁵⁵. Habrá que esperar un siglo, hasta finales del

⁵² Cf. nota 1 de este trabajo.

⁵³ Robertson, G.C., *Hobbes*, AMS Press, New York, 1971.

⁵⁴ Sobre esta desatendida recepción del materialismo hobbesiano en la segunda mitad del siglo XVIII cf. Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 308-309. En lo sucesivo se tiene en cuenta esta obra y sus citas en la exposición sobre el asunto.

⁵⁵ Marx, K. y Engels, F., *La Ideología Alemana*, Pueblos Unidos, Montevideo, 1972, pp. 491-493. Marx habla aquí directamente de Hobbes como representante del individualismo burgués. Sin embargo, se

siglo XIX o principios del XX —momento en el que Dilthey, Robertson y, sobre todo, Tönnies publican sus investigaciones—, para que esta línea de trabajo sobre el pensamiento de Hobbes sea tenida en consideración.

El balance general de estos dos primeros siglos de interpretación de la filosofía de Hobbes es que no parece haber estudio sistemático de la misma. Todos los autores que se acercan al pensamiento del autor cargan las tintas en la moral y en la política, dejando de lado asuntos como la lógica, la epistemología, la metafísica, etc. Además, esta aproximación es muy sesgada, poco profunda y sólo atiende al carácter de los individuos hobbesianos, al diseño del estado de naturaleza y a la justificación del absolutismo. Sin embargo de uno de estos intereses partidistas surge la publicación de la obra completa de Hobbes, algo que ayudará y mucho a la aparición de investigaciones mucho más serias y completas sobre la producción de nuestro autor.

2. La investigación de Ferdinand Tönnies y su importancia para los estudios hobbesianos

Como se acaba de decir más arriba, el materialismo hobbesiano llegó de algún modo, a través de su recepción y transformación en el materialismo de la Ilustración Francesa, hasta el marxismo. Sin embargo, iba a ser de la mano del socialismo como los estudios hobbesianos pasarían a un primer plano entre finales del siglo XIX y principios del XX. ¿De qué manera una doctrina tachada a lo largo de dos siglos de absolutista política y egoísta moral podía apoyar las ideas de una teoría que propugna la comunidad de bienes y el gobierno popular? La respuesta a esta pregunta la iba a ofrecer Ferdinand Tönnies (1855-1936).

Alemania concluye su unificación de la mano de Bismarck con la Guerra Franco-Prusiana de 1870-1871. Pero dicha unificación no sólo había servido para juntar una serie de territorios que compartían una cultura y una lengua común, sino que también había acabado de paso con el antiguo régimen y había impuesto los ideales burgueses⁵⁶. La burguesía, de esta manera, había utilizado el poder del Estado para afianzar y asegurar sus propios intereses. Atendiendo a estos sucesos históricos y

puede reconstruir fácilmente un flujo constante del pensamiento materialista que va desde Hobbes a Marx si tomamos como punto intermedio a los mencionados personajes de la Ilustración francesa. Ellos leen y reinterpretan a Hobbes para que luego, durante su estancia en Francia, Marx asimile parte de esta corriente para elaborar su particular visión del materialismo. De hecho es el mismo Marx el que, cuando habla de Hobbes lo hace a raíz del análisis del pensamiento de Helvetius y Holbach como continuadores de la filosofía empirista y burguesa de Hobbes, Locke y Hume. Cf. Valverde, C., *El Materialismo Dialéctico. El Pensamiento de Marx y Engels*, Espasa-Calpe, Madrid, 1979, pp. 130-131.

⁵⁶ Cf. Tuck, R., *Hobbes. A Very Short Introduction*, op. cit., pp. 111-112.

políticos, los socialistas alemanes llagaron a la idea de que el poder político y la fuerza coercitiva del Estado podían utilizarse para imponer los objetivos revolucionarios⁵⁷. Así pues, es el interés por la teoría y el papel del Estado lo que lleva también a estos socialistas —de la misma manera que antes había llevado a los utilitaristas— a buscar en la filosofía política hobbesiana el apoyo teórico necesario para fundamentar sus ideas.

Pero también en este caso —al igual que había sucedido ya con Molesworth—, a través de un interés meramente político, iba a acontecer un gran avance para el futuro desarrollo de los estudios hobbesianos de la mano de Ferdinand Tönnies. Desde 1877 Tönnies se dedica a investigar profundamente la filosofía de Thomas Hobbes, un trabajo que da frutos muy variados y muy importantes. En primer lugar sus estudios suponen el descubrimiento de numerosa correspondencia personal que Hobbes mantenía con otros personajes relevantes de la época⁵⁸. En segundo lugar, hace una serie de correcciones importantes a la edición Molesworth al descubrir que el *Human Nature* y el *De Corpore Politico* de Hobbes conforman realmente una sola y única obra que hoy se conoce como los *Elements of Law* o los *Elementos del Derecho Natural y Político*⁵⁹. Tönnies, además, hace un profundo estudio sobre dicho escrito, ayudando a datar su elaboración en torno a 1630 y apuntando que ya en 1640 comienza a ser difundida como manuscrito en Inglaterra —la obra no aparece impresa hasta 1650, año en el que se solía datar hasta la aparición del estudio de Tönnies. El tercer fruto del trabajo del alemán es el descubrimiento de un nuevo manuscrito del *Behemoth* mucho más elaborado y concreto que el que utilizó Molesworth en su edición de las obras inglesas⁶⁰. En cuarto lugar, Tönnies descubre una obra inédita de la primera época productiva de Hobbes: el *A Short Tract on First Principles* y el *Excerpta de Tractatu Optico*⁶¹. Como quinto

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Cf. Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes, op. cit.*, p. 51, p. 314 nota 10. Es el mismo Tönnies el que se jacta de sus descubrimientos y el que utiliza dicho material para fundamentar sus tesis sobre la filosofía de Hobbes. Al hablar, por ejemplo, de una carta que el propio Hobbes dirige a su amigo francés Sorbriere acerca de la edición del *De Cive* Tönnies añade la siguiente nota: “(10) P. 22. París, mayo, 16, 1646. Número I de las cartas citadas por mí. *Archiv. für Gesch. der Ph.*, Bandt III, Heft I”.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 47. Tönnies, cuando cita dicha obra en su estudio sobre la filosofía de Hobbes deja siempre bien claro que sigue su propia edición de los *Elementos del Derecho Natural y Político*. Según parece, los manuscritos que circulaban entorno a 1640 estaban sesgados y manipulados para que el lector los pudiese identificar con la causa monárquica, por lo que Tönnies dedicó mucho trabajo a corregir la obra en base a un supuesto manuscrito del propio Hobbes y a señalar las diferencias de su edición con las aparecidas con anterioridad.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 322 nota 62. En dicha nota Tönnies dice lo siguiente: “La primera edición, única completa y correcta de la obra, ha sido publicada por mí”.

⁶¹ *Ibid.*, p. 323-324 nota 86. En esta anotación Tönnies afirma haber encontrado un pequeño borrador de Hobbes que expresa su pensamiento sobre el asunto de las imágenes inmatriciales o *species* sensibles

logro se encuentran traducciones al alemán de muchas de las obras importantes de Hobbes como el *De Cive*, los *Elementos del Derecho Natural y Político* o el *Behemoth*. En sexto lugar los innumerables estudios que Tönnies hace para clarificar el pensamiento de Hobbes y sus relaciones con sus contemporáneos, algo que se podría incluir como séptimo y último de los logros de Tönnies: la publicación de la magnífica obra *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes* de 1896; obra a la que se le va a prestar una atención especial.

Lo primero que hay que decir es que, después de un siglo desde su elaboración —periodo en el que además se ha producido un enorme florecimiento y desarrollo de los estudios hobbesianos—, esta obra sigue siendo una parada obligada para todo aquel que se quiere adentrar en la figura y en el pensamiento de Thomas Hobbes ya que de ella parten y en ella tiene su origen, como iremos viendo, las diversas aproximaciones y enfoques que han sido publicadas posteriormente. Para entender cómo llega Tönnies a hacer tales progresos sobre la interpretación de la filosofía hobbesiana es interesante ver la relación que se establece entre la génesis, el objetivo y el resultado de su gran obra. Como ya se ha dicho, Tönnies se interesa por la filosofía hobbesiana a raíz de un objetivo político: buscar una base teórica que fundamente y dirija el uso del Estado para imponer las ideas socialistas en Alemania. Sin embargo, Tönnies no se queda sólo en lo político —tal y como se había hecho hasta finales del siglo XIX— sino que lleva a cabo una exhaustiva reconstrucción de la vida y la obra de Hobbes que le permite perfilar la relación que tenía Hobbes con sus contemporáneos, con la ciencia de su momento y con la tradición en la que había sido educado. Lo importante entonces del trabajo de Tönnies es que por primera vez no se hace un estudio parcial e interesado del pensamiento político de Hobbes, sino que se va mucho más allá del *Leviatán* y del *De Cive* para presentar dicha filosofía como un sistema único en el que, ahora sí, su educación, sus intereses, sus amistades y enemistades, su lógica, su teoría del conocimiento, su filosofía de la naturaleza y su antropología, juegan un papel fundamental. Se puede decir pues que la obra de Tönnies marca el inicio de los estudios objetivos y profundos sobre el pensamiento y la persona de Thomas Hobbes.

El título de la obra adelanta ya la estructura de la misma. En una primera parte Tönnies se ocupa de la vida de Hobbes dividiéndola en tres periodos: una primera etapa de formación que iría desde 1588 hasta 1628, una segunda etapa de madurez y apogeo

entorno a 1630. La obra fue publicada por primera vez por Tönnies en 1889 como apéndice de su edición de los *Elementos del Derecho Natural y Político*.

productivo de 1628 a 1660, y la etapa de vejez que es de 1660 hasta su muerte en 1679. El primer periodo de tiempo es el de juventud y maduración de su pensamiento⁶². Hobbes se educa en la escolástica de Oxford y pasa a servir en la casa del duque de Devonshire, circunstancia esta última que le permite viajar por el continente y tener acceso a libros y a personajes conocidos. Mantiene relación asidua con Francis Bacon, quién parece animar su ya determinada intención de sustituir a la vieja educación de las escuelas por un nuevo sistema de conocimiento⁶³. Al final de este primer periodo es cuando Hobbes presenta su traducción de *La Guerra del Peloponeso* de Tucídides, una obra importante porque en su prólogo ya se apunta la intención de Hobbes de dedicarse a los problemas del Derecho y de la Justicia⁶⁴.

El segundo periodo se divide en tres momentos diferentes según Tönnies. El primero, va desde 1628 hasta el exilio en París de 1640⁶⁵. Aquí se producen varios sucesos decisivos para el moldeado del pensamiento hobbesiano. En esta primera etapa también entra en contacto con los *Elementos* de Euclides cosa que le hará centrar su atención en el método geométrico como método aplicable a la filosofía. Esto le lleva ya a perfilar un programa filosófico que dividirá en tres obras: *De Corpore* o ciencia de los cuerpos naturales en movimiento, *De Homine* o ciencia del cuerpo humano y sus movimientos, y *De Cive* o ciencia del cuerpo político y sus movimientos. En su segundo viaje a Europa conoce en Francia a Marsenne y a Gassendi, quien parece influir en su futuro materialismo filosófico, y en Italia se entrevista con Galileo, a quién le comunica su intención de llevar a cabo una reforma en la filosofía política similar a la que él había realizado en el mundo de la física⁶⁶. Otro hecho importante de este periodo es que en él

⁶² *Ibid.*, pp. 27-36. Todos los datos que se ofrezcan en adelante y que se encuadren dentro de esta periodificación propuesta por Tönnies se localizarán entre las páginas citadas.

⁶³ Tönnies está muy interesado en analizar la relación que existió entre el Lord Canciller y Hobbes. Por ejemplo, la mayor parte del prólogo a la tercera edición de 1925 se dedica a dilucidar, mediante un debate con las obras que aparecen a principios del siglo XX, el grado de influencia que Bacon pudo tener en la gestación y desarrollo del sistema filosófico de Hobbes. La conclusión de Tönnies, en sintonía con la de su admirado F. Brandt, es que, atendiendo a los textos, esa pretendida relación entre los trabajos de Bacon y las obras de Hobbes es totalmente inexistente. Cf. Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes*, *op. cit.*, pp. 13-26.

⁶⁴ Son muchos los que han visto en el prólogo de esta obra el primer escrito político de Hobbes. Tal vez el caso más notorio sea el de Leo Strauss, quien en su obra *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis* de 1936 considera que las tesis principales de la filosofía política se hayan ya formulados en este escrito. Esto es lo que le hace suponer erróneamente que las tesis fundamentales de la filosofía de Hobbes nada tienen que ver con su contacto con el materialismo y el mecanicismo de la nueva ciencia. Cf. *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, *op. cit.*, pp. 44-58.

⁶⁵ Cf. Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes*, *op. cit.*, pp. 37-49.

⁶⁶ Según Tönnies, existen varias versiones sobre estos encuentros. Por una parte están los que defienden la idea de que fue el propio Galileo el que le sugirió a Hobbes que aplicase el método geométrico al campo de la filosofía política para lograr unos conocimientos universales y verdaderos similares a los que maneja esta ciencia matemática. Sin embargo, el propio Tönnies cree que esta hipótesis es muy poco

aparecen su *The Art of Rhetoric*, resumen de la *Retórica* de Aristóteles, el *Short Tract on First Principles* y *The Elements of Law*, lo cual demuestra que en Hobbes hay un interés científico previo a sus grandes obras políticas.

La segunda etapa condensa todo su exilio en París desde 1640 hasta 1651⁶⁷. De esta etapa surgen las *Objeciones a las Meditaciones Metafísicas de Descartes*, el *De Cive* la *Crítica al De Mundo de Thomas White* o el *Leviatán*. Aquí hay dos sucesos importantes que son apuntados por Tönnies. En primer lugar que, durante el momento de redacción de sus más famosas obras políticas, Hobbes no se dedica única y exclusivamente a asuntos políticos sino que se ocupa también en temas metafísicos, teológicos, físicos, epistemológicos, etc. Y en segundo lugar, rompiendo con la interpretación tradicional, Tönnies ve una evolución del pensamiento político desde los *Elements of Law* hasta el *Leviatán*⁶⁸. Según el estudio de Tönnies, Hobbes abandona la causa monárquica con el exilio de París. Después de eso pasa a defender simplemente la creación de un Estado racional del que es necesario desterrar todo elemento supersticioso o religioso y que debe, eso si, tener como condición imprescindible la concentración única e indivisible del poder. Por paradójico que parezca, es la República de Holanda, la Holanda burguesa y “demócrata” de Spinoza, el referente de Hobbes a la hora de diseñar el modelo de Estado del *De Cive* y, sobre todo, del *Leviatán*.

La tercera etapa que va desde 1652 hasta 1660⁶⁹ se solapa casi con la última de su vida, la que va desde 1660 hasta su muerte en 1679⁷⁰. Estos años se ven marcados por la publicación al principio del *De Corpore* y el *De Homine*, pero sobre todo se caracterizan por las constantes polémicas en las que se ve envuelto nuestro autor. La primera es de corte metafísico-teológico y tiene su origen en la publicación no autorizada de unos escritos sobre la libertad y la necesidad que se remontaban a un debate que Hobbes había mantenido con el obispo John Bramhall durante el exilio de París⁷¹. La segunda polémica, que se multiplicara en diversas discusiones con varios de sus opositores, es la que trata de temas geométricos y matemáticos pero que acaba

probable. La suposición más plausible es que Hobbes le hubiese expuesto sus intenciones y que Galileo le hubiese animado a ello. Cf. Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes*, op. cit., p. 42.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 49-74.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 62-64.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 74-82.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 83-91.

⁷¹ Cf. Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 181-201. La ya famosa polémica con el obispo Bramhall en torno a los conceptos de libertad y necesidad es largamente tratada por Tönnies en el capítulo sexto de su obra. Cf. Chappell, V., *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*; Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2003; Mintz, S., *The Haunting of Leviathan. Seventeenth Century Reaction to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Thoemmes, Bristol, 1996, pp. 110-133.

extendiéndose al asunto de la reforma de las universidades⁷². Los protagonistas de estas disputas son, por un lado, el propio Hobbes y, como sus opositores, John Wallis, Seth Ward y Robert Boyle.

Lo importante de toda esta reconstrucción que lleva a cabo Tönnies es que, atendiendo a la producción y a la biografía de Hobbes, el filósofo inglés dedica mucho más tiempo a asuntos científicos, metodológicos, epistemológicos, metafísicos o teológicos que a los problemas propiamente morales o políticos⁷³, los cuales parecen más determinados por acontecimientos puntuales que por un desarrollo objetivo del programa de los *Elementos de Filosofía*⁷⁴. Este será el principio rector del estudio de Tönnies en la segunda parte de su obra.

Basta con atender a los títulos de los capítulos en los que Tönnies divide la segunda parte de su trabajo y la extensión de las mismas para ver que no es la moral o la política de Hobbes lo que más interesa al alemán. Tönnies comienza con una larguísima introducción en la que se dedica a exponer los avances de la Nueva Ciencia frente al Aristotelismo y la Escolástica que dominaban las universidades⁷⁵. Estos avances influyen muy directamente sobre el desarrollo del pensamiento de Hobbes, sobre todo a través de su discusión con Descartes acerca de la óptica. Según Tönnies, es la óptica lo que lleva a Hobbes a definir tanto su filosofía natural como muchos de sus conceptos metafísicos⁷⁶, cosa que, por extensión, afecta profundamente a su pensamiento moral y político.

Pero después de esto, el alemán dedica dos terceras partes de su análisis del pensamiento hobbesiano a los siguientes asuntos: *La lógica, Conceptos fundamentales, Los principios de la mecánica, La física y La antropología*. Tönnies presta atención a los temas morales y políticos sólo en las dos últimos apartados de la obra: *La moral y el derecho natural y La política*, aunque dejando claro en todo momento que las ideas de

⁷² Cf. Shapin, S., y Schaffer, S., *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, op. cit. Vale la pena señalar este excelente trabajo de Shapin y Schaffer que ya hemos citado más arriba. En él se presenta la pugna entre Boyle y Hobbes como una lucha entre dos modelos educativos y científicos muy diferentes que tienen por objeto servir de referencia a las políticas de la Restauración.

⁷³ De hecho la única obra de Hobbes puramente ético-política es el *De Cive*, ya que tanto en los Elementos del Derecho Natural y Político como el Leviatán la teoría política se ve precedida por un largo tratado sobre el conocimiento humano y la ciencia.

⁷⁴ Cf. Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 61-62. Es verdad que Tönnies deja claro desde el principio que el interés de Hobbes por los temas políticos es anterior a todos los sucesos acontecidos en Inglaterra, pero también afirma que el desarrollo de los hechos lleva a Hobbes a moldear sus teorías.

⁷⁵ Cf. Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 105-139.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 131-139. La prueba más fehaciente de que las ideas de Hobbes sobre la óptica tienen que ver con lo metafísico lo tenemos en el hecho de que gran parte de las ideas de los dos *Tractatus Opticus* son replanteadas en las *Objeciones a las Meditaciones Metafísicas Descartes*.

Hobbes en estos campos se ven condicionadas por el resto del sistema⁷⁷. Y es que Tönnies, siguiendo la voluntad de Hobbes en los *Elementos de la Filosofía*, va fundamentando cada una de las partes en el conocimiento de sus componentes más simples. Así la moral estaría condicionada por la antropología, la cual se puede reducir a un lenguaje físico puramente materialista y mecanicista, y así hasta llegar a la lógica geométrica y nominalista, origen de todo conocimiento verdadero⁷⁸. Además, otro mérito de esta reconstrucción es que a lo largo de su desarrollo va aclarando y explicando por primera vez en la historiografía sobre nuestro autor algunas de las polémicas que Hobbes tuvo en su momento, como por ejemplo la de libertad y necesidad con John Bramhall.

Así pues, la obra de Tönnies es importante para los estudios hobbesianos por varios motivos. En primer lugar Tönnies abre el campo de los estudios serios, profundos y documentados sobre el pensamiento de Hobbes. Es verdad que por ese tiempo G.C. Robertson y W. Dilthey⁷⁹, a quienes Tönnies cita y otorga ciertos méritos, ya habían realizado algunos trabajos en este sentido, pero los avances de Tönnies son inmensamente superiores en alcance e importancia. Este autor descubre obras y cartas, organiza una extensa y amplia biografía en la que Hobbes es relacionado con su contexto histórico y científico y, por si fuera poco, organiza su producción y su filosofía presentándosela al lector como un todo unitario, es decir, como un sistema.

De hecho, este es el segundo de los méritos del estudio de Tönnies: él es el primero en demostrar de un modo convincente y con múltiples pruebas incuestionables que en Hobbes la moral y la política son sólo dos piezas del sistema filosófico; las más trascendentes desde el punto de vista de su recepción histórica, pero meras piezas a fin de cuentas que están al mismo nivel que el resto. Y no sólo eso, sino que con su reconstrucción queda patente que la filosofía moral y política de Hobbes sólo puede ser completa y correctamente comprendida si se la pone en relación con el resto del sistema. De hecho, tal y como se deduce del tratado de Tönnies, sólo se comprende la política hobbesiana si se desciende hasta lo más elemental: las cuestiones metodológicas y epistemológicas derivadas de los avances de la Nueva Ciencia.

⁷⁷ Cf. Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes*, op. cit., p. 227.

⁷⁸ *De Corpore*, VI, 5-6; OL, I, pp. 62-67. Esta idea está presente en la reconstrucción que Tönnies hace de la filosofía Hobbesiana. En realidad, Tönnies se está limitando a reconstruir el método de la filosofía que Hobbes sugiere en el capítulo sexto del *De Corpore* y que consiste en proceder desde la definición de los conceptos fundamentales que lleva a cabo la *Filosofía Primera* hasta la explicación de *Filosofía Civil*. Este proceso de elaboración de la ciencia es guiado en todo momento por las ideas físicas de cuerpo y movimiento.

⁷⁹ Cf. Dilthey, W., *Hombre y Mundo en los siglos XVI y XVII*, FCE, México, 1978.

Por último, el tercer avance del estudio de Tönnies está en que, al situar a la lógica geométrica y nominalista en la base de su reconstrucción de la filosofía hobbesiana⁸⁰, puede ser considerado como el primer interprete sistemático que reconoce, en cierto modo y aunque sea muy diluidamente, la importancia que el lenguaje tiene para el sistema filosófico de Hobbes. Es verdad que Tönnies atenderá más a aspectos científicos y metodológicos que al propio asunto del lenguaje, pero eso no le resta ningún mérito a su intuición.

3. Las diversas tendencias en la interpretación de la filosofía hobbesiana desde finales del siglo XIX hasta nuestros días

Como ya se ha dicho, Tönnies es el autor que abre la aproximación seria y profunda a la filosofía de Thomas Hobbes, siendo a partir de su obra de 1896 cuando se puede comenzar a hablar del inicio de los estudios hobbesianos. Ahora bien, después de su trabajo las interpretaciones que se han ofrecido han oscilado mucho y se han situado en puntos de vista muy diferentes, aunque todas ellas parecen tirar de alguno de los hilos de la gran madeja tejida por el propio Tönnies. Dicho sin metáforas, los diferentes enfoques que se han dado desde finales del siglo XIX hasta la actualidad parten de alguna de las ideas o intuiciones, desarrolladas o no, que aparecen en la obra de Tönnies.

De lo que se trata en este apartado es de reconstruir esquemáticamente estas interpretaciones, analizar brevemente alguna obra ejemplificadora, citar otras obras importantes dentro de la misma tendencia y, por último, ver hasta qué punto se han acercado o han tratado el tema del lenguaje. Quede claro antes de comenzar que ninguno de estos apartados son compartimentos estancos sino que sus límites se difuminan hasta el punto de que cualquiera de los autores que se citan en ellos podría aparecer sin problemas en algún otro lugar. La intención aquí es simplemente la de organizar de algún modo los múltiples y diferentes enfoques que se han elaborado desde la aparición del estudio de Tönnies y ayudar a que éstos puedan ser interpretados por los lectores mediante un principio rector. Se comenzará pues con el enfoque moralista de Taylor y Warrender.

⁸⁰ Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 139-144.

3.1. Enfoque moralista

“Se trata de una de tantas expresiones de esa “regla de oro” (...), y en la que, según Hobbes, se contiene todo el derecho natural: “Lo que no quieras que te ocurra a ti”, etc. Pero la misma formulación se encuentra en Kant y sus continuadores”⁸¹. Esta afirmación de Tönnies sobre la moral hobbesiana puede ser tomada como una buena introducción para aquellos que interpretan a Hobbes como moralista. Tal y como se vio más arriba, este dar importancia a la filosofía moral hobbesiana no tiene nada de novedoso, sino que más bien es una línea que se ha mantenido a lo largo de la historia y que ahora, después de la obra de Tönnies y el inicio de los estudios hobbesianos, se verá reforzada con la aparición de nuevos materiales⁸².

El núcleo duro de este paradigma se encuentra en sus fundadores, A.E. Taylor y H. Warrender, por lo que se hablará en adelante de la “tesis Taylor-Warrender”⁸³. Las ideas que definen a esta corriente de interpretación son varias. En primer lugar, hay una aceptación de todos los descubrimientos y avances realizados en el campo de los estudios hobbesianos⁸⁴. Ahora bien, estos no son vistos como algo que cuestione la

⁸¹ *Ibid.*, pp. 234-235.

⁸² Cf. Brown, J.M., “A Note on profesor Oakeshott’s Introduction to Leviathan”, en *Political Studies*, I (1953), pp. 53-64; Ewin, R.E., *Virtues and Rights. The Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Westview Press, Boulder, 1991; Krook, D., “Mr. Browns Note Annotated”, en *Political Studies*, I (1953), pp. 216-227; Lamprecht, S.P., “Hobbes and Hobbism”, en *American Political Science Review*, vol. 34, 1940, pp. 31-53; Moore, S., “Hobbes on Obligation, Moral and Political. Part One: Moral Obligation”, en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 9, 1971, pp. 43-62; Oakeshott, M., *El Racionalismo en la Política y Otros Ensayos*, FCE, México, 2000; Raphael, D.D., “Obligations and Rights in Hobbes”, en *Philosophy*, vol. XXXVII, no. 142, Octubre, 1962, pp. 345-352; Schedler, G., “Hobbes on the Basis of Political Obligation”, en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 15, 1977, pp. 165-170; Taylor, A.E., *Thomas Hobbes*, Archibal-Constable, London, 1908; Taylor, A.E., “The Etical Doctrine of Hobbes”, en *Philosophy*, vol. XIII, no. 52, Octubre, 1938, pp. 406-424 [sin embargo, nosotros utilizaremos la edición del texto recogida por P. King: Taylor, A.E., “The Etical Doctrine of Hobbes”, en King, P. (Ed.), *Thomas Hobbes Critical Assessments (4 Vols.)*, Routledge, Londres, 1993, vol. 2, pp. 22-39. La paginación de nuestras citas se corresponde con ésta última]; Warrender, H., *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Clarendon Press, Oxford, 1957; Warrender, “Hobbes’s Conception of Morality”, en *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, vol. 17, 1962, pp. 434-449.

⁸³ Cf. Taylor, A.E., “The Etical Doctrine of Hobbes”, *op. cit.* —este artículo de 1938 es el texto básico que inicia el enfoque que nos ocupa—; Warrender, H., *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, *op. cit.* Warrender mantiene en esta obra las ideas principales de Taylor ampliándolas y fundamentándolas de un modo mucho más profundo. El hecho de que Warrender escriba todo un libro sobre este asunto hará que la mayoría de autores que tienen en cuenta el enfoque moralista opten por elegirle a él como máximo representante del mismo. La idea de una tesis Taylor-Warrender no es propia sino que se ha tomado prestada de Watkins. Este autor, como otros tantos que escribirán después de que Taylor y Warrender publiquen sus trabajos, atacará estas interpretaciones moralistas o deontológicas al considerar que yerran en la interpretación de la moral de Hobbes por tomar como centro de la misma a las leyes de la naturaleza. Cf. Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, *op. cit.*, pp. 103-119.

⁸⁴ Por ejemplo, Warrender habla en su introducción de los avances que se han realizado en el campo de los estudios hobbesianos en los últimos cien años —su obra se publica en 1957. Según su modo de ver, hay dos enfoques predominantes: el primero es el que considera que la moral es el centro de la filosofía de Hobbes; el segundo es el que defiende la necesidad de reconstruir el sistema hobbesiano objetivamente

antigua visión de Hobbes como un filósofo de la moral y de la política; más bien fortalecen dicha tesis al mostrar que su teoría moral puede ser explicada completamente sin ninguna apelación al resto de su filosofía⁸⁵. En segundo lugar, esta separación de la moral y de la política de Hobbes respecto del resto de su filosofía se extiende también a su teoría antropológica, la cuál interpreta a los individuos como personas egoístas y autointeresadas⁸⁶. Dicho de otro modo, si una explicación de la teoría moral no necesita apelar al mecanicismo físico de Hobbes, tampoco necesita como punto de partida el egoísmo antropológico. Semejante tesis supone un alejamiento y una novedad respecto a su antecedente histórico: Hume. En tercer lugar, la categoría fundamental que permite elaborar esta perspectiva sobre el pensamiento de Hobbes es la de obligación, una idea que requiere un trato mucho más profundo.

Estos autores consideran que existen dos preguntas básicas a las que responde Hobbes. La primera es ¿por qué debo comportarme como un buen ciudadano?⁸⁷ La respuesta a esta pregunta es de tipo motivacional y se concentra en el derecho de naturaleza: si el objetivo es la autoconservación, lo más adecuado es que sigas los mandatos del soberano ya que, de lo contrario, se llegará al estado de guerra de todos contra todos. Ahora bien, hay una segunda pregunta mucho más interesante e importante: ¿por qué estoy obligado a ser un buen ciudadano?⁸⁸ Para Taylor y para Warrender esta pregunta no se contesta desde el egoísmo psicológico, sino que su respuesta presenta a la moral hobbesiana como una deontología muy estricta cuyo

mediante una constante atención al rigor lógico, a los conceptos y a la filosofía primera. Es aquí donde Warrender menciona algunas críticas interesantes que ha hecho este tipo de enfoque a la filosofía de Hobbes como que su teoría del conocimiento y del lenguaje no son tan fuertes como para soportar el peso del sistema o, también, que su teoría moral no parece seguirse de su teoría del egoísmo antropológico. Cf. Warrender, H., *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, op. cit., pp. 1-2.

⁸⁵ De hecho, la visión de ambos intérpretes se fundamenta en el concepto de obligación, un concepto puramente moral ante el que, en su opinión, la teoría del conocimiento y del lenguaje tienen más bien poco que decir. Sin embargo, tal y como se verá cuando se trate el asunto del estado de naturaleza, dicha conclusión es falsa ya que el concepto de obligación puede ser fácilmente leído en clave lingüística si se atiende a lo que el propio Hobbes dice en sus obras

⁸⁶ Cf. Taylor, A.E., “The Ethical Doctrine of Hobbes”, op. cit., p. 23. En ella Taylor dice lo siguiente: “La verdadera doctrina ética de Hobbes, desligada del egoísmo psicológico con el cual no tiene ninguna conexión lógica necesaria, es una deontología muy estricta” (la traducción es mía).

⁸⁷ Cf. Taylor, A.E., “The Ethical Doctrine of Hobbes”, op. cit., p. 23.

⁸⁸ *Ibid.* Se ve claramente que la diferencia entre ambas ideas reside en que la primera admite en cierta manera una carga psicológica. La tesis de Taylor mantiene que pese a ello los motivos puramente psicológicos no mantienen unida a la sociedad si no existe algún tipo de obligación sustancial que disuada a los individuos de desobedecer las leyes. Según Warrender, dicha motivación es la salvación de las almas. Warrender, H., *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, op. cit., pp. 278-298.

fundamento último está en Dios⁸⁹. Según esta interpretación, se está obligado, por ejemplo, a cumplir aquello que se ha prometido en un contrato porque es una ley moral divina que se transmite de Dios a los hombres a través de la razón o a través de las Escrituras. Desde este punto de vista, las leyes de la naturaleza no serían meros preceptos racionales que tienden a facilitar la autoconservación de los individuos; más bien son leyes morales esenciales que dictan deberes a los que están obligados los ciudadanos y también los soberanos.

El problema entonces es ver cómo se concilia esta idea con el pensamiento de Hobbes en el que las leyes de la naturaleza sólo obligan *in foro interno* hasta que no son sancionadas por el soberano; o en el que el propio soberano parece quedar fuera de toda obligación desde el momento en el que no puede ser coaccionado por la fuerza de nadie. La respuesta de estos autores es muy sencilla. En la sociedad civil estas leyes se hacen verdaderas leyes, es decir, obliga interna y externamente porque son sancionadas por el soberano mediante la espada de la justicia. Y si es el soberano el que garantiza la obligación de las leyes de la naturaleza, Dios es el que manda y obliga que sus leyes sean cumplidas por todos, incluso por el soberano. Las leyes naturales, como bien dice Hobbes, son a la vez leyes racionales, morales y divinas. Esto conduce a que incluso en el estado de naturaleza, en el que aun no existe la autoridad del soberano para sancionar las leyes naturales, dichas leyes poseen carácter obligatorio y deben ser observadas interna y externamente —por lo menos desde un punto de vista moral.

La explicación de la teoría de la obligación de la tesis Taylor-Warrender lleva directamente, para acabar, a las dos ideas definitorias que quedan por ver de este enfoque. La primera de ellas es que el hecho de que las leyes de naturaleza sean mandatos generales carentes de contenido conduce inmediatamente a su comparación con el imperativo categórico kantiano⁹⁰; la segunda, que tanto Taylor como Warrender ven las ideas religiosas de Hobbes como un ingrediente fundamental de su pensamiento —o por lo menos de su pensamiento moral y político⁹¹.

⁸⁹ Cf. Taylor, A.E., “The Etical Doctrine of Hobbes”, *op. cit.*, pp. 32-37; Warrender, H., *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, *op. cit.*, pp. 266-311. En lo sucesivo se atenderá a estos textos para la exposición de la teoría de la obligación de Taylor y Warrender.

⁹⁰ Cf. Taylor, A.E., “The Etical Doctrine of Hobbes”, *op. cit.*, p. 23, 29-31. Las similitudes que se puede establecer entre la moral hobbesiana según la interpreta la tesis Taylor-Warrender y la ética kantiana son múltiples: ambas son éticas basadas en una serie normas universales y puramente formales, ambas se sustentan en última instancia en la esperanza de la salvación divina, ambas se expresan a través de una regla de oro, etc. Sea como sea, no parece que todos estos argumentos estén lo suficientemente fundamentados en los textos hobbesianos.

⁹¹ Cf. Taylor, A.E., “The Etical Doctrine of Hobbes”, *op. cit.*, pp. 32-37; Warrender, H., *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, *op. cit.*, pp. 266-311.

¿Qué alabanzas y qué reproches se pueden hacer a este enfoque? Positivamente se puede decir que estos autores abren el camino al enfoque que luego se va a llamar religioso. Ellos son los primeros que prestan atención a la importancia que el componente religioso tiene en la filosofía de Hobbes aunque su estudio no se centre exclusivamente en este asunto. Lo segundo favorable que se puede decir de la tesis Taylor-Warrender es que sitúan el concepto de obligación como centro de la moral hobbesiana, algo que será muy tenido en cuenta por los sucesivos estudiosos de la moral hobbesiana. El último reconocimiento que se puede hacer a este punto de vista es el de introducir la novedosa diferenciación entre lo motivacional-psicológico y lo ético, lo descriptivo y lo normativo o el derecho de naturaleza y las leyes de la naturaleza. Este camino será seguido y potenciado por muchos autores posteriores que se interesen por la moral en Hobbes ya que deberán analizar necesariamente cómo se relacionan ambos elementos.

Pero de esta división surge precisamente el primer reproche que se le puede hacer a este enfoque. Aunque Taylor y Warrender crean que se puede entender la teoría moral y política de Hobbes sin mención alguna a la parte motivacional y psicológica, la verdad es que resulta muy complicado hacer tal cosa. De hecho, muchos autores posteriores se han enfrentado a esta tesis poniendo de relieve que es el derecho de naturaleza lo que condiciona las leyes de naturaleza, o lo que es lo mismo, que las leyes naturales de Hobbes no son más que esos preceptos que la razón recomienda para conseguir un objetivo —la autoconservación— de la manera más óptima posible. Este primer reproche tiene una consecuencia que lleva a la segunda objeción: si las leyes naturales se explican a partir del principio de autoconservación en el que se resume el derecho de naturaleza, entonces una explicación de la moral y la política hobbesiana conducirá necesariamente hasta su antropología, su teoría física, su materialismo mecanicista, etc. Y es que este enfoque moralista es excesivamente reduccionista por dos motivos: primero porque vuelve a la reducción clásica de Hobbes a filósofo de la moral y la política; y segundo porque trata de explicar la moral hobbesiana como un fenómeno totalmente aislado del resto de su pensamiento, favoreciendo así la idea de que en Hobbes no hay nada parecido a un sistema. Por último, la cuestión del lenguaje, fundamental para el asunto de la obligación y la obediencia al soberano, es dejado de lado, algo del todo comprensible dado el marcado carácter reduccionista de esta interpretación.

3.2. Enfoque lógico-psicológico

Este tipo de estudios parecen tener en cuenta la importancia que ya Tönnies había otorgado a la lógica en su reconstrucción del sistema hobbesiano. Tönnies comenzaba su análisis de la filosofía de Hobbes a partir de la lógica y consideraba que esta jugaba un papel fundamental como elemento vertebrador de las diferentes partes del conjunto. Y no sólo eso, sino que además Tönnies, con su estudio, hacía patente el modo en el que unas partes del sistema parecían surgir de otras por derivación lógica. Otro elemento que está presente ya en Tönnies y que este enfoque parece aprovechar es la idea de que, por derivación lógica, la moral tiene su fundamento en la psicología y en la antropología hobbesianas. Teniendo en cuenta todos estos temas que ya habían sido tratados de un modo u otro en la obra de Tönnies, estos autores elaboran una perspectiva propia y con amplias dosis de originalidad⁹².

Entonces ¿cuáles son las características propias de estos autores? La primera característica de este tipo de enfoque es que atienden sobre todo a la estructura lógica de los razonamientos hobbesianos o a la coherencia de sus argumentos⁹³, llegando algunos de ellos a preocuparse más por cómo presentar a Hobbes como un filósofo absolutamente coherente aun a costa de prescindir de los razonamientos y de las conclusiones del propio autor⁹⁴. Otra característica importante de este tipo de estudios hobbesianos es que, por una razón o por otra, todos atacan la tesis Taylor-Warrender negando la independencia de las tesis morales y políticas respecto de la antropología y

⁹² Cf. Ackerman, T.F., "Two Concepts of Moral Goodness in Hobbes's Ethics", en *Journal of History of Philosophy*, vol. 14, 1976, pp. 415-425; Barry, B., "Warrender and His Critics", en *Philosophy*, vol. XLIII, 1968, pp. 117-137; Brown, S.M., "Hobbes: the Taylor Thesis", en *Philosophical Review*, vol. 68, 1959, pp. 303-323; Gauthier, D.P., *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1969; Hampton, J., *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge, Univ. Press, Cambridge, 1995; Kavka, G.S., *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton Univ. Press, Princeton, 1986; McLean, I., "The Social Contract in *Leviathan* and the Prisoner's Dilemma Supergame", en *Political Studies*, vol. XXIX, no. 3, Septiembre, 1981, pp. 339-351; McNeilly, F.S., "Egoism in Hobbes", en *Philosophical Quarterly*, vol. 16, no. 64, Julio 1966, pp. 193-206; McNeilly, F.S., *The Anatomy of Leviathan*, MacMillan, Londres, 1968; Nagel, T., "Hobbes's Concept of Obligation", en *Philosophical Review*, vol. 68, 1959, pp. 68-83; Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, Doncel, Madrid, 1972.

⁹³ Cf. Gauthier, D.P., *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 77-89. En estas ya famosas páginas Gauthier expone la decisión de los individuos hobbesianos de pasar del estado de naturaleza a la sociedad civil a partir del dilema del prisionero. Pero la influencia de la lógica no sólo se limita a esto sino que a lo largo de toda la obra el autor va sintetizando todos sus argumentos y los de Hobbes en fórmulas lógicas.

⁹⁴ Cf. Kavka, G.S., *Hobbesian Moral and Political Theory*, op. cit., p. xiv. Es bastante conocida y citada a la hora de hablar de este tipo de enfoques su siguiente afirmación: "Este libro tiene menos que ver con lo que Hobbes dijo por su propia cuenta que con lo que puede ser aprendido a partir de lo que dijo" (la traducción es mía). Creo que esta frase expresa muy claramente la intención de este tipo de intérpretes.

la motivación psicológica⁹⁵. A su modo de ver, un enfoque correcto de la moral y la política hobbesianas deberá partir necesariamente de la antropología y de la psicología ya que sólo clarificando estos aspectos se pone de relieve cuáles son las motivaciones y razones que mueven a los individuos a la hora de crear la sociedad civil. Lo importante es que este enfoque presenta a Hobbes como una especie de científico de la moral y de la política⁹⁶. Su antropología ofrecería una especie de datos o de teorías sobre la naturaleza humana que todo filósofo moral o todo filósofo político debería tener en cuenta a la hora de diseñar sus teorías si quiere que estas se adapten a la realidad⁹⁷. De hecho eso mismo sería lo que habría llevado a Hobbes a querer tratar el cuerpo humano y sus movimientos antes que el cuerpo político y sus movimientos; o a comenzar los *Elementos del Derecho Natural y Político* y el *Leviatán* con un extenso estudio de la naturaleza humana. Estas ideas, de una u otra manera, se verán reflejadas en todas las obras o artículos que se pueden clasificar bajo este epígrafe.

Un primer ejemplo de este tipo de enfoque se puede encontrar en J.W.N. Watkins quien, influenciado por el estudio de R. Peters, publica en 1965 *Hobbes's System of Ideas*. Este trabajo se caracteriza por varias cosas. La primera es que Watkins, en la misma línea que Tönnies había iniciado muchos años antes, considera que el influjo de la Nueva Ciencia es fundamental para comprender toda la producción hobbesiana y, en especial, su teoría política⁹⁸. El método científico influye en el método

⁹⁵ Cf. Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, op. cit., pp. 102-119. La crítica de Watkins a la tesis Taylor-Warrender es extensible al resto de autores y se basa en una idea bien sencilla: las leyes de la naturaleza, ni funcionan como imperativos categóricos incondicionados, ni son autónomas respecto al derecho de naturaleza como sostienen los moralistas. Las leyes de la naturaleza son una respuesta de la razón para satisfacer óptimamente la necesaria autoconservación que propugna el derecho de naturaleza. Ahora bien, una interpretación como esta debe apelar necesariamente a motivos antropológicos y psicológicos para ser fundamentada tal y como demuestra la estructura de la propia obra de Watkins.

⁹⁶ Cf. Tuck, *Hobbes. A Very Short Introduction*, op. cit., pp. 117-123.

⁹⁷ Ibid. p. 117. La idea de Tuck es que este tipo de enfoque considera que la antropología y la psicología de Hobbes actúan al modo de la Naturaleza Humana de Hume. Esto supone que si se quiere decir algo con sentido en el campo de la moral y de la política, si se quiere hacer prescripciones que puedan ser cumplidas por las personas o si se quiere diseñar un sistema político dotado de estabilidad, será necesario ver previamente cómo se comportan los hombres, qué y cómo piensan, por qué razones se mueven, etc.

⁹⁸ Cf. Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, op. cit., pp. 13-97. Watkins dedica los cuatro primeros capítulos de su obra a dicho tema. Los tres primeros analizan el modo en el que Hobbes entra en contacto con los preceptos de la Nueva Ciencia y las influencias principales que nuestro autor recibe a la hora de llevar a cabo la científicación de la filosofía a la que ya ha hecho alusión más arriba; mientras que en el cuarto capítulo Hobbes analiza el modo en el que su método científico influye en su modo de entender y diseñar la política. Uno de los elementos más interesantes de esta reconstrucción de las influencias científicas que realiza Watkins está en el hecho de citar a la *metodología de Padua* como uno de los condicionantes decisivos del método de Hobbes. Este método consistía en analizar las cosas resolviéndolas en sus elementos más simples para después volver a componerlas progresivamente para comprender tanto el todo como las partes. Este debate abierto por Watkins sobre la influencia del método de Padua en la filosofía de Hobbes continúa abierto en la actualidad ya que no todos los autores se logran

que Hobbes utiliza para llevar a cabo su Ciencia social y el mecanicismo y el materialismo propios de la física de Galileo impregnan todo el sistema hobbesiano.

Esto nos lleva a la segunda característica: si la moral y la política están condicionadas por el mecanicismo antropológico y psicológico, entonces la tesis Taylor-Warrender es totalmente falsa⁹⁹. De hecho Watkins dedica todo el capítulo quinto de su obra a polemizar con Warrender sobre cómo hay que entender las leyes naturales hobbesianas. Su conclusión es que, lejos de ser leyes que tienen su fundamento último en Dios, son como prescripciones que ofrece el médico a un paciente para que este se recupere; o dicho de otra manera, no son leyes en sentido estricto que deban ser observadas necesariamente, sino que son recomendaciones de la razón para que cada individuo pueda cumplir con la autoconservación propia del derecho de naturaleza¹⁰⁰. Por lo tanto, las leyes naturales no son leyes morales que puedan ser consideradas sin una atención previa a la antropología y la psicología hobbesianas.

Pero es en el argumento del estudio donde encontramos la característica más novedosa. Para Watkins, en la filosofía de Hobbes se pueden encontrar y reconstruir una serie de ideas filosóficas que, en su conjunto, conforman un sistema de ideas lógicamente estructuradas y con un alto índice de coherencia interna. Es esta especie de armazón lógico lo que habría permitido a Hobbes lograr su objetivo político: ofrecer

poner de acuerdo sobre si nuestro autor conocía o no dicha forma de hacer ciencia. Cf. Tuck, *Hobbes. A Very Short Introduction*, *op. cit.*, pp. 118-119.

⁹⁹ Cf. Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, *op. cit.*, pp. 102-119. En estas páginas Watkins, después de desmentir la tesis Taylor-Warrender de la manera que se ha indicado más arriba, pasa a analizar el modo en el que Hobbes describe la naturaleza humana y dice lo siguiente: “La teoría hobbesiana de la naturaleza humana consiste en un *truísmo* psicológico —los hombres ríen, sienten tristeza, rehuyen la muerte, etc.— vigorosamente reinterpretada a la luz de ciertos principios psicológicos. Estos principios suyos, que ponen el toque de sabor a su teoría, son predominantemente metafísicos, y surgen a partir de su metafísica materialista combinada con algunas de las ideas biológicas de William Harvey. Estos principios psicológicos le permiten ir más allá de la reflexión y la observación de los otros para poder elaborar una teoría general del hombre lo suficientemente poderosa para cumplir con el papel que debe jugar en su filosofía civil”. Esta cita demuestra que la antropología y la psicología de Hobbes son inseparables de su moral y de su política; pero también dice que la base de dichas teorías sobre la naturaleza humana residen en el mecanicismo, en el materialismo y en el conocimiento de la fisiología del hombre.

¹⁰⁰ Cf. Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, *op. cit.*, pp. 104-105. La idea de que las leyes de la naturaleza de Hobbes son como ordenes del médico quiere decir que dichas leyes actúan como las recomendaciones que hace el doctor para que tengamos una vida sana. Éste nos dice que hagamos ejercicio, que tengamos una dieta sana y equilibrada, que no bebamos ni fumemos, etc.; pero dichas recomendaciones no obligan a nada, simplemente son la receta para lograr nuestro objetivo de la manera más óptima posible.

una solución a los problemas políticos que había generado la Rebelión Puritana¹⁰¹. Así pues, en Watkins se encuentran ya todas las características de este tipo de enfoque.

Sin embargo, es en una obra poco posterior donde está el mejor ejemplo de este tipo de estudios. Si Watkins trataba de buscar la coherencia interna del sistema hobbesiano a través de la reconstrucción de los intereses intelectuales de nuestro autor, D.P. Gauthier centrará toda su atención en la lógica de la filosofía hobbesiana, de sus argumentos y, también, de los razonamientos de sus pobladores del estado de naturaleza. De hecho el título de su obra principal es ya muy relevante: *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes* de 1969.

Gauthier entabla también un diálogo con Warrender para demostrar que su tesis sobre la moral hobbesiana es errónea porque es imposible entenderla independientemente de su teoría antropológica y psicológica¹⁰². Ahora bien, Gauthier no renuncia en ningún momento a creer que en Hobbes existan ideas e implicaciones morales. ¿Cómo se pueden compaginar ambos principios? Según Gauthier, algunos conceptos importantes de la moral hobbesiana como derecho de naturaleza, ley de naturaleza, obligación o justicia, si son analizados formalmente, son conceptos puramente morales, es decir, que tienen validez normativa¹⁰³. El problema surge al analizar estos mismos conceptos desde un punto de vista material ya que todos ellos tienen su fundamento último en la prudencia individual y en el autointerés¹⁰⁴. Por lo tanto, la moral hobbesiana implica necesariamente la antropología y la psicología que caracteriza y define a los individuos que viven en el estado de naturaleza. Se verá un breve ejemplo con la ley de la naturaleza. Las leyes de la naturaleza, en sí mismas, son innegablemente morales ya que son iguales para todos y su observación por todos conduce a un bien común como es la creación de la sociedad civil. Sin embargo, el

¹⁰¹ *Ibid.* pp. 13-30. Es aquí donde Watkins expone en qué consiste su idea de un sistema de ideas y la posible utilización por parte de Hobbes para imponerse a la causa puritana. A su modo de ver, todos los argumentos de Hobbes pueden ser reunidos en varios grandes conjuntos que conformarían algo así como el sistema filosófico de Hobbes lógicamente estructurado. El problema reside en que dichas agrupaciones no tienen una imagen exacta en el pensamiento hobbesiano por lo que Watkins también incurre en esa idea de exponer lo que tendría que ver con Hobbes en lugar de lo que Hobbes dijo verdaderamente.

¹⁰² Cf. Gauthier, D.P., *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, *op. cit.*, pp. 155-157. Este fragmento es un buen ejemplo de todo lo que se dirá en adelante ya que Gauthier utiliza argumentos lógicos para demostrar que la obligación de las leyes de la naturaleza proviene del interés de los individuos por satisfacer su impulso de autoconservación.

¹⁰³ *Ibid.* pp. 27-48. En estas páginas Gauthier se dedica a analizar formalmente, es decir, sin hacer referencia a las teorías psicológicas y antropológicas de Hobbes, los conceptos morales de derecho natural, ley de la naturaleza, obligación y justicia. La conclusión que se extrae de dicho análisis es que la moral de Hobbes considerada formalmente persigue fines universales y bienes comunes.

¹⁰⁴ *Ibid.* pp. 48-98. Lo que muestra Gauthier aquí es que si se piensan los mismos conceptos desde el punto de vista material se comprenderá que la base de los mismos reside en el derecho de naturaleza, es decir, en el autointerés y en la autoconservación de cada uno.

sustrato de estas leyes es la motivación egoísta de los individuos encarnada en el derecho de naturaleza: si quieres conservar tu propia vida, entonces no hagas a los demás lo que no te gustaría que te hiciesen a ti. Por lo tanto, las leyes de la naturaleza son recomendaciones prudenciales individuales que acaban por conformar algo así como una prudencia universal, o dicho de otro modo, que la universalidad de las leyes es mera coincidencia y que el bien común se obtiene a partir de la agregación de intereses egoístas.

Gauthier reconoce el mérito de Warrender al observar que la obligación es el concepto fundamental para entender la moral hobbesiana, pero añade la autorización como concepto fundamental de la política¹⁰⁵. Gauthier procede de la misma manera al analizar la política hobbesiana, es decir, estudia formal y materialmente los conceptos políticos de autorización, derecho soberano y libertad de los sujetos para concluir nuevamente que es la lógica del autointerés lo que fundamenta todas estas ideas. En el último apartado remata Gauthier su crítica a Warrender al probar dos cosas¹⁰⁶: en primer lugar, que la teoría moral no requiere, como en Taylor y Warrender, de la fundamentación divina para ser coherente y sólida; y en segundo lugar, que la fundamentación de la moral y la política hobbesianas en el egoísmo psicológico es, además, perfectamente compatible con aquello que Hobbes dice a cerca de Dios.

Sin embargo, la mayor novedad de la interpretación de Gauthier se encuentra al analizar su enfoque del paso del estado de naturaleza a la sociedad civil en Hobbes. Gauthier plantea el asunto en los términos de la racionalidad económica o de la teoría de juegos y llega a la conclusión de que la situación de los individuos hobbesianos en el estado de naturaleza puede ser expuesta bajo la forma del clásico “dilema del prisionero”¹⁰⁷. No se entrará a desgranar dicho dilema, pero baste decir para lo que aquí se trata que dicha interpretación recuperará en cierta manera el contractualismo hobbesiano gracias a esa novedosa fundamentación del mismo sobre bases racionales y matemáticas contemporáneas.

Visto lo visto, ¿cuáles son los pro y los contra de este enfoque? Juega a su favor el hecho de ver la filosofía hobbesiana como un sistema que, además, está asegurado por una sólida coraza lógica. Otra idea loable es la de corregir la tesis de Taylor y Warrender demostrando así que la moral y la política no son independientes del resto

¹⁰⁵ *Ibid.* pp. 120-176.

¹⁰⁶ *Ibid.* pp. 178-206.

¹⁰⁷ *Ibid.* pp. 77-89.

del sistema hobbesiano y mucho menos de la psicología o la antropología. Es el derecho natural —el impulso de autoconservación— lo que condiciona a las leyes naturales independientemente de que estas leyes tengan, como muestra Gauthier, carácter y validez moral cuando son consideradas formalmente. La tercera y última idea novedosa de este enfoque es la de situar el concepto de autorización como elemento clave de la política hobbesiana, al igual que Taylor y Warrender habían hecho con el de obligación en la moral.

Pero desde luego no todo son aciertos en este tipo de enfoques. Es obvio que resulta una interpretación tremendamente reducida a la par que forzada. La mayoría de estos autores no buscan una reconstrucción histórica de la filosofía hobbesiana sino una reconstrucción puramente racional. Esto lleva a forzar los textos, a centrarse en determinadas obras en detrimento de otras igualmente importantes y, lo más reprochable, a dejar de lado lo que Hobbes dijo en favor de lo que debe ser dicho a cerca de su pensamiento. La segunda objeción que se les puede hacer a estos estudios es que su interés por la lógica de los razonamientos y del sistema hobbesianos no les conduce al análisis del papel que la propia lógica juega en el pensamiento de nuestro autor.

Por el mismo motivo el tema del lenguaje, que es el centro de esta tesis, tampoco se trata en estas obras. Sólo Watkins parece eludir esta segunda objeción al dedicar un capítulo entero de su trabajo al asunto del lenguaje¹⁰⁸. El problema es que este análisis del lenguaje tiene también dos inconvenientes: el primero es que cae dentro de las redes de la primera objeción, es decir, que su interpretación es parcial, forzada y con poco rigor histórico; y el segundo reside en que Watkins sitúa al lenguaje como un elemento más dentro del pensamiento hobbesiano, pero no recalca el importante papel que ejerce como elemento de cohesión dentro del sistema. De todos modos hay que reconocerle a Watkins el hecho de ser uno de los primeros autores que centran su atención directamente, aunque sólo sea durante unas cuantas páginas, en el asunto del lenguaje.

3.3. Enfoque iusnaturalista-legalista

Tönnies dedicaba todo el capítulo VII de la segunda parte de su estudio al tema de la moral y el derecho natural. A su modo de ver, existe una profunda relación entre el estado de naturaleza, el derecho de naturaleza, la ley natural, la sociedad civil y la ley

¹⁰⁸ Cf. Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, op. cit., pp. 167-195.

civil, motivo por el cual le dedica una gran atención a la relación existente entre el derecho y la ley en el ámbito legal y moral¹⁰⁹. El enfoque que se quiere analizar ahora tiene en cuenta todos estos elementos y muchos otros más¹¹⁰.

Este enfoque tiene algo que ver con el lógico-psicológico, pero difiere de él en varios puntos de vista. En primer lugar, su enfoque se atiende mucho más a los textos hobbesianos que al espíritu de los mismos¹¹¹. Dicho de otro modo, tiene más que ver con lo que el propio Hobbes ha dicho que con aquello que puede ser dicho a cerca de su obra. Otra diferencia clave entre ambos planteamientos reside en que los autores de este enfoque no lidian directamente con la tesis Taylor-Warrender; es decir, su interés no está en el terreno moral propiamente dicho¹¹². Es obvio que al hablar de derechos y leyes se debe hacer necesariamente alguna alusión a asuntos morales; pero su perspectiva se atiende al campo jurídico-político. Por último, aunque estos autores están muy interesados en el uso que hace Hobbes del concepto de razón, su análisis no puede ser tachado de logicista. Lo que les interesa no es la coherencia lógica de las ideas o de los argumentos hobbesianos, sino la racionalidad propia de los individuos que pueblan

¹⁰⁹ Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 227-298. Tönnies analiza en todo momento la moral a partir de sus relaciones con el derecho natural, el derecho civil y el funcionamiento del Estado.

¹¹⁰ Cf. Bianca, G., "La Categoría del Diritto ne Pensiero di Hobbes", en *Revue Internatinal de Philosophie*, vol. 4, 1950, pp. 432-451; Bobbio, N., *Thomas Hobbes*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992; Finkelstein, C., *Hobbes on Law*, Ashgate, Burlington, 2005; Goldsmith, M.M., "Hobbes's Mortall God: Is There a Fallacy in Hobbes's Theory of Sovereignty?", en *History of Political Thought*, vol. 1, no. 1, 1980, pp. 33-50; Goyard-Fabre, S., *Le Droit et la Loi dans la Philosophie de Thomas Hobbes*, Klincksieck, Paris, 1975; Ladenson, R., "In Defense of a Hobbesian Conception of Law", en *Philosophy and Public Affairs*, vol. IX, no. 2, Invierno 1980, pp. 134-159; Manfredi, M., "Aspetti Formalistici della Filosofia Giuridica di T. Hobbes", en *Revista Internazionale di Filosofia del Diritto*, vol. 49, 1972, pp. 173-199; Murphy, M.C., "Was Hobbes a Legal Positivist?", en *Ethics*, no. 105, Julio 1995, pp. 846-873; Ollero, A., "Hobbes y la Interpretación del Derecho", en *Revista Internazionale di Filosofia del Diritto*, vol. 54, 1977, pp. 45-67; Ommagio, V., *Justus Metus. Etica e Diritto in Thomas Hobbes*, Editoriale Scientifica, Nápoles, 2000; Schmitt, C., *El Leviatán en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Comares, Granada, 2004; Viola, F., *Behemoth o Leviathan? Diritto e Obbligo nel Pensiero di Hobbes*, Dott. A. Giuffrè, Milán, 1979.

¹¹¹ Basta fijarse, por ejemplo en la cantidad ingente de citas que Goyard-Fabre coloca en su obra *Le Droit et la Loi dans la Philosophie de Thomas Hobbes*. Cada uno de los argumentos ofrecidos por esta autora es situado en la obra de Hobbes y comentado a partir de la comprensión de la misma. Esto comparado con las escasas y escuetas citas que aparecen en las obras de Gauthier o Kavka, nos lleva a pensar que las conclusiones a las que se llega sí tienen relación con la filosofía de Hobbes. Cf. Goyard-Fabre, S., *Le Droit et la Loi dans la Philosophie de Thomas Hobbes*, op. cit.

¹¹² Tomando nuevamente el ejemplo de Goyard-Fabre. Entre las cerca de mil notas que contiene la obra, no aparece ni una sola alusión a ninguno de los autores a los que se les ha llamado moralistas. Es verdad que si pueden aparecer en otros intérpretes de este enfoque, pero aparecerán sobre todo a raíz de la teoría de la obligación, un concepto fundamental a la hora de hablar de leyes. Cf. Goyard-Fabre, S., *Le Droit et la Loi dans la Philosophie de Thomas Hobbes*, op. cit.

el estado de naturaleza y que, haciendo uso de la misma, serán los fundadores de la sociedad civil¹¹³.

A parte de estas diferencias, también hay numerosas similitudes entre ambos puntos de vista. Ambos centran sus estudios en la descripción del estado de naturaleza y en la forma en la que en la filosofía hobbesiana se narra el paso de lo pre-político a lo político¹¹⁴. Coinciden en interesarse por los motivos que mueven a los individuos hobbesianos a salir del estado de naturaleza y a obedecer la nueva legislación que articulará la sociedad civil, por la relación existente entre derecho de naturaleza y ley de naturaleza o por el modo en el que los individuos hobbesianos acuerdan la estructura y el funcionamiento de la nueva sociedad civil.

Visto esto, ¿qué particularidades tiene este enfoque? Pues en general se puede decir que se interesan por el iusnaturalismo hobbesiano y por temas legalistas o jurídicos¹¹⁵. A raíz del iusnaturalismo analizan detalladamente qué finalidad tiene el estado de naturaleza en la política de Hobbes o de qué manera diseña este autor esta ficción teórica para convencer al lector de que lo más racional es el inmovilismo político. Pero todo este estudio se hace analizando los escritos hobbesianos al detalle, sin forzar en absoluto el sentido de los textos. Si se había visto que Gauthier utilizaba la teoría de juegos para explicar la racionalidad de los argumentos políticos de Hobbes y para mostrar que la opción de los individuos hobbesianos era la más óptima de todas las posibles, lo que harán ahora estos autores es indagar en la obra de Hobbes para poner de relieve exactamente lo mismo. También para ellos los individuos hobbesianos son racionales y prudentes, pero eso es algo que se puede mostrar simplemente con una profunda exégesis de los textos de nuestro autor. Pero además, como ya hemos dicho, se interesan por asuntos legalistas o jurídicos. Así ocurre que los artículos de Bobbio tratan asuntos como la relación entre la ley civil y la ley natural¹¹⁶ o la función de las

¹¹³ Cf. Bobbio, N., *Thomas Hobbes, op. cit.*, pp. 48-50; Goyard-Fabre, S., *Le Droit et la Loi dans la Philosophie de Thomas Hobbes, op. cit.*, pp. 43-52.

¹¹⁴ Cf. Bobbio, N., *Thomas Hobbes, op. cit.*, pp. 102-128; Goyard-Fabre, S., *Le Droit et la Loi dans la Philosophie de Thomas Hobbes, op. cit.*, pp. 11-199. El fragmento de la obra de Goyard-Fabre que se ha citado abarca prácticamente la totalidad del libro. La explicación es que su escrito se concentra precisamente en ver cómo la ley natural del estado de naturaleza acaba convirtiéndose en ley civil después de la constitución del Leviatán.

¹¹⁵ La inmensa mayoría de estas obras dedican su atención al problema del contractualismo, al análisis del derecho natural hobbesiano, a la relación que se puede establecer entre el derecho y la ley o entre la ley natural y la ley positiva, etc. Cf. Bobbio, N., *Thomas Hobbes, op. cit.*, pp. 102-128.

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 102-128. El título de este apartado de la obra de Bobbio es precisamente “Ley natural y ley civil en la filosofía política de Hobbes”.

sociedades parciales en el sistema político hobbesiano¹¹⁷; o que la obra *Le Droit et le Loi dans la Philosophie de Thomas Hobbes* de Goyard-Fabre se centre en temas como la igualdad de derecho y el derecho del más fuerte¹¹⁸, el contrato y la Res Pública¹¹⁹ o el sentido filosófico de las leyes civiles¹²⁰. Esta última autora resume a la perfección el enfoque que aquí se trata al calificar a Hobbes como el Galileo del universo jurídico¹²¹.

La obra más característica de esta visión de la filosofía hobbesiana es *Thomas Hobbes* de Norberto Bobbio, una recopilación de artículos del politólogo italiano que, una vez juntos, ofrecen una síntesis perfecta de la interpretación que éste da sobre la política de Hobbes. Bobbio cree que el núcleo en torno al cuál gira toda la política de Hobbes es la Guerra Civil Inglesa¹²². El objetivo de Hobbes sería entonces explicitar los motivos por los que se ha llegado a esta situación y, con ello, mostrar al lector la irracionalidad y el peligro de la misma. Resolviendo una situación muy concreta de su presente, Hobbes sienta las bases de lo que debe ser el correcto funcionamiento de una sociedad política perfecta. De esta manera, el estado de naturaleza que Hobbes utiliza para convencer al lector de que lo mejor es evitar el defecto de poder es una ficción teórica que tiene un claro referente histórico: la Inglaterra de mediados del siglo XVII¹²³. Si se le da la vuelta a este objetivo principal de la filosofía civil hobbesiana se tiene ya la primera característica del estado de naturaleza de Hobbes: todo individuo desea y persigue la paz. O dicho de una forma más ilustrativa, el objetivo de la filosofía política de este autor es la aseguración de la paz en los diferentes territorios nacionales o en las diferentes repúblicas¹²⁴. Es esta preocupación por la paz lo que explicaría también el absolutismo político de Hobbes o el hecho de que, como señala Bobbio, la política hobbesiana carezca de una teoría del abuso de poder y centre todos sus esfuerzos en

¹¹⁷ *Ibid.*, pp. 146-163. Bobbio es posiblemente uno de los primeros estudiosos de la filosofía de Hobbes que presta atención al asunto de las sociedades parciales o asociaciones civiles. El tema es importante porque muestra que la idea del absolutismo totalizador y de la rigidez social del Estado de Hobbes debe ser matizado desde el momento en el que el soberano puede delegar funciones en algunas corporaciones —como sería el caso de las universidades o de las corporaciones locales, por ejemplo— o desde el momento en el que se pueden establecer pequeñas asociaciones privadas dentro de la misma sociedad civil.

¹¹⁸ Goyard-Fabre, S., *Le Droit et la Loi dans la Philosophie de Thomas Hobbes*, *op. cit.*, pp. 62-73.

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 83-118.

¹²⁰ *Ibid.*, pp. 186-190.

¹²¹ *Ibid.*, pp. 191-199.

¹²² Cf. Bobbio, N., *Thomas Hobbes*, *op. cit.*, pp. 36-38.

¹²³ *Ibid.*, pp. 165-166. Bobbio deja bien claro que además de la Guerra Civil Inglesa existe el referente de las relaciones internacionales donde cada Estado-nación continúa siendo un lobo para el resto. Sin embargo, en la introducción de su obra, Bobbio señala que el interés de Hobbes y el ámbito de aplicación de su política es la política nacional y no las relaciones internacionales. Cf. Bobbio, N., *Thomas Hobbes*, *op. cit.*, pp. 10-11.

¹²⁴ *Ibid.*, pp. 165-166.

corregir un posible defecto de poder¹²⁵. Lo que hace que el estado de naturaleza sea un estado de guerra constante de todos contra todos es, precisamente, el hecho de que sólo un poder absoluto, irrevocable e intransferible es capaz de asegurar una paz duradera.

Si la aspiración básica de la política hobbesiana es el logro y mantenimiento de la paz deberíamos ver cómo es posible lograr dicha meta¹²⁶. Para ello Hobbes nos emplaza en un lugar poblado por individuos que ansían la paz pero que, en lugar de conseguirla, se hayan sumidos en una situación constante de guerra de todos contra todos. Estos individuos son también criaturas dotadas de una razón-cálculo que les ofrece un elenco de opciones para lograr instaurar la paz en este lugar. El problema está en que seguir esas leyes de la razón es lo menos prudente que se puede hacer en el estado de naturaleza ya que, a falta de un poder coercitivo común que las sancione, éstas carecen de validez y obligación alguna. Por este motivo los pobladores de este inhóspito lugar deciden crear una sociedad artificial e instituir un poder soberano absoluto que decida y sancione lo justo y lo injusto. Es en este punto donde se encuentra una de las principales notas definitorias del enfoque de Bobbio: Hobbes es uno de los iniciadores de aquello que la filosofía política ha llamado positivismo jurídico o, en palabras del propio Bobbio, “legalismo ético”¹²⁷. Según Bobbio, la única ley que debe ser llamada propiamente ley en el sistema hobbesiano es la ley civil, la única ley creada y mantenida por alguien con el poder suficiente para imponer su debido cumplimiento. Lo propio del positivismo jurídico es que la ley no manda lo que es justo sino que algo es justo, precisamente, porque lo manda la ley. Hobbes sería así el primer autor de la modernidad que llama la atención sobre este hecho.

De este enfoque podemos alabar que centre su atención en un aspecto importante de la filosofía política de Hobbes: la tipología de las leyes y la función de las mismas. Para Hobbes el derecho cumple un papel fundamental dentro de la sociedad ya que son las leyes las que, una vez constituida la sociedad civil, dictan a cada hombre lo que puede y lo que no puede hacer para satisfacer ese deseo de autoconservación que dirige todas sus acciones. De hecho la función del soberano parece ser la de crear leyes que funcionen como criterios de lo bueno y lo malo y obligar a todos a cumplirlas. Además de esto, Hobbes demuestra un gran conocimiento de los asuntos legales de la Inglaterra de su tiempo y llega, incluso, a dedicar algunas obras menores a dicho asunto. Otro

¹²⁵ *Ibid.*, p 37.

¹²⁶ *Ibid.*, pp. 19-31. En lo sucesivo se tendrán en cuenta estas páginas para exponer la explicación de Bobbio acerca del paso de lo prepolítico a lo político.

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 87-91.

logro de este enfoque que es digno de mención es el hecho de que profundice en un elemento tan importante para la política hobbesiana como es el estado de naturaleza y el derecho natural. Esto no es algo de lo que sólo ellos se hayan ocupado, pero sí que se puede decir que ellos son los que ofrecen el análisis más detallado y que más se atiene a los textos. Sus estudios no están viciados por intereses propios ni por visiones anacrónicas de las teorías hobbesianas, sino que atienden a las palabras del autor y tratan de sistematizar toda la información para darnos una reconstrucción del estado de naturaleza y de la teoría del derecho hobbesianas lo más fiel posible a la intención del autor.

El principal reproche que se le puede objetar a este tipo de estudios es que son excesivamente reduccionistas. La inmensa mayoría se centran en asuntos político-jurídicos sin atender a cualquier posible relación con otros elementos de la filosofía hobbesiana. Esto hace que se deje de lado la existencia de un sistema en el pensamiento de Hobbes para volver de nuevo a la exclusividad de la interpretación política de nuestro autor. La única autora que parece librarse de esta crítica es precisamente la que habla de la “prioridad del problema político en el pensamiento de Hobbes”: Simone Goyard-Fabre. Ella sí que trata la existencia de un sistema en la filosofía hobbesiana y por ello comienza su estudio del papel del derecho y la ley en el pensamiento de Hobbes con un breve análisis del mecanicismo de nuestro autor, de su antropología, de la epistemología e, incluso del nominalismo que parece dominar toda su pensamiento. Y es esto lo que lleva a la segunda objeción ya que, quitando esta pequeña alusión de Goyard-Fabre al asunto del lenguaje, el resto de autores de este enfoque dejan de lado la importancia que la teoría del lenguaje tiene para toda la filosofía hobbesiana. Esto es más criticable si se tiene en cuenta que para Hobbes el lenguaje es decisivo para los asuntos jurídicos.

3.4. Enfoque socio-económico

Una de las ideas que Tönnies manejaba en su obra era que la física mecánica condicionaba fuertemente la antropología hobbesiana y, por ende, la psicología de sus individuos. El hecho era que, tal y como Tönnies parece apuntar, las consideraciones y los avances de la Nueva Ciencia parecen influir claramente en la visión que tiene Hobbes de los individuos: seres autointeresados que únicamente buscan perpetuar su movimiento de conservación y que acaban chocando entre ellos. Pero en la obra de Tönnies, cuando éste trata el asunto de la moral y el derecho natural, también se puede

ver la idea de que ese choque entre individuos parece tener algo que ver con el comercio, la economía y la moderna sociedad desencantada que se estaba gestando en ese momento de la historia de Europa¹²⁸.

Pues bien, este parece ser el punto de partida de una línea de investigación sobre la filosofía de Hobbes que no ha tenido demasiada continuidad pero que fue de gran importancia en su momento¹²⁹. C.B. Macpherson publica en 1962 *La Teoría Política del Individualismo Posesivo. De Hobbes a Locke*, una obra que recoge ideas de algunos artículos y trabajos anteriores del mismo autor¹³⁰. Macpherson, en su interpretación del pensamiento hobbesiano, asimila perfectamente muchas de las ideas que Leo Strauss había manejado en 1953 en su obra *Natural Right and History*¹³¹; pero también se puede encontrar en su obra una especie de crítica encubierta a la tesis Taylor-Warrender¹³² a la vez que una anticipación de la lectura que Gauthier hace de la relación entre el derecho de naturaleza, la ley de la naturaleza, la obligación y la prudencia¹³³.

¹²⁸ Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes*, op. cit., p. 239. En este lugar Tönnies parece sugerir, tal y como después dirá Macpherson, que las condiciones del mercado protocapitalista condicionan el diseño de la psicología de los individuos hobbesianos y del estado de naturaleza. Es verdad que Tönnies no vuelve a retomar el asunto en el resto de su estudio, pero no deja de resultar curioso que en unas pocas líneas adelantase ya una de las ideas principales del enfoque de Macpherson.

¹²⁹ Cf. Ashcraft, R., "Ideology and Class in Hobbes' Political Theory", en *Political Theory*, vol. 6, no. 1, Febrero, 1978, pp. 27-62; Garmendia de Camusso, G. y Schnaith, N., *Thomas Hobbes y los Orígenes del Estado Burgués*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973; Levy, A., "Economic Views of Thomas Hobbes", en *Journal of History of Ideas*, Octubre, 1954, pp. 589-595; Lobata, B., "Property Theory in Hobbes", en *Political Theory*, Mayo, 1973, pp. 203-218; Macpherson, C.B., "Hobbes's Bourgeois Man", en Brown, K.C. (ed.), *Hobbes Studies*, Harvard Univ. Press, Cambridge, 1965, pp. 169-183; Macpherson, C.B., *La Teoría Política del Individualismo Posesivo. De Hobbes a Locke*, Trotta, Madrid, 2005; Thomas, K., "The Social Origins of Hobbes' Political Thought", en Brown, K.C. (ed.), *Hobbes Studies*, Harvard Univ. Press, Cambridge, 1965, pp. 185-236; Wood, N., "Thomas Hobbes and the Crisis of the English Aristocracy", en *History of Political Thought*, vol. 1, no. 3, Diciembre, 1980, pp. 437-452.

¹³⁰ Macpherson, C.B., *La Teoría Política del Individualismo Posesivo. De Hobbes a Locke*, op. cit., p. 12. Macpherson sólo cita algunos trabajos que había realizado anteriormente sobre el pensamiento de John Locke y de James Harrington, pero no menciona si las tesis de alguno de sus anteriores trabajos sobre Hobbes están contenidos en esta monografía.

¹³¹ *Ibid.*, pp. 18, 22, 51-52. Llama la atención que Macpherson sólo cita una vez *Natural Right and History* de Strauss y además lo haga en relación con Locke, mientras que a la hora de hablar de Hobbes se remita en varias ocasiones a *The Political Philosophy of Thomas Hobbes. Its Basis and Its Genesis*. Digo que llama la atención porque Strauss, en *Natural Right and History*, maneja algunas de las ideas que Macpherson expresa en su estudio como la fundamental importancia que tendrá el materialismo y el mecanicismo de la Nueva Ciencia para que Hobbes pueda convertirse en el primer teórico de esa nueva sociedad moderna desencantada. Cf. Strauss, L., *Natural Right and History*, op. cit., pp. 169-170.

¹³² Cf. Macpherson, C.B., *La Teoría Política del Individualismo Posesivo. De Hobbes a Locke*, op. cit., pp. 22-24. Macpherson pone en tela de juicio la tesis de Taylor según la cual la teoría de la obligación moral no tiene una conexión necesaria con la teoría antropológica y psicológica de Hobbes al interpretar que su teoría de la obligación se sigue de esos dos principios pero añadiendo también sus tesis sobre la sociedad de mercado moderna. Cf. Macpherson, C.B., *La Teoría Política del Individualismo Posesivo. De Hobbes a Locke*, op. cit., pp. 76-91.

¹³³ *Ibid.* En estas mismas páginas se observa también que la obligación moral y la misma moralidad surgen a partir de la agregación de intereses particulares y egoístas.

Se puede decir que la obra de Macpherson consiste en una reconstrucción de las bases históricas de la democracia liberal que tiene por objetivo el mostrar cómo, en la actualidad, ésta sufre un problema grave de legitimación¹³⁴. Según su punto de vista, en la Inglaterra del siglo XVII se van a diseñar las ideas principales de la democracia liberal que funcionará en los países avanzados de occidente hasta la mitad del siglo XX. El problema actual es que se sigue manejando el mismo concepto de obligación aunque éste, una vez que se ha reconocido la participación de la clase trabajadora en las tomas de decisiones políticas, ya no puede servir de fundamento político a las democracias liberales contemporáneas.

De este modo, si se deja de lado todo el aparato de teoría política y crítica de las democracias actuales, Macpherson redundaría en la interpretación de Hobbes como iniciador de la modernidad política. ¿Cuál es entonces la novedad? Habrá que ir por partes. Macpherson sigue a Strauss cuando dice lo siguiente: “Aceptar el postulado de la nueva ciencia física, según el cual el movimiento continuo no exige la aplicación continua de una fuerza exterior, le permitía prescindir de todo postulado de designio moral impuesto desde fuera, y suponer en cambio que los valores, derechos y obligaciones morales están implicados en las capacidades y necesidades de los autómatas, de los mecanismos automáticos iguales”¹³⁵. Esto quiere decir que para Macpherson, igual que para Strauss, el materialismo hobbesiano no era un elemento de su filosofía que hubiese aparecido tardíamente —es decir, después de la elaboración de las ideas principales de su filosofía moral y política— sino que es un elemento constitutivo y necesario para la elaboración de su concepto de obligación política y, por extensión, de su teoría política en general¹³⁶.

Es en este punto donde hace aparición la novedad de la tesis de Macpherson. A su modo de ver, estas ideas de la Nueva Ciencia son condición necesaria para que Hobbes llegue hasta su concepto de obligación política, pero no son condición suficiente¹³⁷. La teoría de que todo individuo tiende a conservar su impulso de

¹³⁴ *Ibid.*, pp. 257-269.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 84. Como ya se ha dicho, esta idea de renuncia a cualquier tipo de justificación trascendente del poder se identifica con lo que Strauss llama en *Natural Right and History* “Ateísmo político”. Cf. Strauss, L., *Natural Right and History*, *op. cit.*, pp. 169-170.

¹³⁶ Es verdad que en *The Political Philosophy of Thomas Hobbes. Its Basis and Its Genesis* Strauss afirma que las ideas principales de la moral y la política de Hobbes se gestan mucho antes de su contacto con la Nueva Ciencia y que, de hecho, estas pierden fuerza cuando se las trata de combinar con el materialismo y con el mecanicismo de la física moderna. Pero en *Natural Right and History* Strauss reformula parte de su interpretación y se sitúa en una postura muy cercana a la que Macpherson elaborará un poco más tarde.

¹³⁷ Cf. Macpherson, C.B., *La Teoría Política del Individualismo Posesivo. De Hobbes a Locke*, *op. cit.*, pp. 84-85.

conservación se la debe Hobbes a la física moderna. Pero para que su diseño del estado de naturaleza funcione como prueba fiable de la necesidad de la obligación política del filósofo británico necesita, además, que esos impulsos individuales sean opuestos entre todos los individuos¹³⁸. Pues bien, es en la incipiente sociedad de mercado inglesa de mediados del siglo XVII de donde Hobbes extrae tal principio. La particularidad del enfoque de Macpherson reside en que, según su documentado estudio¹³⁹, es en la sociedad posesiva de mercado, y no sólo en la física moderna, donde Hobbes encuentra gran parte de las pruebas intuitivas y teóricas que necesita su teoría política.

Y no sólo eso. Si se decía que Gauthier dedicaba parte de su estudio a demostrar la moralidad de un concepto de obligación que parecía reducirse a mera prudencia, Macpherson resuelve unos años antes este mismo problema apelando nuevamente a la sociedad posesiva de mercado. En el mercado no existe una entidad externa y superior que otorgue valores a los distintos elementos que allí se mueven, sino que existe una especie de autorregulación interna y objetiva que va otorgando valores a los diferentes factores según la coyuntura general¹⁴⁰. Un ejemplo: el valor de un producto reside en la ley de la oferta y la demanda, una ley interna del propio funcionamiento del mercado. Hobbes, al observar este fenómeno, lo habría aprovechado para el diseño de su estado de naturaleza de tal manera que sus individuos estarían igualmente sometidos a una dinámica interna que escapa a sus posibilidades. La igual situación de inseguridad de todos los elementos que participan del mercado es equivalente a la igual situación de inseguridad de todos los individuos en el estado de naturaleza; y es esta igualdad de hecho la que hace que todos tengan la misma pretensión de derecho¹⁴¹. Nadie puede

¹³⁸ *Ibid.*, 74-76. La idea de Macpherson es que, según los dictados que Hobbes extrae de la física moderna, el hombre tiende a perpetuar su movimiento. Ahora bien, si sólo se tuviera esta premisa podría suceder que dichos movimientos fuesen compatibles entre sí y que no hiciese falta, ni pasar de lo prepolítico a lo político, ni obedecer las leyes de la sociedad civil. Para que la teoría política de Hobbes tenga sentido es necesario que dichos movimientos de perpetuación de los individuos sean opuestos y conflictivos. Esta lucha que Hobbes extrae, según Macpherson, de sus observaciones de la sociedad capitalista que comienza a surgir en la Inglaterra del siglo XVII, es lo que acaba dotando de sentido al pensamiento moral y político de Hobbes.

¹³⁹ Macpherson no elabora su estudio a partir de meras conjeturas en el vacío, sino que se basa en una gran cantidad de datos históricos y empíricos que facilita en una serie de tablas y notas que aparecen al final de la obra.

¹⁴⁰ Cf. Macpherson, C.B., *La Teoría Política del Individualismo Posesivo. De Hobbes a Locke*, op. cit., p. 85. Esta es una de las leyes primordiales de lo que Macpherson denomina sociedades posesivas de mercado y cuyas principales características expone en la página 61 de su obra.

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 86-91. Macpherson cree que Hobbes no cae en lo que años después Hume denominará la falacia naturalista o el error de deducir cuestiones de derecho a partir de cuestiones de hecho. El motivo reside en que Hobbes extrae un igual derecho a partir de una igualdad de hecho: si todos los individuos son igualmente capaces en el estado de naturaleza ninguno puede esperar tener más derecho que los demás. De todo ello se sigue que ese estado moral deducido de la igualdad factual puede ser aceptado por todos sin ningún tipo de problemas.

pretender tener más derechos que otro en el estado de naturaleza desde el momento en el que no puede apelar a nada para fundamentarlo. La realidad le muestra a todos los pobladores del estado de naturaleza la tremenda igualdad a la que los somete su mutua oposición de fuerzas. Así, de la igualdad de hecho se sigue la igualdad de derecho.

El propio Macpherson no aclara si fue el interés por la física moderna lo que llevó a Hobbes a buscar una organización social en la que poder ver reflejada su teoría, o si fue su observación de la sociedad posesiva de mercado lo que condujo a este autor a buscar una teoría interpretativa válida en la física moderna. Lo que si está muy claro, dice Macpherson, es que sólo en la sociedad posesiva de mercado y con la sociedad posesiva de mercado la teoría política de Hobbes tiene sentido y aplicación.

Por lo tanto, ¿qué se le debe reconocer a Macpherson y qué se le puede reprochar? Lo primero que se debe aceptar es que su enfoque es absolutamente original, aunque no por ello es aventurado ni carente de pruebas. La tesis de Macpherson demuestra un gran conocimiento de la filosofía hobbesiana y de la cultura y la economía de la Inglaterra del siglo XVII. Esto se ve claramente si se consultan los apéndices con los que Macpherson complementa su obra: numerosas tablas y estadísticas sobre la situación económica y social de Inglaterra en ese momento histórico concreto. El segundo de los méritos de Macpherson es que, siguiendo una línea que en cierto modo estaba apuntada ya en Tönnies, profundiza en la relación existente entre Hobbes, su pensamiento y el mundo histórico-social que le rodeaba. Se puede decir que Macpherson da un paso más hacia la corriente o el enfoque histórico-cultural de Quentin Skinner y al que más adelante se hará alusión.

Sin embargo no todo son ventajas en este enfoque. Se puede hablar de unas objeciones de tipo general y otras de tipo doctrinal. Se comenzará por las segundas. En primer lugar hay que decir que algunas de las interpretaciones de Macpherson parecen muy forzadas. Por ejemplo, considerar que Hobbes defiende en el *Behemoth* que el origen de la Guerra Civil Inglesa estaba en la lucha entre dos sistemas económicos o de producción es una idea excesivamente reduccionista. Es verdad que Hobbes habla de cómo los Parlamentaristas aprovecharon la situación de las clases económicamente más desfavorecidas para atraerlos hacia sus ideas; pero de ahí a concluir que ese era la causa principal de la Guerra Civil para él hay cierta diferencia. Otra crítica a la doctrina o a la tesis de Macpherson es que utiliza a su favor un ejemplo que complica bastante su propia interpretación de la política de Hobbes. Macpherson cree que el individualismo posesivo del que Hobbes es el primer exponente histórico se caracteriza, entre otras

cosas, por el hecho de que el individuo es esencialmente el propietario de su propia persona y propiedades por las que nada debe a la sociedad¹⁴². Macpherson cree que un buen ejemplo de que Hobbes manejaba esta idea en sus reflexiones y observaciones políticas se encuentra en el *Behemoth*, cuando Hobbes habla de que una de las causas de la guerra fue el hecho de que muchas personas se creyeran que eran los amos de todo cuanto poseían y que nada les podía ser arrebatado, ni siquiera para la seguridad común. El problema está en que Hobbes ataca en todas sus obras tanto las pretensiones de propiedad absoluta de bienes materiales como la supuesta existencia de la libertad de conciencia y opinión. Es verdad que Hobbes habría observado estos fenómenos característicos o definatorios de lo que Macpherson llama el individualismo posesivo pero, lejos de ser un defensor a ultranza de este tipo de comportamientos, Hobbes los ataca ferozmente por verlos como un peligro para la estabilidad social y política. Macpherson parece rozar el planteamiento de este problema en varias ocasiones como, por ejemplo, cuando habla de la “Penetración y límites de la teoría política de Hobbes”¹⁴³; y sin embargo en ningún momento se para a considerar dicha cuestión.

En cuanto a las críticas generales se pueden ofrecer tres. La primera es que el enfoque es reduccionista. Buen ejemplo de ello es que Macpherson, pese a admitir la gran importancia que la Nueva Ciencia tiene en el pensamiento de Hobbes, circunscribe dicho interés a la sociedad posesiva de mercado. En segundo lugar, el enfoque de Macpherson se centra casi exclusivamente en asuntos morales y políticos prestando una escasa atención a otras partes del sistema hobbesiano. Por este mismo motivo, el asunto del lenguaje es dejado de lado en este análisis. Y por último, se puede plantear también la crítica que Richard Tuck hace a la interpretación de Macpherson: es verdad que se puede presentar a Hobbes como ideólogo de la burguesía y del capitalismo moderno, pero es igualmente verdad que muchos autores han intentado aprovechar las teorías hobbesianas para la causa socialista tal y como vimos con el caso de Tönnies¹⁴⁴. Esto no implica que ninguno de los dos enfoques sea desacertado; simplemente que la filosofía hobbesiana es tan rica en matices que puede ser aprovechada para posiciones absolutamente opuestas.

¹⁴² *Ibid.* p. 257. También se puede encontrar esta idea en la exposición que hace Macpherson de las condiciones que rigen la sociedad posesiva de mercado.

¹⁴³ *Ibid.*, pp. 92 y sigs.

¹⁴⁴ Tuck, R., *Hobbes. A very Short Introduction, op. cit.*, pp. 116-117.

3.5. Enfoque religioso

Tönnies, al tratar la política de Hobbes, se detiene brevemente en el asunto de la relación entre Iglesia y Estado. Las ideas de Hobbes sobre el control que el poder temporal debe tener sobre los asuntos espirituales, dice Tönnies, le valieron a Hobbes unas falsas acusaciones de ateísmo que más bien se debía a la especial y libre teología profesada por nuestro autor¹⁴⁵. Tönnies también pone en relación las críticas anticlericales de Hobbes con diversas corrientes protestantes del momento¹⁴⁶. Muchas de estas ideas parecen ser el origen de este enfoque: el enfoque religioso¹⁴⁷.

Más que de un enfoque religioso se debería hablar de varios enfoques religiosos que difieren entre sí en distintas ideas. Pero pese a todo, lo que caracteriza en general a este tipo de perspectiva es que todos, incluso los que tachan a Hobbes de ateo, consideran que los elementos teológicos de la filosofía de Hobbes condicionan su pensamiento; y aunque en un principio esta influencia se reducía exclusivamente al campo moral y político, con el tiempo se la ha extendido a todo el sistema hobbesiano. Por no alargar excesivamente esta exposición se dejará de lado los enfoques ateos o secularizadores, pero se pondrá un pequeño ejemplo para ver cómo la ausencia de elementos religiosos condiciona el pensamiento hobbesiano. En *Natural Right and History*, Leo Strauss cree que el influjo de la Nueva Ciencia hace que Hobbes se convierta en el primer abanderado del nihilismo político que caracteriza a la

¹⁴⁵ Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 79-80.

¹⁴⁶ *Ibid.*, pp. 183-184.

¹⁴⁷ Cf. Barthel, G., "La Bible dans le Leviathan", en *Cahiers Vilfredo Preto: Revue Européen des Sciences Sociales*, vols. 49-50, 1980, pp. 187-206; Baumrin, B.H., "Hobbes' Christian Commonwealth", en *Hobbes Studies*, Vol. XIII-2000: 3-11; Clive, M., "Hobbes Parmi les Mouvements Religieux de son Temps", en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 62, 1978, pp. 41-59; Foisneau, L., *Hobbes et la Toute-Puissance de Dieu*, PUF, Paris, 2000; Hood, F.C., *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*, Clarendon Press, Oxford, 1964; Malcom, N., "Leviathan, the Pentateuch, and the Origins of Modern Biblical Criticism", en Sorell, T. y Foisneau, L. (eds.), *Leviathan After 350 Years*, Clarendon Press, Oxford, 2004, pp. 241-264; Martinich, A.P., *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Politics and Religion*, Cambridge, Univ. Press, Cambridge, 1992; Martinich, A.P., "The Interpretation of Covenants in *Leviathan*", en Sorell, T. y Foisneau, L. (eds.), *Leviathan After 350 Years*, Clarendon Press, Oxford, 2004, pp. 217-240; Pacchi, A., *Filosofia e Teologia in Hobbes*, Ed. Unicopli, Milán, 1985; Pacchi, A., "Hobbes and the Problem of God", en Rogers, G.A.J. y Ryan, A. (eds.), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford, 1988, pp. 171-187; Pacchi, A., "Hobbes e la Teologia", en Willms, B., y Otros, *Hobbes Oggi*, Franco Angeli, Milán, 1990, pp. 101-122; Polin, R., *Hobbes, Dieu et les Hommes*, PUF, Paris, 1981; Sorell, T., "Le Dieu de la Philosophie et le Dieu de la Religion chez Hobbes", en Foisneau, L. (ed.), *Politique, Droit et Théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes*, Kimé, Paris, 1997, pp. 243-264; Springborg, P., "Hobbes on Religion", en Sorell, T. (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1996; pp. 346-380; State, S., "Hobbes and Hooker: Politics and Religion: A Note on the Structuring of *Leviathan*", en *Canadian Journal of Political Science*, vol. XX, no. 1, marzo 1987, pp. 79-96; Taylor, A.E., "The Ethical Doctrine of Hobbes", en *Philosophy*, vol. XIII, no. 52, October 1938, pp. 406-424; Tuck, R., "The Civil Religion of Thomas Hobbes", en Philipson, N. y Skinner, Q. (eds.), *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1993, pp. 120-138; Warrender, H., *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Clarendon Press, Oxford, 1957.

modernidad¹⁴⁸. El iusnaturalismo antiguo y medieval creía en la existencia real de leyes trascendentales que regulaban moralmente la política; pero el iusnaturalismo de Hobbes, ya de corte moderno, abandona la cosmovisión teleológica anterior para instaurar un nuevo paradigma basado en la relación causa-efecto propia de la ciencia moderna. La moralidad ya no consiste en el cumplimiento de las leyes naturales porque las acciones ya no se dirigen a ningún fin preestablecido; ahora la moralidad se agota en la mera adecuación entre medios y fines.

Dejando de lado estos planteamientos ateos o secularizadores, se debe situar el origen del enfoque religioso en la ya mencionada tesis Taylor-Warrender. Hay que recordar que para estos autores Dios acababa siendo el garante de la teoría moral y política de Hobbes desde el momento en el que sólo Él era capaz de fundamentar el obligado cumplimiento de las leyes de la naturaleza y de las leyes civiles¹⁴⁹. Y no sólo eso, sino que además la figura de Dios permitía creer que el comportamiento del soberano será racional aunque él mismo quedase fuera del ámbito de aplicación de las leyes: si la obligación tiene su origen antes de la constitución de la ley civil entonces, una vez establecida la sociedad política, incluso el monarca deberá seguir observando los preceptos de las leyes de la naturaleza. Esta misma teoría será rechazada por F.C. Hood en su *The Divine Politics of Thomas Hobbes* de 1964. Para este autor, las leyes de la naturaleza no son leyes propiamente dichas por carecer de la obligatoriedad que las caracteriza¹⁵⁰ —ni siquiera Dios obliga a su cumplimiento. Además, según Hood, Hobbes acepta sin más la verdad de la Escritura y extrae conclusiones de ella¹⁵¹, aunque su enfoque se limite exclusivamente a la política y no preste atención al resto de la obra de nuestro autor.

Sin embargo, autores posteriores han dejado de lado este interés del enfoque religioso por el tema político para analizar el resto de sistema hobbesiano desde el

¹⁴⁸ Cf. Strauss, L., *Natural Right and History*, *op. cit.*, pp. 166-202. Atendiendo a las ideas generales que aparecen en estas páginas para exponer la interpretación de Strauss acerca del ateísmo político de Hobbes.

¹⁴⁹ Cf. Taylor, A.E.: “The Etical Doctrine of Hobbes”, *op. cit.*, pp. 32-37; Warrender, H., *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, *op. cit.*, pp. 266-329.

¹⁵⁰ Hood, F.C., *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*, *op. cit.*, pp. 85-90. La posición de Hood es muy curiosa ya que por una parte acepta que las leyes de la naturaleza, filosóficamente hablando, carecen de todo tipo de obligación, pero por otra cree que, ateniéndose a las Escrituras, las leyes divinas son realmente leyes moral. El problema por lo tanto reside en mantener la ley natural propia de la filosofía alejada de la ley moral y divina ya que es el propio Hobbes el que unifica en una sola a las tres en sus escritos.

¹⁵¹ *Ibid.*, pp.1, 233-237. De hecho Hood, siguiendo al propio Hobbes, considera que el respeto de este autor hacia la Escritura es totalmente compatible con su materialismo y, por lo tanto, con su teoría política. Hobbes habría aceptado voluntariamente la limitación de la fe de las Escrituras a la hora de filosofar y no habría escrito nada que chocase con su propia interpretación de los libros de la Biblia.

mismo punto de vista. La nómina de autores que han llevado a cabo un estudio de este tipo es extensa, pero esta tesis se centrará en dos de ellos.

El primer ejemplo está en la obra *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Politics and Religion* que Aloysius P. Martinich publica en 1992¹⁵². Martinich se sitúa entre Skinner y Gauthier para llevar a cabo una “historia analítica de la filosofía” que se aleje del frío enfoque logicista pero que tampoco caiga en los excesos historicistas de Skinner y sus discípulos¹⁵³. Así, la intención del autor es la de reconstruir la teoría política de Hobbes teniendo en cuenta sus intenciones y sus problemas históricos. Martinich también lleva a cabo otro posicionamiento: frente al punto de vista secular de la filosofía de Hobbes que ofrecen autores como Skinner, Gauthier y Curley, él se sitúa del lado de los intérpretes religiosos como Taylor, Warrender o Hood, aunque se distancia de ellos. Pero parece que ese distanciamiento es sólo respecto a Hood ya que Martinich, como Taylor y Warrender, defiende la idea de que las leyes de la naturaleza son tales porque están ordenadas por un Dios omnipotente¹⁵⁴.

Por lo demás, la tesis principal de la obra es que Hobbes no era solamente un teísta, sino que era sobre todo un cristiano convencido y bastante ortodoxo¹⁵⁵. Buena muestra de ello es la recopilación de elementos religiosos que Martinich explica a partir de los escritos hobbesianos: profetas, milagros, ángeles, infierno, cielo, etc.¹⁵⁶ Todos estos temas y otros más son explicados racionalmente por Hobbes en alguna de sus

¹⁵² Martinich, A.P., *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Politics and Religion*, Cambridge, Univ. Press, Cambridge, 1992.

¹⁵³ *Ibid.*, 11-13. La intención de Martinich es la de situarse entre el mero historicismo de Skinner y la reconstrucción lógica de los argumentos de Hobbes que hace Gauthier. Para ello tomará lo mejor de cada una de las metodologías de la siguiente manera: se toman los argumentos lógicos de Hobbes y se los pone en relación con sus preocupaciones, sus creencias, sus amistades, etc. De esta manera se evita caer en el mero historicismo que prescinde de los argumentos del autor pero también se eluden las forzadas reconstrucciones lógicas del enfoque lógico-psicológico.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 13-14. En estas pocas líneas Martinich lleva a cabo una rápida crítica de las ideas principales de la interpretación de Hood. En primer lugar, cree que lejos de asumir la verdad de la Escritura para extraer conclusiones filosóficas a partir de ella, lo que hace Hobbes es defender su fe cristiana de los inconvenientes que le causa la Nueva Ciencia. La segunda crítica de Martinich consiste en una cierta recuperación de la tesis Taylor-Warrender al decir que las leyes de la naturaleza son verdaderas leyes porque Dios mismo las ordena. Y la tercera y última diferencia entre Martinich y Hood reside en que el primero no se limita exclusivamente a analizar la importancia que lo religioso tiene para las ideas morales y políticas de Hobbes, sino que también estudia su propio lenguaje teológico para ofrecernos su punto de vista acerca de algunas de las ideas más importantes del cristianismo.

¹⁵⁵ *Ibid.*, pp. 1-5, 66-67, 333-334

¹⁵⁶ *Ibid.*, pp. 185-332. Martinich llama a esta parte de su obra *Religión dentro de los límites de la razón* en una clara alusión a la conocida obra de Kant. Pero el título, además de ser curioso, hace justicia a la verdadera intención de Hobbes ya que la separación que él establece entre filosofía y teología no excluye la posibilidad de elaborar una teología racional. De hecho el propio Hobbes esboza muchas veces un intento de la misma, cosa que es aprovechado y recopilado por Martinich para elaborar esta tercera parte de su obra.

obras. La intención de Hobbes habría sido entonces renovar la cristiandad mediante dos vías distintas pero relacionadas¹⁵⁷: por una parte, Hobbes habría intentado preservar la ortodoxia cristiana y sus creencias fundamentales del avance de la Nueva Ciencia de Copérnico y Galileo a través de la reconciliación de ambos paradigmas; y por otra, habría intentado neutralizar el papel de la religión en el ámbito político para favorecer la paz y la concordia que la Inglaterra de su tiempo necesitaba.

En segundo lugar se encuentra la obra del 2000 *Hobbes et la Toute-Puissance de Dieu* de Luc Foisneau¹⁵⁸. Tal y como indica el nombre del libro, la interpretación de Foisneau toma a la omnipotencia divina como concepto clave desde el que contemplar todo el sistema filosófico hobbesiano¹⁵⁹. Para Foisneau, el concepto de la omnipotencia divina tiene muchas implicaciones tanto para la filosofía natural como para la filosofía moral y política: en la primera, la potencia absoluta de Dios acaba con el finalismo natural y deja paso a esa física en la que el movimiento se aleja de toda teleología¹⁶⁰; y en la segunda, la imagen de ese Dios omnipotente y voluntarista parece tener un claro eco terrenal en el soberano absoluto que controla la república hobbesiana¹⁶¹. Además de esto, Foisneau propone un nuevo enfoque de la modernidad ya que, a su entender, el carácter secular de la modernidad moral y política no está tanto en el rechazo de los elementos religiosos y teológicos como en la toma de conciencia, por parte del hombre

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 5, 370 nota 5. Martinich cree que Hobbes no estaba solo en esta cruzada que pretendía salvaguardar los preceptos de la fe del imparable avance de la Nueva Ciencia. Autores amigos de Hobbes como el padre Maersenne o Thomas White habrían elaborado su obra con el mismo objetivo que el filósofo inglés. Sea como sea esta interpretación parece algo forzada. No se trata de decir que Hobbes no fuese un creyente y que su fe no condicionase de alguna manera su filosofía, pero pretender que su interés por la Nueva Ciencia se desprenda de la voluntad de defender a la religión de sus ataques parece exagerado.

¹⁵⁸ Cf. Foisneau, L., *Hobbes et la Toute-Puissance de Dieu*, PUF, Paris, 2000.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 13-15.

¹⁶⁰ *Ibid.*, pp. 29-48. En este capítulo Foisneau muestra a través de la discusión sobre libertad y necesidad que tienen Hobbes y Bramhall cómo resuelve el primero el problema de la tiranía de Dios y cómo esto, a su vez, deja paso a la libertad en el ámbito de la ciencia.

¹⁶¹ *Ibid.*, pp. 257-304. Concretamente, y esto es ya una opinión personal, parece poder establecerse una analogía casi directa entre el Dios todopoderoso de Guillermo de Ockham y el soberano absoluto Hobbesiano. Ambos sitúan a un ser con poder absoluto en el centro de su filosofía y, además, lo dejan fuera del ámbito de aplicación de los juicios morales pese a que una de sus principales funciones sea, precisamente, la de ser la medida de lo bueno y de lo malo para los demás. Por su parte, lo poco que le cabe hacer a aquellos que se encuentran subordinados a su poder es conocer su voluntad y adaptarse a ella. Estas son solamente unas pocas coincidencias que se dan entre el pensador medieval y el moderno, pero existen muchas más. El enfoque nominalista de la teoría del lenguaje, la primacía del singular en el que cuerpo y alma se identifican, la importancia concedida a lo sensible dentro del proceso de conocimiento, los argumentos esgrimidos contra aquellos que defienden un poder desmedido del Papa frente a los gobernantes civiles, etc. Todas estas ideas parecen pasar desde la filosofía medieval de Ockham a la moderna de Hobbes de forma casi intacta.

moderno, de las implicaciones que tiene su mortalidad¹⁶². Es esto lo que lleva a Foisneau a hablar de una antropología de la finitud y a interpretar el sistema político hobbesiano como un instrumento creado por el hombre para asegurar su conservación.

Después de analizar estas perspectivas, ¿qué mérito hay que reconocerle a este tipo de enfoque? Pues básicamente el de llamar la atención sobre el papel fundamental que juega la religión en el sistema de Hobbes. No es casualidad que el tema vaya adquiriendo importancia con el tiempo en la filosofía de Hobbes, algo que se puede ver en el progresivo aumento de las páginas que este autor le dedica a la religión en sus obras políticas: en los *Elementos del Derecho Natural y Político* apenas se le presta atención al asunto, en el *De Cive* ya se le dedica uno de los tres libros y en el *Leviatán* más de la mitad de la obra se centra de una manera u otra en el tema de la religión. Por su parte, la única objeción que se le puede hacer a este enfoque es el de no tratar el tema del lenguaje. Para Hobbes el lenguaje tiene una procedencia puramente humana y convencional. Dios debió dar a los hombres algunas palabras en el momento de la creación pero, después de la confusión de las lenguas de Babel, los hombres tuvieron que crear de nuevo el lenguaje según su propio parecer y sus propias necesidades. Todos estos elementos hacen que el lenguaje sea una forma puramente artificial que tienen los hombres de relacionarse entre sí y con el entorno que les rodea, por lo que los fundamentos del conocimiento y de la ciencia parecen tener poco que ver con la teología.

3.6. Enfoque historicista

Tal y como se había indicado más arriba, Tönnies, además de realizar un profundo estudio de la filosofía de Hobbes, lleva a cabo una exhaustiva reconstrucción de la vida del filósofo británico en la que no sólo se ofrece un cúmulo de datos biográficos. Tönnies muestra cómo determinados hechos de la vida de Hobbes parecen tener relación con algunas de las ideas filosóficas de este autor. Así, el transcurso de la Guerra Civil Inglesa, por ejemplo, parece afectar directamente a la defensa de la causa monárquica por parte de Hobbes: si los *Elementos del Derecho Natural y Político* son

¹⁶² *Ibid.*, pp. 173-213. Esta idea de Foisneau es novedosa y muy interesante. A su modo de ver, la modernidad se iniciaría, no por una progresiva voluntad de emancipación del hombre respecto del poder divino, sino más bien de una toma de conciencia de la diferencia de poderes entre el hombre y Dios. Esta diferencia de poderes, combinada con la retirada de Dios del mundo que propugna la teología de la omnipotencia divina, hacen que el hombre se lance a conocer la naturaleza y que idee sistemas políticos capaces de asegurarle la vida dada su condición de fragilidad. En esta interpretación cuadran perfectamente las ideas políticas hobbesianas del miedo a la muerte como origen del Estado o del establecimiento de la seguridad de los ciudadanos como objetivo primordial del soberano.

una defensa a ultranza de la monarquía, el *Leviatán* acaba apostando simplemente por la necesidad de un poder soberano absoluto para el buen funcionamiento de una república¹⁶³.

Pues bien, algo similar a esto es lo que propone el enfoque historicista, un enfoque en el que se dan cita posicionamientos muy diferentes pero que comparten algo en común: todos defienden que la vida de Hobbes y los hechos históricos que acontecen durante la misma condicionan, o por lo menos influyen, su producción filosófica¹⁶⁴. Con esta idea se reconstruye detalladamente la vida de Hobbes y se analiza su periodo de aprendizaje en Oxford, su relación con la tradición, sus primeros contactos con la filosofía política y con la Ciencia Nueva, etc.¹⁶⁵ Pero no sólo esto, sino que también se elaboran extensos y profundos estudios sobre el panorama intelectual, político y social de la Inglaterra y la Europa en la que Hobbes vive¹⁶⁶. Todos estos elementos deben

¹⁶³ Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 62-63.

¹⁶⁴ Cf. Brown, K.C., "Thomas Hobbes and the Title-Page of Leviathan", en *Philosophy*, 55, 1980, pp. 410-411; Dunn, J., *Political Obligation in Its Historical Context*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1976; González García, J.M., *Metáforas del Poder*, Alianza, Madrid, 1998; Hernández, J.M., *El Retrato de un Dios Mortal. Estudios sobre la Filosofía Política de Thomas Hobbes*, Anthropos, Barcelona, 2002; Johnston, D., *The Rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton Univ. Press, Princeton, 1986; von Leyden, W., *Hobbes and Locke: the Problem of Freedom and Obligation*, Macmillan, Londres, 1982; Mintz, S., *The Haunting of Leviathan. Seventeenth Century Reaction to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Thoemmes, Bristol, 1996; Norbrook, D., *Writing the English Republic: Poetry, Rhetoric and Politics, 1627-1660*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1999; Ong, W.J., "Hobbes and Talon's Ramist Rhetoric in English", en *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society*, t. I, 1953, pp. 260-269; Pocock, J.G.A., "Languages and Their Implications: the Transformation of Political Thought", en *Politics, Language and Time*, Atheneum, Nueva York, 1971; Pocock, J.G.A., "Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes", en *Politics, Language and Time*, Atheneum, Nueva York, 1971; Rayner, J., "Hobbes and the Rhetoricians", en *Hobbes Studies*, Vol. IV-1991: 76-95; Rogow, A.A., *Radical in the Service of Reaction*, Norton, Nueva York, 1986; Skinner, Q., "Hobbes's *Leviathan*", en *Historical Journal*, vol. VII, no.2, 1964, pp. 321-333; Skinner, Q., "History and Ideology in the English Revolution", en *Historical Journal*, vol. VIII, no. 2, 1965, pp. 151-178; Skinner, Q., *Los fundamentos del Pensamiento Político Moderno (2 vols.)*, FCE, México, 1986; Skinner, Q., *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2004; Skinner, Q., *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2008; Sommerville, J.P., *Thomas Hobbes. Political Ideas in Historical Context*, Macmillan, Londres, 1992; Strauss, L., *The Political Philosophy of Thomas Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1952; Tuck, R., *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1979; Tuck, R., *Hobbes. A very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2002; Willson-Quayle, J., "Resolving Hobbes's Metaphorical Contradiction: The Role of the Image in the Language of Politics", en *Philosophy and Rhetoric*, 29, 1996, pp. 15-32; Woolin, S.S., *Hobbes and the Epic Tradition of Political Theory*, Andrew Clark, Los Ángeles, 1970; Zappen, J.P., "Science and Rhetoric from Bacon to Hobbes: Responses to the Problem of Rhetoric", en Brown-Steinmann (ed.), *Rhetoric 78: Proceedings of Theory of Rhetoric*, Univ. Of Minnesota Press, Minneapolis, 1979, pp. 65-92.

¹⁶⁵ Cf. Tuck, R., *Hobbes. A very Short Introduction*, op. cit., pp. 1-48. Tuck, perteneciente a la misma corriente historicista que Skinner, Pocock y Dunn, dedica la misma extensión al análisis de la vida de Hobbes que al estudio de su producción. Pero es que, además, cuando hace lo segundo, lo hace generalmente relacionando la obra y las tesis de Hobbes con el contexto histórico del momento.

¹⁶⁶ Cf. Dunn, J., *Political Obligation in Its Historical Context*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1980. Esta obra es un buen ejemplo a la hora de ver como estos autores resuelven los problemas de la filosofía hobbesiana a través de la comprensión del contexto histórico en el que se originan.

ayudar a ver mejor la manera en la que las ideas y el pensamiento hobbesiano se van gestando, o lo que es lo mismo, a ver qué hechos provocan un determinado texto de reacción de Hobbes o cuál es su finalidad al escribir una determinada obra.

De esta manera se insertarán dentro de este enfoque a aquellos autores o estudios que tratan el papel de la retórica en el pensamiento de Hobbes. El motivo de esta decisión está claro: algunos de los autores que tratan este tema elaboran también profundos estudios sobre el periodo de formación del pensamiento de Hobbes, la influencia de la tradición en su producción o su relación con la cultura del momento¹⁶⁷. De hecho, uno de los mejores estudios sobre el papel que juega la retórica en el pensamiento político de Hobbes lleva la firma del mayor defensor del método historicista, Quentin Skinner¹⁶⁸.

Se comenzará pues con el análisis de algunos de los estudios más representativos de este enfoque historicista. El primero del que hay que hablar es de Leo Strauss y su obra de 1934 *The Political Philosophy of Thomas Hobbes. Its Basis and Its Genesis*. Strauss piensa que Hobbes es un pensador moral y político cuyas ideas son absolutamente únicas¹⁶⁹. En este sentido, Hobbes rompe con la tradición filosófica de su momento y prescinde de la metafísica aristotélica a la hora de fundamentar sus ideas morales¹⁷⁰. Pero la singularidad del pensamiento hobbesiano, según Strauss, va más allá y ni siquiera puede ser entendido desde el punto de vista de la Nueva Ciencia. De hecho los problemas de incoherencia y las contradicciones existentes en la obra de Hobbes se deben a su intento de fundamentar su teoría moral y política sobre la base de los

¹⁶⁷ Cf. Johnston, D., *The Rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton Univ. Press, Princeton, 1986. En esta obra el autor analiza el por qué de la decisión que toma Hobbes en el *Leviatán* y que le lleva a apostar por el discurso retórico como forma de argumentación política, cosa totalmente contraria a la idea de ciencia política estricta que defiende en el resto de sus obras. La tesis de Johnston es que sólo se puede explicar dicha decisión si se atiende al contexto histórico del momento. Haciendo esto nos damos cuenta de que la intención de Hobbes es renovar el ámbito de lo político finiquitando el legado de la filosofía civil y política de la Edad Media.

¹⁶⁸ Cf. Skinner, Q., *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2004. El argumento de la obra de Skinner es similar al del estudio de Johnston. Sin embargo, lo más significativo del libro de Skinner es que está dividido en dos partes totalmente separables la una de la otra. Toda la primera parte se dedica exclusivamente a analizar con total precisión esa retórica inglesa del siglo XVI en la que Hobbes habría sido educado. Esto demuestra el grado de importancia que estos autores confieren a la reconstrucción del contexto histórico a la hora de analizar el pensamiento de un autor.

¹⁶⁹ Cf. Strauss, L., *The Political Philosophy of Thomas Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, op. cit., p. xi.

¹⁷⁰ *Ibid.*, pp. 136 y sigs. De todos modos, Strauss deja bien claro que Hobbes sólo prescinde de la filosofía aristotélica cuando cree haber encontrado una base suficiente en las enseñanzas de la Nueva Ciencia. Hasta entonces, es decir, hasta aproximadamente 1640, Hobbes puede ser caracterizado como un aristotélico.

descubrimientos y las teorías de este nuevo modo de conocer¹⁷¹. A continuación se verá todo esto con más detenimiento.

Para Strauss, el núcleo de la filosofía moral y política de Hobbes está ya totalmente formulado en sus primeros escritos, es decir, en todos aquellos textos anteriores a la redacción de los *Elementos del Derecho Natural y Político* sobre 1640¹⁷². Y es sobre todo en la introducción a *La Guerra del Peloponeso* de Tucídides donde se encuentra formulada con más claridad la tesis principal de su filosofía moral: la vanidad y el miedo de los hombres son el origen de la sociedad civil¹⁷³. Para defender su punto de vista, Strauss debe demostrar dos cosas: la primera, de qué manera construye Hobbes su singular teoría¹⁷⁴; y la segunda, cómo Hobbes busca, inútilmente, fundamentar su pensamiento en la emergente Ciencia Nueva para huir de la tradición en la que ha sido educado¹⁷⁵. Pero para hacer todo esto es necesario reconstruir antes la relación de Hobbes con el aristotelismo de las escuelas y con los avances de la Nueva Ciencia; o lo que es lo mismo, hay que indagar y situar a Hobbes en su contexto vital, histórico e intelectual. Por lo tanto, Strauss y Tönnies son, en cierto modo, los primeros que se interesan por esa relación que parece existir entre el pensamiento de Hobbes y su contexto vital e histórico.

Sin embargo, este tipo de aproximación al pensamiento de Hobbes estaba por vivir su mayor momento de esplendor. A principios de la década de los setenta del siglo XX autores como Dunn, Pocock y, sobre todo, Quentin Skinner propusieron una profunda renovación de la metodología a seguir a la hora de estudiar la historia de las ideas políticas¹⁷⁶. Tomando como referencia de la teoría de los “actos de habla” de Austin, su idea era la de considerar los escritos de los pensadores políticos precisamente como eso, como actos de habla. De este modo, para entender lo que dijo un determinado autor no basta con desmenuzar analíticamente el texto en cuestión, sino que la única

¹⁷¹ *Ibid.*, pp. ix-xiv.

¹⁷² *Ibid.*, pp. 12, 30.

¹⁷³ *Ibid.*, 18-29,

¹⁷⁴ *Ibid.*, pp. 1-107.

¹⁷⁵ *Ibid.*, pp. 108-170. El error de Hobbes, a ojos de Strauss, se debe a que éste busca inútilmente el sustento intelectual que necesita una filosofía tan novedosa como suya. Hobbes no quiere fundamentar su moral sobre el suelo de la derrotada metafísica medieval, por lo que decide hacerlo sobre los conocimientos y las teorías de la Nueva Ciencia. El problema está en que una teoría profundamente antropocéntrica y antropomórfica como la teoría moral y política de Hobbes no puede tener como supuesto ideológico un tipo de conocimiento que es totalmente reacio a los asuntos humanos.

¹⁷⁶ Cf. Wilms, B.: “Tendencies of Recent Hobbes Research”, *op. cit.*, pp. 146-147; Farsides, C., “Hobbes en Grande-Bretagne”, en *Bulletin Hobbes I, Archives de Philosophie 51*, 1988, pp. 333-339. En lo sucesivo se atenderá a estos dos artículos para hablar de las características del *Método de Cambridge* que adoptan Skinner, Pocock, Dunn y Tuck, entre otros.

manera de captar la totalidad del sentido del mismo sería mediante la reconstrucción de la situación en la que dicho enunciado o texto ha sido proferido. El historiador de la filosofía política debe ser a la vez historiador y filósofo; y en el caso en el que ambas facetas entren en conflicto debe primar la tarea del historiador sobre la del filósofo. Sólo al situar el texto en su contexto accedemos al verdadero sentido del mismo. Esta es el programa básico de lo que se ha venido a llamar la *metodología de Cambridge* y cuyo lema parece ser “ningún texto sin contexto”.

Un buen ejemplo de este tipo de análisis se encuentra en la obra de Skinner *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* de 1996. Skinner, siguiendo algunas de las tesis que David Johnston sostenía ya en su obra *The Rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation* de 1986, opina que el pensamiento político de Hobbes, lejos de lo que se ha creído habitualmente, está dividido en dos periodos bien diferenciados pero unidos por las consideraciones a cerca de la relación que se da entre razón y retórica¹⁷⁷. Hobbes conoce a la perfección la retórica clásica en la que ha sido educado y eso se refleja perfectamente en su *The Art of Rhetoric*, un escrito en el que Hobbes expone a la perfección las estrategias y los usos de esta disciplina¹⁷⁸. Sin embargo, Hobbes parece renegar de la retórica a partir de la redacción de los *Elementos de Derecho Natural y Político*¹⁷⁹. En esta obra y en el *De Cive* ataca con todas sus fuerzas el uso de la elocuencia y el tipo de saber en el que esta se apoya: la opinión. Frente a esto defiende el uso de la razón y de la ciencia como forma de prevenir las sediciones: el conocimiento se basa en conceptos claros que representan la realidad y permiten conocerla. Cualquier uso diferente del lenguaje es visto por Hobbes como una desviación indeseable de su uso habitual.

Pero en el *Leviatán* la cosa parece dar un giro radical¹⁸⁰. Según Skinner, Hobbes retoma las enseñanzas de Cicerón para quién la ciencia es un poder débil que necesita del refuerzo de la elocuencia para imponer sus verdades. El *Leviatán* está repleto de estrategias y argumentos retóricos que parecen tener la función de acercar las verdades

¹⁷⁷ Cf. Skinner, Q., *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, *op. cit.*, pp. 1-16.

¹⁷⁸ *Ibid.*, pp. 215-250. En este primer capítulo de la segunda parte de la obra, Skinner explica cómo Hobbes se formó en esa tradición retórica renacentista que ha examinado en la primera parte de la obra.

¹⁷⁹ *Ibid.*, pp. 250-326. En los capítulos segundo y tercero Skinner cuenta cómo Hobbes abandona el humanismo en el que ha sido educado y, en consecuencia, la utilización de la elocuencia como método de demostración. El acercamiento de Hobbes a la ciencia moderna hará que intente fundamentar toda la ciencia política sobre las bases de las demostraciones al modo geométrico. Obviamente, en este giro hacia la verdad científica, la objetividad y la universalidad, los métodos emotivos de la retórica carecen ya de toda validez.

¹⁸⁰ *Ibid.*, pp. 327-437. Es en estos capítulos finales del estudio donde Skinner explica cómo vuelve Hobbes a reconsiderar el papel que juega en la filosofía política la demostración retórica.

científicas y filosóficas al lector, de hacer visibles o poner en imágenes el pensamiento político de Hobbes. Ya sólo el título, el frontispicio y la introducción de dicha obra son una pura metáfora retórica.

Lo más curioso es que esta interpretación de Hobbes que acabamos de exponer es presentada en la segunda parte de la obra de Skinner. Toda la primera parte, es decir, casi la mitad del libro, está consagrado a un profundo estudio sobre *La elocuencia clásica en la Inglaterra del Renacimiento*¹⁸¹. Con ello, Skinner quiere ofrecer una reconstrucción minuciosa de la tradición retórica inglesa en la que Hobbes ha sido educado y que se va a ver reflejada posteriormente en el *Leviatán*. Pero la reconstrucción del contexto no acaba aquí porque Skinner dedica el primer capítulo de la segunda parte al *Humanismo temprano de Hobbes*¹⁸², tratando en él asuntos como la carrera y los estudios de nuestro autor como humanista, sus escritos humanísticos o el estilo retórico de sus primeras obras. Con ello queda ejemplificado a la perfección esa *metodología de Cambridge* a la que se había aludido más arriba; pero también queda expuesto por qué los estudios que tratan el papel de la retórica en la filosofía de Hobbes pueden ser incluidos en el enfoque historicista.

¿Cuáles son las ventajas y desventajas del enfoque historicista? La ventaja básica reside en que se pone en contacto la filosofía de Hobbes con su vida. Los filósofos son personas de carne y hueso que se ven condicionados en sus pensamientos y en sus decisiones por aquellas cosas que marcan su día a día. Todas sus vivencias y todo su bagaje se ve reflejado de una manera u otra en su filosofía, por lo que es imposible captar todo el sentido de un texto si no se atiende antes, aunque sea brevemente, a la vida, la historia y la sociedad de su autor. Warrender, Gauthier o Bobbio prescinden casi por completo de todos estos elementos y estudian la moral y la política de Hobbes como algo hermético que parece no tener contacto alguno con el mundo cuando en realidad, si se atiende a lo que nuestro autor dice en sus obras, éste era un hombre preocupado por todo cuanto pasaba a su alrededor. Una llamada de atención sobre la necesidad de contextualizar al autor y a los textos debe ser vista necesariamente como algo bueno.

Pero es precisamente el exceso de contextualización lo que parece constituir la principal objeción contra este tipo de estudios. Y es que Skinner y compañía parecen

¹⁸¹ *Ibid.*, pp. 17-211. Este estudio introductorio de Skinner puede leerse de hecho como una obra aparte de gran valor para la teoría de la literatura y para la historia de la filosofía. La reconstrucción de la tradición retórica del renacimiento inglés que el autor hace aquí es minuciosa, detallada y muy clarificadora.

¹⁸² *Ibid.*, pp. 215-249.

sepultar las ideas políticas bajo ingentes capas de datos históricos. Si su intención era hacer concordar las interpretaciones filosóficas con los hechos históricos o dotar a la historia de la filosofía política de rigor histórico, el resultado ha sido básicamente el contrario porque las ideas políticas han acabado por quedar diluidas en la inmensidad del océano de la contextualización histórica.

Comentario a parte merecen los estudios sobre retórica, los cuales reflejan la importancia que tiene una parte de la teoría del lenguaje de Hobbes para la política. Es un enfoque parcial pero por lo menos repara en la importancia que el lenguaje tiene para la filosofía hobbesiana. Además, este tipo de estudios suelen tener en consideración el origen histórico de la teoría retórica de Hobbes y la relación de la misma con sus contemporáneos, algo que para las pretensiones de esta tesis es muy importante.

3.7. Enfoque científicista

Al revisar todo lo que se ha dicho más arriba sobre el trabajo de Tönnies se observa que, para él, la entrada de la Nueva Ciencia en la vida de Hobbes supone un momento crucial en su producción¹⁸³. A partir de este momento, Hobbes comienza a elaborar sus escritos más conocidos y a perfeccionar la estructura de su sistema filosófico. Pero su interés no acaba ahí ya que el propio Hobbes se comunica constantemente con figuras de primera fila como Descartes o Gassendi, y él mismo cultiva varias ramas de esta nueva manera de entender la ciencia. Y esto en el apartado biográfico, porque en la reconstrucción de la doctrina que lleva a cabo Tönnies se ve cómo deriva todo el sistema hobbesiano de las posiciones científicas. Así se puede comprobar, por ejemplo, cómo se explica toda la moral y la política a partir de los presupuestos de una antropología que previamente ha basado en la física mecanicista. Si antes se veían sólo pequeñas coincidencias entre el resto de enfoques y la obra de Tönnies, ahora sí que se puede decir que el propio Tönnies es el primer autor que ofrece un enfoque puramente científicista del sistema filosófico hobbesiano¹⁸⁴.

¹⁸³ Cf. Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 38-39. Aquí Tönnies marca el momento exacto en el que Hobbes parece decantarse por el método geométrico como forma de demostración más adecuada para su nueva ciencia civil. Si bien es verdad que Hobbes parece interesarse por los temas políticos desde la introducción de *La Guerra del Peloponeso*, no es hasta su descubrimiento de los principios euclidianos cuando se convence que es la infalible lógica de la geometría el único método capaz de conseguir verdades científicas en el terreno político y moral.

¹⁸⁴ Cf. Barnouw, J., "Prudence et Science chez Hobbes", en Zarka, Y.Ch. y Bernhardt, J. (dirs.), *Thomas Hobbes. Philosophie Première, Théorie de la Science et Politique*, PUF, París, 1990, pp. 107-117; Barnouw, J., "Le Vocabulaire du Conatus", en Zarka, Y.Ch. (dir.), *Hobbes et son Vocabulaire*, Vrin, París, 1992, pp. 103-124; Bernhardt, J., "Hobbes et le Mouvement de la Lumière", en *Revue d'Historie des Sciences*, vol. XXX, no. 2, 1977, pp. 3-24; Bernhardt, J., "Empirisme Rationnel et Statut des

Este tipo de perspectiva sobre la obra de Hobbes, que es probablemente la que más continuidad y aceptación ha tenido a lo largo del siglo XX junto al enfoque moralista, se caracteriza básicamente por un profundo interés en lo que en tiempos de nuestro autor se conocía como filosofía natural, es decir, todas las ciencias naturales sumadas a las reflexiones filosóficas a cerca de la constitución del mundo y la forma que tiene el hombre de conocerlo¹⁸⁵. Así, en este tipo de enfoque se puede incluir a aquellos que consideran que la filosofía mecanicista da la clave para entender el pensamiento hobbesiano como un todo unitario¹⁸⁶, a los que se centran en la polémica

Universalia: le Problème de la Théorie de la Science chez Hobbes”, en *Revue d’Histoire des Sciences*, vol. XLVI, no. 2-3, 1977, pp. 129-152; Bernhardt, J., “Genèse et Limites du Matérialisme de Hobbes”, en *Raison Présante*, no. 47, 1978, pp. 41-61; Bernhardt, J., “L’Oeuvre de Hobbes en Optique et en Théorie de la Vision”, en Willms, B., y Otros, *Hobbes Oggi*, Franco Angeli, Milán, 1990, pp. 245-268; Bertman, M.A., “Hobbes: Philosophy and Method”, en *Scientia*, vol. 108, no. 2, 1973, pp. 769-780; Blay, M., “Genèse des Couleurs et Modèles Mécaniques dans l’Oeuvre de Hobbes”, en Zarka, Y.Ch. y Bernhardt, J. (dirs.), *Thomas Hobbes. Philosophie Première, Théorie de la Science et Politique*, PUF, París, 1990, pp. 153-168; Bloch, O., “Hobbes et le Matérialisme des Lumières”, en Willms, B., y Otros, *Hobbes Oggi*, Franco Angeli, Milán, 1990, pp. 553-576; Borot, L., “Science et Histoire chez Hobbes : le Problème de la Méthode”, en Zarka, Y.Ch. y Bernhardt, J. (dirs.), *Thomas Hobbes. Philosophie Première, Théorie de la Science et Politique*, PUF, París, 1990, pp. 119-126; Brandt, F., *Thomas Hobbes’ Mechanical Conception of Nature*, Levin & Munksgaard Copenague, 1928; Child, A., *Making and Knowing in Hobbes, Vico and Dewey*, Univ. Of California Press, Los Ángeles, 1953; Gargani, A., *Hobbes e la Scienza*, Einaudi, Turín, 1971; Giorello, G., “Pratica Geometrica e Immagine della Matematica in Thomas Hobbes”, en Willms, B., y Otros, *Hobbes Oggi*, Franco Angeli, Milán, 1990, pp. 215-244; Karskens, M.J.J., “Hobbes’s Mechanistic Theory of Science and its Role in his Anthropology”, en van der Bent, G. (ed.), *Thomas Hobbes. His View of Man*, Rodopi, Ámsterdam, 1982, pp. 45-56; Lupoli, A., “La Polemica tra Hobbes e Boyle”, en *Acme. Annali della Fac. De Lettere e Filosofia della Università di Milano*, no. 29, 1976, pp. 309-354; Malcom, N., “Hobbes and the Royal Society”, en Rogers, G.A.J. y Ryan, A. (eds), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford, 1988, pp. 43-66; Malcom, N., “Hobbes’s Science of Politics and his Theory of Science” en Willms, B., y Otros, *Hobbes Oggi*, Franco Angeli, Milán, 1990, pp. 145-157; Marquer, E., “Ce que sa Polémique avec Descartes a Modifié dans la Pensée de Hobbes: Historie d’une Controverse”, en Weber, D. (ed.), *Hobbes, Descartes et la Métaphysique*, Vrin, París, 2005, pp. 15-32; Moya, C., “La Fundación de la Ciencia Política como Física y Teología Política: Thomas Hobbes”, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, no. 14, pp. 57-73; Pacchi, A., *Convencione e Ipotesi nella Formazione della Filosofia Naturale di Thomas Hobbes*, La Nuova Italia, Florencia, 1965; Paganini, G., “Hobbes, Gassendi e la Psicologia del Meccanicismo”, en Willms, B., y Otros, *Hobbes Oggi*, Franco Angeli, Milán, 1990, pp. 351-445; Peters, R., *Hobbes*, Penguin, Harmondsworth, 1956; Popkin, R.H., “Hobbes and Skepticism”, en Thro, L.J. (ed.), *History of Philosophy on the Making*, Univ. Press of America, Lanham, 1982, pp. 133-148; Prins, J., “Kepler, Hobbes and Medieval Optics”, en *Philosophia Naturalis*, no. 3, 1987, pp. 287-310; Shapin, S., y Schaffer, S., *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, Princeton University Press, Princeton, 1989; Sorell, T., “The Science in Hobbes’s Politics”, en Rogers, G.A.J. y Ryan, A. (eds), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford, 1988, pp. 67-80; Spragens, T.A., *The Politics of Motion. The World of Thomas Hobbes*, Univ. Of Kentucky Press, Kentucky, 1973; Stroud, E.C., “Light and Vision: Two Complementary Aspects of Optics in Hobbes Unpublished Manuscript A Minute of First Draught of the Optiques”, en Willms, B., y Otros, *Hobbes Oggi*, Franco Angeli, Milán, 1990, pp. 269-277; Torres, F., *Naturaleza y Política en Hobbes*, UIB, Palma de Mallorca, 1986; Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, Doncel, Madrid, 1972.

¹⁸⁵ *De Corpore*, VI, 6; *OL*, I, pp. 64-65. En esta sección del *De Corpore* se puede comprobar qué es lo que Hobbes entiende por Filosofía Natural y qué ramas de la ciencia son las que la componen.

¹⁸⁶ Cf. Torres, F., *Naturaleza y Política en Hobbes*, UIB, Palma de Mallorca, 1986. En este breve escrito que resume su tesis doctoral, Torres sigue muy de cerca la interpretación de Spragens y defiende que la filosofía de Hobbes puede ser explicada a partir de movimiento inercial rectilíneo acuñado por la nueva Física moderna.

matemática que mantienen Hobbes y Wallis¹⁸⁷ o a los que analizan el programa que Hobbes proponía para reformar las universidades inglesas¹⁸⁸. Sin embargo, aquí sólo se va a prestar atención a unas cuantas obras interesantes sobre este tema. Ya se ha hablado de dos de estas perspectivas como serían la de Tönnies o la de Watkins, pero sería interesante exponer, por lo menos, algunas más.

Aun en vida del propio Tönnies, en 1928, Frithjof Brandt publica su obra *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*¹⁸⁹. El título de esta obra, comentada y aplaudida por el propio Tönnies, dice ya mucho de la tesis principal que el autor danés mantiene en ella: la física mecanicista es la llave para entender la filosofía moral y política de Thomas Hobbes. El testigo de Brandt será recogido por Richard Peters en su *Hobbes* de 1956. También para Peters, la novedosa metodología que aporta la Nueva Ciencia es la clave para comprender la singularidad del pensamiento Hobbesiano¹⁹⁰. Poco después es el ya mencionado Watkins el que recoge el testigo y, desde un punto de vista más logicista, ataca la teoría de Strauss para demostrar que las ideas principales de la política y la moral hobbesianas tienen que ver con el desarrollo y la aceptación de las tesis mecanicistas¹⁹¹. Lo que une a todos estos autores es, precisamente, aquello que les permite mantener la idea de que el mecanicismo está a la base del pensamiento ético-político de Hobbes desde el principio de su producción: un manuscrito descubierto por

¹⁸⁷ Cf. Laird, J., *Hobbes*, Ernest Benn, Londres, 1934.

¹⁸⁸ Cf. Shapin y Schaffer: Shapin, S., y Schaffer, S., *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, op. cit., pp. 283-344.

¹⁸⁹ Puesto que la obra de Brandt es prácticamente imposible de conseguir en España, se han tenido que reconstruir parte de sus teorías a partir de lo poco que se dice en obras como la de Tönnies o Peters. Debido a ello no se ofrecerán citas bibliográficas ni se comentará lo poco que diga acerca de su interpretación del pensamiento de Hobbes. Se ha considerado necesario decir por lo menos algo sobre la misma ya que está comúnmente aceptado por todos los estudiosos de Hobbes que la obra de Brandt es un clásico de obligada lectura para todo aquel que quiere adentrarse en el campo de los estudios hobbesianos. Por eso no es coincidencia que el propio Tönnies se deshaga en halagos hacia Brandt y su trabajo en varios puntos de su *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes*. Cf. Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 24-26.

¹⁹⁰ Cf. Peters, R., *Hobbes*, op. cit., p. 74.

¹⁹¹ Cf. Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, op. cit., pp. 34-55. La tesis de Watkins para refutar a Strauss es la siguiente: ¿cómo se puede decir que el interés de Hobbes por los avances de la Nueva Ciencia es posterior a la elaboración de sus principales ideas filosóficas si se admite que el *Short Tract* está escrito alrededor de 1630? En opinión de Watkins, el *Short Tract* recoge ya las principales ideas de la metodología y de la ciencia materialista y mecanicista que Hobbes desarrollará en obras posteriores. Este escrito tendría que ver poco o nada con la tradición humanista en la que Hobbes fue educado y de la cual, según Strauss, extrae las principales ideas de su filosofía. Es verdad que la utilización por parte de Hobbes del concepto de *species* sensibles puede llevar a creer que la presencia de Aristóteles y de la Escolástica es real y muy importante; pero la verdad es que, tal y como han demostrado suficientemente algunos autores, el significado que Hobbes da a dicho concepto dista mucho del sentido aristotélico del mismo. Cf. Forteza, B., *L'Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 160-162.

Tönnies y conocido habitualmente como *Short Tract of First Principles*¹⁹². En este escrito redactado por Hobbes sobre 1630 aparecen ya en germen las tesis principales de la filosofía natural hobbesiana que el propio autor no presentará totalmente sistematizada hasta 1655. Y no sólo eso, sino que en él ya se encuentra esa extensión de la teoría del movimiento o del conato hasta la teoría moral.

Estas consideraciones sobre el papel fundamental de la Nueva Ciencia en la gestación del pensamiento ético y político de Hobbes llegan incluso hasta un autor que, inicialmente, había rechazado semejante idea. Hay que recordar que Leo Strauss basaba su idea de que el núcleo de la filosofía moral hobbesiana no concordaba con su posterior aceptación del método y las tesis de la nueva ciencia en el análisis de las obras escritas por Hobbes con anterioridad a 1640¹⁹³. Curiosamente una de las obras que cita Strauss es el *Short Tract of First Principles*, pero a su modo de ver este carece de importancia si se compara con la introducción a *La Guerra del Peloponeso* o con *The Art of Rhetoric*¹⁹⁴. Sin embargo, en 1953, Strauss publica una obra en la que cambia radicalmente su punto de vista sobre la filosofía de Hobbes: *Natural Right and History*. En ella Hobbes pasa de ser un héroe de la modernidad cuya original filosófica se ve empañada por su aceptación de los conocimientos de la Nueva Ciencia a ser un demonio de la modernidad cuya filosofía moral basada en los dogmas de la Nueva Ciencia introduce el nihilismo en la ética y la política occidentales¹⁹⁵. Seguidamente se verá la nueva tesis de Strauss con más detenimiento.

Según Strauss, el derecho natural ha sido desde la antigüedad un remedio para los males del relativismo y del escepticismo¹⁹⁶. Por ejemplo, los pensadores antiguos, frente a las teorías de los sofistas sobre el origen de la política y la moral, decidieron

¹⁹² Ya se ha dicho más arriba que hay una discusión muy fuerte sobre la autoría del *Short Tract*. Actualmente parece que es comúnmente aceptado que fue Hobbes quien escribió dicha obra. La prueba principal de ello es que en dicha obra se adelantan muchas de las ideas físicas y metafísicas que Hobbes elaborará posteriormente en obras como el *De Corpore*. Pero la presencia del concepto de *species* sensibles es lo que hizo dudar a muchos sobre si Hobbes era o no el autor de dicho escrito: no es comprensible que uno de los elementos principales de la teoría del conocimiento que se expone en el *Short Tract* sea objeto de fuertes críticas en el *Leviatán*. Sea como sea, y si se acepta la explicación de Forteza, no parece haber ahora mismo ningún motivo para dudar de la autoría de Hobbes. Cf. Forteza, B., *L'Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 160-162.

¹⁹³ Strauss, L., *The Political Philosophy of Thomas Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, op. cit., pp. vii-xii.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. xii.

¹⁹⁵ Tomo los calificativos de la obra de Richard Tuck. Cf. Tuck, R., *Hobbes. A very Short Introduction*, op. cit., pp. 113-115. En lo sucesivo se seguirá parte de la explicación de Tuck sobre la interpretación que Strauss hace del pensamiento hobbesiano en *Natural Right and History*.

¹⁹⁶ Cf. Strauss, L., *Natural Right and History*, op. cit., pp. 120-174. Un ejemplo claro de esta pugna se encuentra en la oposición de Sócrates, Platón y Aristóteles a los Sofistas. Frente al relativismo moral y al escepticismo epistemológico que propugnan los primeros, los tres grandes filósofos griegos proponen una especie de iusnaturalismo que se fundamenta en las leyes trascendentales del cosmos.

defender filosóficamente la existencia de un orden trascendental que debía ser respetado por los hombres. Dicho orden garantizaba la posibilidad de conocer el mundo y también ofrecía las pautas de comportamiento moral que los hombres debían seguir.

El problema está en que el escepticismo filosófico que aparece al inicio de la modernidad, lejos de ser combatido por el nuevo iusnaturalismo de Hobbes y Locke, será apoyado por sus ideas ético políticas¹⁹⁷. Y la clave de todo esto está en la Nueva Ciencia. Es ella la que pone en jaque a toda la anterior cosmovisión y la que causa las críticas escépticas; pero sobre todo es ella la que modifica sustancialmente el derecho natural¹⁹⁸. La Nueva Ciencia acaba con cualquier tipo de teleología y trascendencia para centrar sus análisis en el mundo físico. Si a ello se le suman las ideas sobre un movimiento que se conserva a sí y en sí mismo, se perpetúa hasta el infinito y esta íntimamente relacionado con cuerpos puramente materiales, entonces se tienen ya los ingredientes principales de la teoría moral y política de Hobbes. Para Strauss, todas estas ideas se ven reflejadas a la perfección en el diseño del estado de naturaleza Hobbesiano. En él, los individuos buscan perpetuar ese impulso constante hacia la autoconsecución en un mundo cuya única regla es precisamente la propia conservación del impulso vital. Sólo si alguna fuerza externa actúa sobre ese cuerpo, éste cambiara su estado; o dicho de otro modo, sólo la muerte pone fin a ese impulso de conservación. El problema, para Strauss, reside en que si se elimina cualquier tipo de teleología y trascendencia de la realidad y se hace consistir lo bueno y lo malo en la satisfacción egoísta del propio instinto de conservación, entonces se cae irremediabilmente en un nihilismo que ya era defendido por los rivales de los primeros iusnaturalistas. La ley civil actúa entonces como mero freno de ese impulso, por lo que el poder, sin la capacidad sancionadora que reclama Hobbes, no sirve de nada.

Tiempo después de la tesis de Strauss otro autor se sitúa en una posición afín pero diferente. Thomas Spragens publica en 1973 la obra *The Politics of Motion. The World of Thomas Hobbes* donde defiende la tesis de que Hobbes se situaría a medio camino entre la tradición aristotélica y la modernidad de la Nueva Ciencia porque toma la estructura de la primera rellenándola con los contenidos materiales de la segunda¹⁹⁹. A continuación se verá esta tesis detenidamente. Spragens cree que el concepto

¹⁹⁷ *Ibid.*, pp. 165-251. Strauss, al igual que hará poco después Macpherson, reconoce la afinidad existente entre los pensamientos políticos de Hobbes y Locke ya que, tal y como vimos más arriba, ambos autores forman parte de un bando que pretende finiquitar la tradición medieval en Europa.

¹⁹⁸ *Ibid.*, pp. 165-202. En adelante, y para evitar la excesiva profusión de citas, el estudio se ceñirá a la interpretación del pensamiento de Hobbes que Strauss ofrece en estas páginas.

¹⁹⁹ Spragens, T.A., *The Politics of Motion. The World of Thomas Hobbes*, *op. cit.*, pp. 7-8.

fundamental que condensa todo el pensamiento aristotélico es el de movimiento teleológico²⁰⁰. Esta idea condiciona, por ejemplo, la ética y la política: el hombre es un ser político porque sólo en la polis puede desarrollar plenamente una forma que consiste en el ejercicio de las virtudes éticas e intelectuales. Lo que hay que hacer, lo bueno y lo malo, está dado de antemano y se agota en cumplir con el propio impulso hacia el fin al que tiende el movimiento. La originalidad de Hobbes, según Spragens, habría consistido en aprovechar la estructura de esa tradición aristotélica en la que se le educó pero reformándola con uno de los conceptos fundamentales de la Nueva Ciencia: el movimiento inercial rectilíneo²⁰¹. Hobbes, como Aristóteles, mantiene que lo que hay que hacer, lo bueno y lo malo, están ya contenidos en la satisfacción del movimiento; pero la diferencia fundamental está en que, mientras que Aristóteles creía que el movimiento tenía un fin determinado, Hobbes afirma que el fin del movimiento es su propia conservación. Esta teoría haría entender perfectamente la descripción que Hobbes ofrece de los individuos que habitan el estado de naturaleza y del propio estado de naturaleza: el derecho de naturaleza cuyo libre mantenimiento causa esa situación de guerra de todos contra todos es una transposición antropológica, moral y política del movimiento inercial rectilíneo de la Nueva Ciencia²⁰².

Por lo tanto, ¿qué se puede decir a favor y en contra de este tipo de enfoques? Pues lo primero que se debe decir a favor es que este tipo de estudios contribuyen especialmente a la consideración de la filosofía de Hobbes como un sistema unitario y coherente. Estos autores se atienen a los textos hobbesianos pero dando cabida también a la circunstancia histórica y vital del autor. Algunas tesis serán más acertadas que otras, pero a ninguna se le puede reprochar la falta de rigor o de objetividad. Además, su enfoque toma muchas ideas de otros puntos de vista distintos: trata asuntos morales y políticos pero poniéndolos en relación con el resto de la producción hobbesiana; reconstruye el panorama científico de la Europa del siglo XVII para ver en qué medida y de qué forma pudo afectar éste al pensamiento de nuestro autor; hace especial hincapié en el tema de la racionalidad del pensamiento y de los argumentos hobbesianos; etc. El otro gran reconocimiento que se le debe hacer a la mayoría de autores que se engloban en esta perspectiva es que ponen cierto énfasis en el asunto del lenguaje. Tönnies atiende brevemente a la lógica y al papel que ejerce el lenguaje en el

²⁰⁰ *Ibid.*, pp. 56-60.

²⁰¹ *Ibid.*, pp. 62-63.

²⁰² *Ibid.*, pp. 178-180.

sistema hobbesiano, Peters dedica todo un capítulo de su obra al discurso y la relevancia que este tiene para el sistema hobbesiano, Watkins considera que el lenguaje es una de esas ideas nucleares que componen el sistema de ideas de nuestro autor, etc. Se puede estar de acuerdo con ellos en mayor o en menor medida, pero hay que reconocerles el mérito de haber abierto un campo de trabajo muy interesante para los estudios hobbesianos. Y respecto a las posibles objeciones resultaría oportuno realizar ninguna. Se pueden dirigir reproches contra una teoría en concreto —como por ejemplo contra el nihilismo que Strauss achaca a Hobbes—, pero no contra un enfoque tan completo como éste. Y no se puede hacer porque precisamente ellos son los que llevan a cabo la unificación que necesitaba la filosofía hobbesiana, una filosofía que para nada se agota en la moral y en la política.

3.8. Enfoque ecléctico

Bajo este nombre se quiere agrupar una gran cantidad de autores y obras que a partir de 1979 comienzan a aparecer sobre todo en Francia y que se caracterizan por un análisis muy particular de la obra de Hobbes. Esta manera tan característica de comprender el pensamiento hobbesiano se extenderá poco a poco a otros países como Italia, Alemania o España, aunque por lo menos en un primer momento concentrará la mayor parte de su actividad en torno a la revista *Bulletin Hobbes* que se publica anualmente en París y en lengua francesa desde 1988. Los principales representantes de esta corriente son Michel Malherbe, Jean Bernhardt, Karl Schuhmann, Martin Bertman, Luc Foisneau o Yves Charles Zarka, entre muchos otros más²⁰³.

²⁰³ Cf. Angoulvent, A.L., *Hobbes ou la Crise de l'État Baroque*, PUF, París, 1992; Angoulvent, A.L., *Hobbes et la Morale Politique*, PUF, París, 1994; Barnouw, J., "Hobbes' Causal Account of Sensation", en *Journal of History of Philosophy*, no. 18, 1980, pp. 115-130; Bernhardt, J., *Hobbes*, PUF, París, 1989; Bernhardt, J., "L'Aport de L'Aristotélisme à la Pensée de Hobbes", en Bertman, M., y Malherbe, M. (eds.), *Thomas Hobbes de la Métaphysique a la Politique*, Vrin, París, 1989, pp. 9-15; Bertman, M.A., "Hobbes: Philosophy and Method", en *Scientia*, vol. 108, no. 2, 1973, pp. 769-780; Bertman, M., y Malherbe, M. (eds.), *Thomas Hobbes de la Métaphysique a la Politique*, Vrin, París, 1989; Borot, L., "There is no Power but of God. Avatars d'une Citation et d'un Concept chez Thomas Hobbes", en Péronnet, M. y Fragonard, M.M., *Tout Pouvoir Vient de Dieu...*, Sauramps, Montpellier, 1993, pp. 242-262; Foisneau, L., *Hobbes et la Toute-Puissance de Dieu*, PUF, Paris, 2000; Forteza, B., *L'Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, Ed. U.B., Barcelona, 1999; Goyard-Fabre, S., *Le Droit et la Loi dans la Philosophie de Thomas Hobbes*, Klincksieck, Paris, 1975; Lessay, F., "Mortalisme Chrétien: l'Étrange Rencontre entre Hobbes et Milton", en *Bulletin de la Société d'Études Anglo-Américaines des XVII et XVIII Siècles*, no. 32, 1991, pp. 21-33; Lukac de Stier, M^a.L., "Lenguaje, Razón y Ciencia en el Sistema Hobbesiano", en *Diánoia*, México, no. 37, 1991, pp. 61-69; Magnard, P., "Philosophie Première ou Métaphysique" en Zarka, Y.Ch. y Bernhardt, J. (dirs.), *Thomas Hobbes. Philosophie Première, Théorie de la Science et Politique*, PUF, París, 1990, pp. 29-37; Malherbe, M., "Hobbes et la Fondation de la Philosophie Première", en Bertman, M., y Malherbe, M. (eds.), *Thomas Hobbes de la Métaphysique a la Politique*, Vrin, París, 1989, pp. 17-32; Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison*, Vrin, Paris, 2000; Marquer, E., "Ce que sa Polémique avec Descartes a Modifié dans la Pensée de

¿Qué hace que este enfoque sea tan especial? En primer lugar, que todos estos autores sintetizan lo mejor de las diferentes perspectivas que se han analizado hasta el momento pero constituyendo algo totalmente nuevo. Aquí se apela a la importancia del contexto histórico y biográfico para entender la obra de Hobbes, pero no se centra todo el interés en la reconstrucción del contexto²⁰⁴; interesa lo político y lo moral, pero no se sitúa como núcleo central del pensamiento hobbesiano²⁰⁵; se habla de sistema en la filosofía de Hobbes, pero a la vez se profundiza en cada una de las partes por igual²⁰⁶; etc. Es esto último lo que lleva a la segunda de las características: la idea de sistema acompaña a toda interpretación que se pueda agrupar bajo este epígrafe. Y es que, se trate de lo que se trate, siempre está presupuesta la idea de que todos los componentes de la filosofía hobbesiana están conectados entre sí formando un todo en el que ninguna de las partes tiene más importancia que el resto²⁰⁷. Se le puede dar prioridad a un asunto por encima de los demás, pero ese interés siempre tendrá que ver con motivos interpretativos y para nada anula la tesis del sistema unitario en el que se estructura el pensamiento de Hobbes. La idea del interés interpretativo nos lleva a la tercera característica de este enfoque: estos autores parecen tener una especial debilidad por

Hobbes: *Historie d'une Controverse*", en Weber, D. (ed.), *Hobbes, Descartes et la Métaphysique*, Vrin, Paris, 2005, pp. 15-32; Pacchi, A., *Introduzione a Hobbes*, Laterazi, Roma, 1979; Pécharman, M., "Philosophie Première et Théorie de l'Action selon Hobbes", en Zarka, Y.Ch. y Bernhardt, J. (dirs.), *Thomas Hobbes. Philosophie Première, Théorie de la Science et Politique*, PUF, Paris, 1990, pp. 47-66; Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, Princeton University Press, New Jersey, 2008; Polin, R., *Politique et Philosophie chez Hobbes*, Vrin, Paris, 1953; Schuhmann, K., *Hobbes. Une Chronique*, Vrin, Paris, 1998; Sorigi, G., "Aristotele, Hobbes e la Reabilitazione della Filosofia Pratica. A Proposito di una Recente Interpretazione" en *Rivista Internazional di Filosofia del Diritto*, vol. 68, no. 3, 1991, pp. 537-556; Tricaud, F., "L'Anciene Testament et le *Leviathan* de Hobbes", en *Rivista di Storia della Filosofia*, vol. 54, no. 2, 1999, pp. 229-238; Weber, D. (ed.), *Hobbes, Descartes et la Métaphysique*, Vrin, Paris, 2005; Zarka, Y.Ch. y Bernhardt, J. (dirs.), *Thomas Hobbes. Philosophie Première, Théorie de la Science et Politique*, PUF, Paris, 1990; Zarka, Y.Ch. (dir.), *Hobbes et son Vocabulaire*, Vrin, Paris, 1992; Zarka, Y.Ch., *Hobbes y el Pensamiento Político Moderno*, Herder, Barcelona 1997; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, Vrin, Paris, 1999; Zarka, Y.Ch., *Filosofía y Política en la Época Moderna*, Escolar y Mayo, Madrid, 2008.

²⁰⁴ Cf. Zarka, Y.Ch., *Hobbes y el Pensamiento Político Moderno, op. cit.*, pp. 17-26. Zarka pone en duda el *Método de Cambridge* utilizado por Skinner al considerar que es excesivamente historicista y que deja de lado todo el contenido filosófico de las obras que analiza. Hay que señalar que Zarka y Skinner mantuvieron una polémica en Ámsterdam sobre este particular y que se haya recogida en un tomo. Cf. Skinner, Q. y Zarka, Y.Ch., *Hobbes: the Amsterdam Debate*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2001

²⁰⁵ Cf. Pécharman, M., "Philosophie Première et Théorie de l'Action selon Hobbes", en Zarka, Y.Ch. y Bernhardt, J. (dirs.), *Thomas Hobbes. Philosophie Première, Théorie de la Science et Politique*, PUF, Paris, 1990, pp. 47-66.

²⁰⁶ Cf. Bernhardt, J., *Hobbes*, PUF, Paris, 1989. Esta obra es muy similar en cuanto a la forma a *Hobbes. A very Short Introduction* de Tuck pero sustituyendo el enfoque historicista de éste por la interpretación global del tipo de estudios del que este trabajo de investigación se ocupa.

²⁰⁷ Cf. Malherbe, *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison*, op. cit., p. 19. La curiosidad de la obra de Malherbe es que su análisis del funcionamiento de la razón y de las posibilidades que dicha facultad abre permite unificar toda la producción filosófica de Hobbes. Ahora bien dicha unificación es doble: unifica las diferentes etapas y las diferentes obras de la producción de nuestro autor y, además, unifica las diferentes partes del sistema, desde la filosofía primera hasta la filosofía política.

utilizar elementos de la filosofía primera de Hobbes o de su filosofía natural como hilo conductor de sus reconstrucciones del sistema. Así se puede ver que se tratan temas como la importancia de la óptica²⁰⁸, de la teoría del conato²⁰⁹, del método científico²¹⁰, etc. Y esto lleva a la última de las características: la importancia que el asunto del lenguaje tiene para estos autores²¹¹. En muchos de estos estudios se analiza en profundidad el lenguaje de Hobbes —tanto el de la filosofía natural como el político— y el modo en el que éste influye en todas las partes del sistema. Pero es que, además, este examen se hace buscando las influencias histórico-filosóficas de la teoría lingüística de Hobbes, cosa que permite tener una mejor perspectiva del asunto y entender los cambios establecidos en la teoría nominalista por parte de este filósofo²¹².

El primer autor y la primera obra de este tipo de paradigma que se va a analizar es *Thomas Hobbes, ou l'Oeuvre de la Raison* que Michel Malherbe publica en 1984. Malherbe defiende en este libro una tesis que puede ser descompuesta y estudiada en dos partes: la filosofía de Thomas Hobbes forma un todo sistemático que se puede explicar a partir de la facultad de la razón y las capacidades que Hobbes le confiere a la misma. Si se ve en qué consiste la razón, se podrá observar después por qué no se puede decir que haya una ruptura entre las diferentes épocas de producción de la vida de Hobbes o entre las diferentes facetas de su filosofía. Se comenzará pues con el concepto de razón.

Según Malherbe, en el pensamiento hobbesiano la razón es un poder con una doble vertiente. En primer lugar, permite adquirir la ciencia y el conocimiento del mundo mediante la creación de un orden nuevo que depende de la voluntad del hombre²¹³. Esto es posible porque la razón nominaliza los contenidos percibidos para

²⁰⁸ Cf. Marquer, E., “Ce que sa Polémique avec Descartes a Modifié dans la Pensée de Hobbes: Historie d’une Controverse”, en Weber, D. (ed.), *Hobbes, Descartes et la Métaphysique*, Vrin, Paris, 2005, pp. 15-32.

²⁰⁹ Cf. Barnouw, J., “Le Vocabulaire du Conatus”, en Zarka, Y.Ch. (dir.), *Hobbes et son Vocabulaire*, Vrin, Paris, 1992, pp. 103-124.

²¹⁰ Cf. Bertman, M.A., “Hobbes: Philosophy and Method”, en *Scientia*, vol. 108, no. 2, 1973, pp. 769-780.

²¹¹ Cf. Forteza, B., *L’Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 135-312. Este es tal vez el caso más claro en el que se puede ver que la filosofía del lenguaje importa para estos autores, pero desde luego no es el único. Zarka, Malherbe, Bertman, Bernhardt, Pettit, Schuhmann, etc. también dedicarán algún que otro escrito al asunto del lenguaje.

²¹² Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphysique de Hobbes. Conditions de la Politique*, Vrin, Paris, 1999, pp. 73-82. Zarka, por ejemplo, analiza la influencia que tienen las teorías lingüísticas de Aristóteles y de Ockham en la filosofía de Hobbes.

²¹³ Cf. Malherbe, *Thomas Hobbes, o l’Oeuvre de la Raison*, op. cit., pp. 14-16.

después poder manejarlos en largas cadenas de razonamientos²¹⁴ y porque, además, crea los objetos matemáticos que pueden ser aplicados sobre el mundo para comprenderlo²¹⁵. Pero en segundo lugar, la razón permite crear el Leviatán o el orden político necesario para que los hombres puedan vivir en paz²¹⁶. En el primer sentido, la razón está limitada desde el momento en el que se aleja de la realidad y no nos puede informar del contenido real del mundo. Sin embargo, en el segundo sentido, la razón humana es absolutamente ilimitada y carece de todo tipo de impedimento para imponer a la realidad el orden político que desee²¹⁷. Buena muestra de ello lo da el proceso de construcción de lo político que Hobbes describe en sus obras: los hombres, a partir de la nada absoluta que es el estado de naturaleza, constituyen un nuevo estado artificial que, bajo los preceptos de la razón, les permite vivir en paz y les garantiza el bien común. Así la razón hobbesiana debe entenderse bajo el viejo lema *scientia propter potentiam*²¹⁸, ya que el recto uso de la razón permite tanto conocer e intervenir en la realidad a través del artificio abstracto de la matemática como imponer un orden propio en el mundo gracias al artificio de la política.

Esto lleva al segundo punto, el de la búsqueda de unidad en el sistema hobbesiano. A parte de la división de la filosofía de Hobbes en filosofía natural y filosofía política, o entre obras anteriores y posteriores a 1640, también se puede establecer otra estructuración del pensamiento hobbesiano que el mismo autor se encargó de recoger bajo el nombre de *Elementos de Filosofía*. La intención que tenía Hobbes desde el principio de su producción era la de tratar, analíticamente y a partir de tres obras, una realidad que se resumía en cuerpos y movimiento: la primera, el *De Corpore*, trataría sobre los cuerpos en general y su movimiento; la segunda, el *De Homine*, analizaría al cuerpo del hombre en general y su movimiento; y por último, el

²¹⁴ *Ibid.*, 22-48. Sin embargo, hay que decir que, ateniéndose a los textos de Hobbes, la tesis de Malherbe tiene un ligero problema. La facultad encargada de entender el lenguaje y de manejarlo es el entendimiento y la razón, una vez que las palabras están fijadas, se dedica exclusivamente a combinar dichas palabras en proposiciones y oraciones de las que extraerá conclusiones verdaderas y científicas. Por lo tanto, se puede decir con Malherbe que la razón es previa a la ciencia, pero se debe corregir su idea de la centralidad de la razón puntualizando que el lenguaje es previo a la razón.

²¹⁵ *Ibid.*, pp. 71-98.

²¹⁶ *Ibid.*, pp. 133-169.

²¹⁷ *Ibid.*, pp. 197-199. De hecho Malherbe llama a este acto creador de la razón *la desmesura*. La razón, a la hora de conocer la realidad, está totalmente condicionada por aquello que capta. Pero en el terreno práctico puede crear un nuevo orden que se ordene por encima de la realidad y sobre el que tenga el control absoluto. Este es el motivo de calificar a la razón práctica como desmesura ya que, a la hora de asegurar la vida de los hombres, la razón sólo se conforma con llevar a cabo la más desmesurada de las creaciones.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 14. Este viejo lema es una de las definiciones de *filosofía* que el propio Hobbes da en el *De Corpore*. *De Corpore*, I, 6; *OL*, I, p. 6.

De Cive, trataría de los cuerpos políticos y su movimiento. Sin embargo, el orden de aparición de estas obras fue muy distinto del planeado por Hobbes. En primer lugar apareció el *De Cive* en 1642 y, tras un largo paréntesis de tiempo, se publicó el *De Corpore* y el *De Homine* —concretamente estas obras aparecen en 1655 y 1658 respectivamente. Este hecho ha llevado a muchos autores a pensar que ese proyecto de filosofía unitaria o sistemática que perseguía Hobbes se ve truncado ya que resultaría imposible que Hobbes pudiese redactar la última de las partes sin tener en consideración la primera y la segunda²¹⁹.

Pues bien, según Malherbe, todas estas divisiones y problemas con las que han tenido que lidiar desde siempre aquellos estudiosos que han defendido la sistematicidad de la filosofía de Hobbes quedan resueltos si se atiende al concepto de razón que el mismo Hobbes ofrece en su obra²²⁰. La razón, entendida como método de razonamiento y conocimiento, está presente en el pensamiento hobbesiano desde sus inicios y se mantiene a lo largo de su producción, cosa que permitiría explicar por qué Hobbes pudo redactar antes el *De Cive* que el resto de los componentes del sistema. El método de la razón y las posibilidades que él ofrece a los hombres son la base sobre la que podemos construir el edificio del sistema filosófico de Hobbes. Pero que la razón permita ofrecer una visión unitaria del sistema no quiere decir, como se verá más adelante, que la filosofía natural y la política puedan interpretarse según un criterio continuísta. Esto quiere decir que el mundo natural y el mundo político son irreductibles el uno al otro y que por ello es imposible hablar de la moral y la política en términos materialistas y mecanicistas.

La segunda obra representativa de este enfoque ecléctico es *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique* y que Yves Charles Zarka publica en 1987. De momento no se realizará un extenso comentario de la obra de Zarka porque se analizará con detenimiento a lo largo de este estudio. Baste decir por ahora que Zarka, partiendo de algunas de las ideas expuestas ya por Malherbe, habla de una

²¹⁹ De hecho este es uno de los principales argumentos que esgrimen aquellos que afirman que la filosofía moral y política de Hobbes puede comprenderse sin analizar el resto de su pensamiento. La idea no es del todo desacertada si se tiene en cuenta que Hobbes redacta la última parte de su sistema muchos años antes de elaborar la primera y la segunda parte. Ateniéndose al método sintético que Hobbes maneja en el *De Corpore* es imposible que se puedan elaborar las partes más complejas del sistema si antes no se conoce lo más simple. Pero estos intérpretes olvidan que es el propio Hobbes el que apunta en el *De Cive* que el método a seguir será el de la geometría. De esto se puede deducir que, tal y como cree Malherbe, Hobbes puede redactar la última parte del sistema y mantener la sintonía con el resto gracias a la unidad del método.

²²⁰ *Ibid.*, pp.16-19.

metafísica de la separación y de una *fundación de lo político* que condicionan la totalidad del programa hobbesiano. Para Zarka, la crítica de la metafísica tradicional que Hobbes lleva a cabo mediante un nominalismo extremo acaba desembocando, inevitablemente, en una radical postura metafísica y epistemológica en la que el hombre solo podrá conocer el mundo al precio de quedar alejado para siempre de la *cosa en sí*²²¹. Esta metafísica de la separación se ve compensada por la fundación de lo político ya que el alejamiento que se establece entre hombre y naturaleza lleva al primero a no necesitar más referente a la hora de crear el orden político que su propia razón, su propio conocimiento y sus propios intereses²²². De este modo podemos entender o leer la filosofía desde dos puntos de vista afines pero diferentes²²³: según el primero, Hobbes hace una reforma metafísica que le conduce necesariamente a una reforma de la política clásica; y según la segunda, Hobbes crea una nueva forma de hacer política que implica inevitablemente una reforma de la metafísica y de la epistemología.

Por lo tanto, los aspectos más destacables del análisis de Zarka se pueden resumir en dos: primero, que su enfoque es tremendamente rico en argumentos histórico-filosóficos; y segundo, que su estudio tiene en cuenta el papel fundamental que juega el lenguaje como elemento vertebrador del sistema filosófico hobbesiano. El detalle con el que Zarka trata cada uno de los apartados de su obra y el conocimiento que demuestra tanto de la filosofía de Hobbes como de la tradición en la que ésta se apoya convierte a su estudio en una referencia capital para este trabajo. Sin embargo, en la visión de Zarka se encuentra el mismo problema que en la de Malherbe, es decir, que la unidad entre las partes no implica la continuidad entre las mismas. Esto supone que los términos que Hobbes emplea para explicar su filosofía natural no pueden ser utilizados con propiedad para analizar el mundo de la política. De nuevo, éste es un problema que se deberá salvar en nuestra interpretación.

Visto lo visto, es obvio que este estudio se enmarcará dentro de este tipo de perspectiva. La tomaremos como principal referencia pero se irán puntualizando muchas de sus ideas mediante el establecimiento de un debate constante con el resto de enfoques. Con esto se evitará que ninguna idea sea aceptada dogmáticamente y que este análisis se convierta en una mera yuxtaposición o repetición de cosas que ya han sido dichas mucho antes por otras personas.

²²¹ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 12-23.

²²² *Ibid.*, pp. 23-25.

²²³ *Ibid.*, pp. 365-367.

4. El punto de vista propio: el sistema y la importancia del lenguaje

No se puede decir que este trabajo de investigación sea el primero en analizar la teoría del lenguaje de Thomas Hobbes²²⁴. Como se ha visto a lo largo de todo el estado de la cuestión, autores como Tönnies, Peters, Watkins, Skinner, Malherbe, Zarka, etc.

²²⁴ Cf. Ball, T., "Hobbes's Linguistic Turn", en *Politics*, no. 17, 1985, pp. 739-760; Bernhardt, J., "Nominalisme et Mécanisme dans le Pensée de Hobbes", en *Archives de Philosophie* 48, 1985, pp. 235-249; Bernhardt, J., *Hobbes*, PUF, París, 1989; Bertman, M.A., "Hobbes on Language and Reality", *Revue Internatinal de Philosophie*, no. 32, 1978, pp. 536-551; Bertman, M., "Sémantique et Philosophie Politique", en Zarka, Y.Ch. y Bernhardt, J. (dirs.), *Thomas Hobbes. Philosophie Première, Théorie de la Science et Politique*, PUF, París, 1990, pp. 169-179; Biletzki, A., "Thomas Hobbes on the General Use of Speech", en *Hobbes Studies*, Vol. VII-1994: 3-27; Cantalupo, Ch., *A Literary Leviathan: Thomas Hobbes's Masterpiece of Language*, Associated Univ. Press, Londres, 1991; Dal Pra, M., "Note sulla Logica di Hobbes", en *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 1962, pp. 411-433; Dascal, M., "Leibniz, Hobbes, Locke and Descartes on Signs, Memory and Reasoning", en *Leibniz: Language, Signs and Thought*, Amsterdam, Filadelfia, 1987, pp. 31-45; Demé, N., "La Table des Catégories chez Hobbes", en *Archives de Philosophie* 48, 1985, pp. 251-275; Flathman, R.E., *Thomas Hobbes: Skepticism, Individuality and Chastened Politics*, SAGE, Newbury Park, 1993; Flew, A.G., "Hobbes and the Use of Languaje", en *The Listener*, no. 46, 1951, pp. 845-847; Foisneau, L., *Hobbes et la Toute-Puissance de Dieu*, PUF, París, 2000; Forteza, B., "Empirisme, Llenguatge i Objetivitat a la Filosofia de Thomas Hobbes", en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, VII, 1995, pp. 109-126; Forteza, B., *L'Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, Ed. U.B., Barcelona, 1999; Gargani, A.G., "Idea, Mondo e Linguaggio in Thomas Hobbes e John Locke", en *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, III-IV, 1966, pp. 251-293; Gert, B., "Hobbes on Language, Metaphysics and Epistemology", en *Hobbes Studies*, Vol. XIV-2001: 40-58; Guenancia, P., "Hobbes-Descartes: le Mot et la Chose", en Zarka, Y.Ch. y Bernhardt, J. (dirs.), *Thomas Hobbes. Philosophie Première, Théorie de la Science et Politique*, PUF, París, 1990, pp. 67-79; Goyard-Fabre, S., *Le Droit et la Loi dans la Philosophie de Thomas Hobbes*, Klincksieck, París, 1975; Hungerland, I.C., "Hobbes's Theory of Signification", en *Journal of History of Philosophy*, no. 11, 1973, pp. 459-482; Jong, W.R., "Hobbes's Logic: Language and Scientific Method", en *History and Philosophy of Logic*, no. 7, 1986, pp. 123-142; Kaminsky, S., "Hobbes's Theory of Definition", en *Studia Logica*, no. 7, 1958, pp. 43-69; Krook, D., "Thomas Hobbes's Doctrine of Meaning and Truth", en *Philosophy*, vol. XXXI, no. 116, 1956, pp. 3-21; Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison*, Vrin, París, 2000; Martinich, A.P., *Hobbes*, Routledge, Nueva York, 2006; Minerbi Belgrado, A., *Linguaggio e Mondo in Hobbes*, Editori Riuniti, Roma, 1993; Minogue, K., "From Precision to Peace: Hobbes and Political Language", en *Hobbes Studies*, Vol. III-1990: 75-88; Nerney, G., "Homo Notans: Marks, Signs and Imagination in Hobbes's Conception of Human Nature", en *Hobbes Studies*, Vol. IV-1991: 53-75; Pacchi, A., *Convencione e Ipotesi nella Formazione della Filosofia Naturale di Thomas Hobbes*, La Nuova Italia, Florencia, 1965; Palacios, V., *Lenguaje y Pacto en Thomas Hobbes*, Prometeo, Buenos Aires, 2002; Pécherman M., "La Logique de Hobbes et la Tradition Aristotélicienne", en *Hobbes Studies*, Vol. VIII-1995: 105-124; Peters, R., *Hobbes*, Penguin, Harmondsworth, 1956; Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Languaje, Mind and Politics*, Princeton University Press, New Jersey, 2008; Robinet, A., "Pensée et Langage chez Hobbes: Physique de la Parole et Translatio", en *Revue Internationale de Philosophie*, no. 129, 1979, pp. 452-483; Sackstender, J.H.J., "Speaking about Mind: Endeavour in Hobbes", en *Philosophical Forum*, no. 11, 1979, pp. 65-79; Sackstender, J.H.J., "Some Ways of Doing Language Philosophy: Nominalism, Hobbes and the Linguistic Turn", en *Review of Metaphysics*, no. 34, 1981, pp. 459-486; Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes*, Revista de Occidente, Madrid, 1932; Tornebohm, H., "A Study in Hobbes' Theory of Denotation and Truth", en *Theoria*, vol. XXVI, 1960, pp. 53-70; Torres, F., *Naturaleza y Política en Hobbes*, UIB, Palma de Mallorca, 1986; Walton, C., "Hobbes and the Reform of Logic", en *Hobbes Studies*, Vol. IV-1991: 115-130; Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, Doncel, Madrid, 1972; Whelan, F.G., "Language and Its Abuses in Hobbes' Political Philosophy", en *American Political Science Review*, no. 75, 1981, pp. 59-75; Zarka, Y.Ch., "Empirisme, Nominalisme et Matérialisme chez Hobbes", en *Archives de Philosophie* 48, 1985, pp. 177-233; Zarka, Y.Ch., "Aspects Sémantiques, Syntaxiques et Pragmatiques de la Théorie du Langage chez Hobbes", en Bertman, M., y Malherbe, M. (eds.), *Thomas Hobbes de la Métaphysique a la Politique*, Vrin, París, 1989, pp. 33-46; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, Vrin, París, 1999; Zarka, Y.Ch., *Hobbes y el Pensamiento Político Moderno*, Herder, Barcelona 1997.

han investigado ya cómo aborda el autor dicho asunto. Unos han expuesto simplemente en qué consiste su análisis del lenguaje sin llegar a extraer en ningún momento las consecuencias que de ello se derivan; otros han estudiado el uso retórico del lenguaje y la forma en la que éste es tratado en la obra de Hobbes; y los que más han avanzado en el tema se han dedicado a subrayar el importante papel que dicha teoría lingüística juega en algunos o en muchos aspectos del sistema hobbesiano. Llegados a este punto cabe plantearse entonces las siguientes preguntas: ¿No ha sido ya todo dicho? ¿Hay sitio todavía para la originalidad en el campo de los estudios hobbesianos? ¿Qué grado de novedad puede aportar la presente tesis? La postura que aquí se defiende es que no todo ha sido dicho, que todavía hay cosas que contar dentro del estudio de la obra de este autor y que la actual propuesta basa su novedad, no en la creatividad, sino más bien en la conciliación de muchas de las ideas y de las teorías que acaban de ser mencionadas más arriba. ¿Qué es lo que se va a defender? Pues básicamente que la teoría lingüística de Hobbes es la clave para interpretar toda su filosofía. El lenguaje es importante en Hobbes por dos cosas: por un lado, porque se convierte en la piedra de toque que permite interpretar su filosofía como un sistema dotado de unidad y de continuidad entre las partes; y por el otro, porque ese mismo lenguaje y todo lo que de él se deriva hace posible entender su propuesta filosófica como una suerte de técnica destinada a transformar la realidad en la que habitan los hombres. Éstos son los dos pilares sobre los que se asentará este trabajo de investigación y que deberían servir para entender el título del mismo; de lo que se trata ahora es de ver qué se quiere defender en cada caso.

Se puede comenzar, por ejemplo, por el tema de la unidad y la continuidad del sistema hobbesiano. Ha sido señalado ya varias veces que todos los intérpretes del pensamiento del autor coinciden en distinguir dos grandes bloques filosóficos en su producción: la filosofía natural y la filosofía civil. Dentro del primer grupo entrarían las teorías relacionadas con la determinación de los primeros principios, con la Geometría, con la Mecánica, con la Física y con la parte de la Moral que tiene que ver directamente con lo que Hobbes llama “movimiento animal”; mientras que la filosofía civil comprendería la parte de la moral referida al comportamiento intersubjetivo y toda la teoría política. Sin embargo, y a poco que uno haya fijado en las diferentes corrientes interpretativas que han sido descritas más arriba, es fácil darse cuenta de que no todo el mundo entiende que la filosofía natural y la civil son dos partes de un único sistema. Para algunos de estos exégetas resulta imposible hablar de un sistema filosófico hobbesiano porque ambas disciplinas se repelen. Dicho de otra manera, no hay un

sistema en la filosofía de Hobbes porque los presupuestos de su teoría natural poco o nada tienen que ver con lo que éste defiende en sus obras políticas. Ahora bien, éste es sólo uno de los múltiples puntos de vista que se pueden barajar. Por lo general, la mayoría de los autores sí admiten la existencia de un sistema filosófico hobbesiano, aunque no todos ellos coinciden en el modo de presentarlo. Es precisamente aquí donde entra el tema de la unidad y la continuidad del sistema filosófico del autor.

¿Qué se entiende por unidad y continuidad del sistema? El tema de la unidad hace referencia a la posibilidad de hablar de la filosofía de Hobbes como un sistema total en el que filosofía natural y filosofía civil se relacionan entre sí. En este sentido, autores como Taylor o Warrender negarían dicha unidad al considerar que los dos grandes bloques son independientes el uno del otro, mientras que otros intérpretes del pensamiento hobbesiano como Watkins o Zarka sí apoyarían la unidad de su filosofía basándose en la existencia de algún elemento que les permita presentarla sistemáticamente. Pero que un autor defienda la unidad de la filosofía hobbesiana no quiere decir, ni mucho menos, que también sostenga la continuidad entre las dos grandes parcelas en las que se divide su pensamiento. En otras palabras, es posible que un exegeta que sostiene un punto de vista unitario respecto al sistema de nuestro autor abogue a la vez por la imposibilidad de deducir directamente los principios de la moral y de la política desde los presupuestos materialistas y mecanicistas que fundamentan la ciencia natural. Llegados a este punto alguien se puede preguntar cómo es posible defender dicha postura sin caer en contradicciones o absurdos. La respuesta a esto es bien sencilla y puede ejemplificarse con la explicación de un intérprete como Michel Malherbe. Según Malherbe, el concepto de razón de Hobbes marca la metodología aplicable tanto al estudio de lo político como al de lo natural. Lo que queremos decir con esto es que Hobbes elabora un único método científico-racional para estudiar las dos grandes parcelas de la realidad: la natural y la humana. Sin embargo, la existencia de un método único no quiere decir que ambos campos estén en contacto directo entre sí o que uno de ellos pueda ser explicado deductivamente a partir de los supuestos del otro. En este sentido es posible hablar de un sistema vertebrado por la metodología científica y racional pero no se puede decir que exista una continuidad entre las partes de dicho sistema porque éstas permanecen aisladas entre sí.

Llegados a este punto es posible hablar de cuatro posturas fundamentales que pueden ser sostenidas en relación al asunto que nos ocupa: continuismo fuerte y débil y discontinuidad fuerte y débil. Si se toma como punto de partida la discontinuidad fuerte

de Taylor y Warrender es posible advertir en seguida que éstos intérpretes son los únicos que ponen en duda la unidad del sistema. Su teoría se basa en que la filosofía natural de Hobbes, y más concretamente el egoísmo psicológico que de ésta se deduce, no pueden servir de fundamento suficiente para explicar y comprender su filosofía política. Los principios de la política de Hobbes no se podrían deducir lógicamente de la filosofía natural y, por ello, ambas parcelas quedarían totalmente aisladas entre sí. El resto de posturas sí defienden la unidad del sistema. Por ejemplo, el caso más claro es el del continuismo fuerte. Estos autores —Tönnies o Peters, entre otros— son defensores de la unidad del sistema porque creen que la teoría moral y política del autor se deduce directamente de los principios materialistas y mecanicistas que dominan su concepción de la naturaleza. En este caso, diametralmente opuesto a la discontinuidad débil, unidad y continuidad se identifican. Pero la cosa se vuelve más complicada con las dos posturas que restantes: el continuismo débil y la discontinuidad débil, dos puntos de vista que defienden la unidad del sistema pero de forma muy diferente. Los primeros creen que existe una correlación entre la filosofía natural y la civil, pero que ésta no se basa en la deducción sino más bien en la analogía. Dicho de otro modo, el mecanicismo y el materialismo están muy presentes en el terreno de lo moral y de lo político, aunque la utilización de este tipo de lenguaje debe ser entendido de un modo analógico y no literal. Lo que defienden autores como Macpherson o Spragens es que lo político y lo moral tiene mucho que ver con lo natural, que el lenguaje del segundo sirve para comprender gran parte de las ideas de los primeros, pero que sin embargo el ámbito de lo civil no puede ser explicado apelando exclusivamente a los presupuestos de la filosofía de la naturaleza. Por su parte, la discontinuidad débil no acepta ni siquiera la analogía entre los dos campos aunque sí apuesta por interpretar unitariamente el sistema hobbesiano en función de algún elemento común como el concepto de razón en el caso de Malherbe o la filosofía primera en el caso de Zarka.

Ahora bien, ¿cuál es la postura que se va a mantener aquí en relación al tema de la unidad y la continuidad del sistema hobbesiano? La idea es colocarse en una posición intermedia entre las dos últimas interpretaciones que se acaban de señalar para defender la unidad del sistema y una continuidad basada, no en la deducción fuerte, pero tampoco en la simple analogía conceptual. Este trabajo tratará de presentar a Hobbes como una especie de materialista emergentista y a su sistema como un sistema de niveles que se asientan sobre los presupuestos materialistas y mecanicistas de su filosofía natural. Mas esto no debe confundirse con la que sostenía el continuismo fuerte ya que en ningún

momento se apuesta por la deducción absoluta de un nivel respecto al anterior. Es posible resumir este punto de vista propio diciendo que todos los niveles se asientan directamente sobre los conceptos de materia y movimiento, pero que cada nuevo nivel, pese a tener en cuenta los presupuestos de los que le preceden, se consolida aportando cualidades inexistentes en los niveles anteriores. Pongase un ejemplo para aclarar lo que aquí queremos decir. Si se toma la acción humana según ésta es descrita por Hobbes, hay que admitir necesariamente que su teoría asume muchos presupuestos de la física: las pasiones son descritas por el autor como movimientos del cuerpo humano causados, a su vez, por los movimientos que se producen en los cuerpos naturales. Ahora bien, decir que la moral se agota en esta explicación materialista y mecanicista es faltar a la verdad ya que en la acción del hombre entran en juego otros elementos exclusivamente humanos como son la curiosidad, la preocupación por el futuro y, sobre todo, el lenguaje. Por lo tanto, el quien quiera estudiar la Moral hobbesian se verá obligado a comprender previamente los niveles que la sustentan pero siendo consciente en todo momento de que el terreno en el que se está moviendo incluye, además, nuevas aportaciones que no pueden ser directamente deducidas de todo lo anterior.

Así pues, parece ser que se puede ofrecer una solución ecléctica y novedosa al problema de la unidad y la continuidad del sistema hobbesiano. Pero cabe la posibilidad de preguntarse aún lo siguiente: ¿qué tiene que ver todo esto con el lenguaje? Pues básicamente que es el análisis de éste y, sobre todo, el de sus mayores avances: la razón y la ciencia, lo que permite llegar a dicha conclusión. En este sentido se puede incluso decir que el lenguaje juega aquí un doble papel. Por un lado, el lenguaje hace posible la razón y la ciencia. La ciencia es desarrollada según un método que se muestra único pero doble al intentar explicar tanto los efectos dados a partir de sus posibles causas como los posibles efectos a partir de las causas dadas. Con esta idea en mente Hobbes se centrará en extraer los primeros principios de la ciencia analizando terminológicamente los fenómenos de la realidad y, una vez que estos han sido definidos, construyendo sintéticamente cada una de las disciplinas que componen su sistema. Y es aquí donde lenguaje, materialismo y emergentismo se tocan ya que Hobbes reduce toda la realidad a simple materia en movimiento para explicar después la Geometría como la ciencia que estudia los movimientos de los cuerpos, la Mecánica como la que trata de los movimientos que unos cuerpos producen sobre otros, la Física como el estudio de los movimientos de cada una de las partes de los cuerpos simples, la Moral como el análisis de las causas y los efectos del movimiento de las mentes

humanas y, por último, la Política como el estudio de la generación y disolución de los cuerpos artificiales. En otras palabras, cada una de estas ciencias utiliza el lenguaje como vehículo de desarrollo, pero es que además el análisis conceptual de las mismas muestra que cada una se asienta sobre las anteriores aportando, a su vez, una serie de nuevas ideas que sustentarán los niveles superiores. Por ejemplo, la Geometría es posible gracias a los conceptos de materia y movimiento, pero lo que ella descubre trasciende el contenido de dichos términos para forjar una disciplina y un nivel totalmente nuevos. De la misma manera la Geometría, la ciencia de las ciencias gracias a la utilidad de su método, servirá de sustento a las disciplinas restantes aunque cada una de ellas aporte inevitablemente nuevos descubrimientos, y así sucesivamente.

Por lo tanto, se ha visto que el lenguaje hace posible la ciencia y que cada una de las disciplinas se relaciona emergentemente con las demás. El análisis conceptual de cada una de ellas lleva a la conclusión de que el estudio de una determinada ciencia implica el conocimiento tanto de los niveles anteriores como de las novedades teóricas y conceptuales que ésta aporta al conjunto del sistema. Ahora bien, ¿cuál es el segundo papel que juega el lenguaje en esta lectura sistemática de la obra del autor? Pues el de multiplicar su importancia en cada una de las disciplinas que conforman el sistema filosófico hobbesiano. El lenguaje es importante porque hace posible una ciencia que se desarrolla terminológicamente, el lenguaje es importante porque es el vehículo común a todas las disciplinas del sistema, pero el lenguaje también es importante porque tiene mucho que decir en cada una de ellas. La Geometría es en sí misma un lenguaje ya que ella constituye el método del resto de disciplinas; la Mecánica y la Física son desarrolladas según el lenguaje de la matemática y precisadas gracias al bistrú nominalista hobbesiano; y por último la Moral y la Política se encargan de resolver lingüísticamente los problemas que ha causado el propio lenguaje.

Lo que este trabajo se propone, entre otras cosas, es exponer todo lo anterior mediante la reconstrucción de cada uno de los niveles que integran el sistema hobbesiano, señalando en cada momento cómo se relaciona cada parte con las anteriores y cuál es el papel que el lenguaje juega en cada caso. Así se comenzará por señalar las particularidades del conocimiento antepredicativo, un tipo de conocimiento en el que el lenguaje nada tiene aún que ver pero que servirá de base para elaborar el saber propio de la ciencia. En segundo lugar se analizará la teoría lingüística del autor y el modo en el que ésta se asienta sobre el conocimiento antepredicativo. En un tercer punto será tratado el método hobbesiano y la ciencia que a partir de él puede elaborar el hombre.

Lo más importante para el estudio es que dicho método y dicha ciencia pueden ser creados y puestos en funcionamiento gracias, precisamente, al lenguaje. Más adelante se comprobará extensamente que la Moral y la Política de Hobbes también son posibles gracias al lenguaje. Ahora bien, en ellas el lenguaje ocupa un lugar especial ya que los problemas que tratan de resolver están fundamentalmente causados por el propio lenguaje: el lenguaje y la ciencia amplían el horizonte experiencial del hombre, producen en él una constante preocupación por el futuro y le llevan a cometer las más horribles tropelías para garantizar su propia conservación. Sin embargo se verá que es únicamente el lenguaje el que permitirá a los hombres solucionar tan peligroso problema. El lenguaje distancia a los hombres pero también es la clave para acercarlos, para crear confianza entre ellos y para acordar unas reglas de convivencia que sean objetivas y respetables por todos y cada uno de ellos. En otras palabras, el lenguaje es capaz de convertir a unos problemáticos trozos de materia en unos ciudadanos pacíficos y respetuosos. Ese es precisamente el camino que se trata de recorrer en esta tesis.

Pero este enorme y sólido edificio, construido con materiales lingüísticos y que emerge directamente desde el materialismo y el mecanicismo modernos, está diseñado con la intención de cumplir un objetivo bien determinado: transformar la realidad en la que habitan los hombres y hacerles la vida más agradable, duradera y pacífica. Y es que la realidad, la naturaleza o el entorno le son hostiles al hombre de muy diversos modos, pero todos ellos relacionados con el lenguaje. Es muy posible que al lector le pueda parecer extraño que el lenguaje guarde alguna relación con la inhospitalidad de la naturaleza por lo que será necesario detenerse brevemente en este asunto antes de continuar.

El hombre no se siente amenazado por la realidad que le rodea desde el principio. Ateniéndose estrictamente al conocimiento antepredicativo o prudencial que comparten seres humanos y animales uno se da cuenta de que nuestra relación con el medio es de lo más cordial. Gracias a la sensación, a la imaginación, al encadenamiento de ideas y a la acumulación de experiencia podemos elaborar un tipo de saber suficiente para manejarnos en la naturaleza. Este tipo de conocimiento prudencial es meramente probabilístico, subjetivo y no universalizable, pero es un tipo de conocimiento que nos basta para manejarnos a estos niveles más básicos de la vida. El verdadero problema y la verdadera separación acontecen cuando el hombre desarrolla el lenguaje y aplica la ciencia a todos los campos de la realidad. El hombre desarrolla este nuevo tipo de saber, el saber predicativo o racional, movido por su curiosidad natural y por el deseo de

acumular constantemente poder, pero el horizonte que se despliega ante sus ojos es totalmente desesperanzador. De salida, el análisis conceptual del conocimiento antepredicativo demuestra que el saber humano nunca puede ser esencial, es decir, que nunca puede alcanzar la esencia de la realidad para decirnos lo que son las cosas en sí mismas. El lenguaje o la ciencia, lejos de solucionar el problema, lo mantienen al asentarse directamente sobre los mismos materiales sensibles que fundamentan el conocimiento prudencial.

Así se llega directamente al segundo de los problemas: el de la ansiedad por el futuro. Es verdad que la ciencia abre el horizonte de experiencia del hombre y le permite transformar la mera probabilidad del saber antepredicativo en seguridad, objetividad y universalidad, pero lo hace mostrándole lo poco que sabe de la realidad y lo desconectado que está de ella. El ser humano, que como todo animal antepone su propia conservación por encima de todo, se da cuenta de lo poco que sabe del mundo y se angustia ante los peligros de lo desconocido. Así pues, se puede decir que el lenguaje y la ciencia nos separan de la esencia de la naturaleza a la par que convierten a ésta en un enemigo potencial para los intereses de los hombres.

Existe aún un tercer problema causado por el lenguaje —que es igual o más grave que los anteriores— y que se basa en la inclusión del otro dentro del conjunto de las amenazas naturales. Lo que sucede ahora es que preocupados por nuestro futuro y por nuestra conservación la figura del resto de hombres se nos presenta también como una amenaza cuando interpretamos sus comportamientos. Los otros también ansían conservar su vida a cualquier precio y, como nosotros, no dudarán en utilizar todo lo que esté en sus manos para asegurarse tanpreciado bien. Es verdad que el problema quedaría aminorado siempre que existiera la cantidad necesaria de bienes para satisfacer los intereses de todas las partes, pero esta opción es insuficiente para un ser que ha puesto ya sus ojos en el futuro más lejano. Los animales, centrados como están en el conocimiento prudencial del presente más cercano, no tienen este tipo de problemas; mas los hombres, preocupados por su conservación actual y venidera, buscarán la manera de asegurar su permanencia en el tiempo acumulando todo el poder y todos los medios que puedan facilitarle dicha tarea. Este constante deseo de poder hace que el hombre nunca quede saciado y que entre en conflicto con los demás en su carrera por la supervivencia. De este modo, y gracias al lenguaje y a la ciencia, los hombres entablan una incesante guerra de todos contra todos en la nadie puede proclamarse vencedor.

Así pues, se acaba de mostrar por qué el lenguaje y la hostilidad del entorno se relacionan. El lenguaje y todo lo que éste hace posible nos coloca en un nivel superior, pero en un nivel que nos separa de la naturaleza y nos enfrenta con los demás. En este sentido podríamos decir que el ser humano paga la osadía de satisfacer su curiosidad con el destierro del reino de la naturaleza. Ante esta situación de indigencia al hombre sólo le queda una opción: utilizar precisamente todas las herramientas que estén a su mano para hacerse un hueco en el mundo y solucionar los problemas que se acaban de mencionar. Pero lo más curioso es que el propio lenguaje se convertirá en su mejor aliado a la hora de resolver dichos conflictos. El lenguaje se convierte así en causa y solución del problema. Ahora bien, ¿cómo pueden resolverse estas urgencias? Pues aplicando la teoría del lenguaje y el sistema filosófico de Hobbes a la realidad para transformarla y hacer de ella un lugar más apacible para la vida de los hombres. La ciencia natural resuelve el problema de la inhospitalidad del mundo, la Moral y la Política acaban con los conflictos intersubjetivos y el lenguaje es el elemento que hace posible todo ello. De lo que se trata a continuación es de ver detenidamente cómo.

En primer lugar se ha dicho que la filosofía natural ayuda a los hombres a superar la escisión respecto a la naturaleza. El conocimiento antepredicativo sólo es capaz de ofrecernos un tipo de saber prudencial, subjetivo y probabilista que nada nos dice sobre la esencia de las cosas naturales. Este problema surge directamente del fundamento del conocimiento prudencial, es decir, de la sensación. Hobbes interpreta la sensación como el efecto causado por el movimiento de los objetos sobre el cuerpo humano, lo cual implica que todo lo que es percibido sensiblemente no es más que una interpretación de dicha agitación de los órganos. Si esto es así, resulta evidente que nuestras sensaciones nada tienen que ver con la realidad misma salvo el hecho de estar causadas por el movimiento de las cosas externas. A partir de aquí, dicho movimiento se propagará por el cuerpo del sintiente y removerá las ideas que éste almacena en su memoria para provocar en él recuerdos y relaciones de ideas. Es gracias a estas últimas, y debido sobre todo a la acumulación de experiencias previas que todo animal lleva a cabo a lo largo de su vida, que el hombre es capaz de realizar conjeturas de pasado o predicciones de futuro para manejarse en el mundo a un nivel elemental. Sin embargo este tipo de conjeturas plantean dos problemas importantes: el primero es que, como ya se ha dicho, el saber experiencial no alcanza la esencia de la naturaleza, cosa que nos separa ya de ella de una forma considerable; y en segundo lugar, que el conocimiento

que la prudencia ofrece al hombre no es suficiente para garantizar su bienestar y su seguridad en el mundo debido al carácter subjetivo, limitado y probabilístico del mismo.

¿Puede la ciencia solucionar estos problemas? Pues en un principio parece que no ya que como se ha dicho hace un momento ésta se apoya directamente en las sensaciones. Ahora bien, aunque parte del material sensible, el conocimiento predicativo se separa inmediatamente de él para funcionar según sus propias reglas. En primer lugar, el hombre usará los términos para referirse convencionalmente a los objetos que percibe. En este sentido, nombramos los objetos nombrando únicamente aquello que conocemos de ellos, es decir, el modo en el que éstos se nos aparecen. Aquí la verdad de los conceptos se limitará simplemente al cumplimiento de la convención que los instituyó. En un segundo momento, y después de que la comunidad de hablantes ha definido dichos nombres, se pasa a formar las proposiciones. Las proposiciones, que consisten en la unión de dos términos mediante el verbo *es*, basan su verdad en la recursión lógica: por ejemplo, la oración *todo hombre es mortal* será verdadera si todos los individuos designados convencionalmente con el término *hombre* caen también bajo el dominio del conjunto formado por los individuos a los que se llama *mortales*. La unión de estas proposiciones forma lo que Hobbes denomina silogismo demostrativo, el cuál será verdadero siempre que las proposiciones que lo integran estén bien formadas. Así pues, el método de la ciencia es el método silogístico y las conclusiones que se obtienen mediante esta suma y resta de términos a la que llamamos razón son el saber científico o las conclusiones de la ciencia.

La ciencia supone ya un avance importante respecto al saber antepredicativo ya que sus conclusiones son universales, objetivas, verdaderas y pueden ser compartidas por todos los hombres. Ahora bien, y pese a las ventajas que la ciencia reporta al hombre, no puede decirse que se haya superado aún del problema de la escisión entre hombre y naturaleza. Desde este punto de vista la ciencia se presenta como un bello edificio lógicamente coherente pero que nada tiene que ver con la esencia de la realidad: la verdad de las conclusiones se basa en la verdad de los silogismos, la verdad de éstos se fundamenta sobre la verdad de las proposiciones, la de las proposiciones descansa sobre la verdad de los términos que las conforman y, en último lugar, los términos son verdaderos siempre que nombren el fenómeno que por convención deben nombrar. En otras palabras, la ciencia acaba siendo un discurso más perfecto que el del conocimiento antepredicativo, pero un discurso, a fin de cuentas, sobre la apariencia de la realidad. ¿Qué es lo que sucede? ¿Es que no se puede conocer de ninguna de las maneras la

esencia de la realidad? La respuesta de Hobbes a esta pregunta es un rotundo no. Para él, la esencia de las cosas permanecerá velada eternamente para el ser humano; pero éste no es un tema que parezca preocuparle demasiado ya que su idea de la filosofía no se basa tanto en la contemplación del mundo como en la intervención y modificación de éste. Hobbes cree que incluso el saber más especulativo de todos los que desarrollan los hombres está destinado, en última instancia, a la acción y a lograr el bienestar del género humano. De este modo la reunión entre el hombre y la naturaleza no se produce por la vía de la contemplación sino por la del trabajo; un trabajo que permite al hombre hacerse un sitio en el mundo e instaurar su propia ley en el reino natural. Véase un ejemplo para ilustrar lo que se acaba de decir: el de un hombre frente a un barranco que desea pasar al otro lado. Los caprichos geológicos de la naturaleza obligan a ese individuo a seguirle el juego, a abandonar la idea de hacer el camino del modo más sencillo y a buscar el lugar en el que ésta se vuelve más amable para cruzar al otro lado. Sin embargo, un hombre pertrechado con las leyes de la física es capaz de contruir un puente que le permita cruzar el vacío en línea recta. En otras palabras, la ciencia posibilita que el hombre imponga a la naturaleza sus propias normas para ganar en seguridad, en tiempo y en bienestar.

Llegados a este punto un lector curioso se podrá preguntar cómo es posible que un conocimiento no esencial permita al hombre llevar a cabo semejante empresa. Pues bien, aquí hay que ser sinceros y admitir que ni Hobbes, ni el resto de intérpretes de su pensamiento, son capaces de ofrecer una respuesta a esta pregunta. Lo único que puede saberse con toda seguridad sobre la naturaleza es que tanto su esencia como su verdadero funcionamiento han sido vetados para el hombre, pero por algún extraño motivo que permanece oculto nuestras teorías funcionan y las modificaciones que hacemos en el mundo se mantienen. Dicho de otra manera, no sabemos si las leyes de la física se corresponden o no con lo real, pero el caso es que los eclipses se producen cuando la astronomía los predice y que los aviones, salvo problemas técnicos, se mantienen en el aire según las estimaciones de los ingenieros aeronáuticos.

Ya se ha demostrado cómo soluciona el lenguaje el problema de la escisión entre hombre y naturaleza, pero queda por ver aún cómo resuelve el asunto de la confrontación con el otro. El modo de proceder aquí es exactamente el mismo: el lenguaje y la ciencia deben servir para intervenir en la realidad y modificarla para que la supervivencia de los hombres no se vea amenazada. Como se ha señalado más arriba, el lenguaje, además de permitir las relaciones intersubjetivas, es la causa de muchas

disensiones entre los hombres. El ser humano, como el resto de animales, busca siempre su propia conservación y su propio beneficio; pero, mientras que los segundos basan siempre sus acciones en la experiencia y en el presente más inmediato, los hombres trascienden esto mediante el uso del lenguaje. Gracias a las predicciones de la ciencia el hombre puede conocer más cosas, pero también gracias a ellas tiene muchos más motivos por los que preocuparse y por los que angustiarse. Para prevenir ese problema los hombres se lanzan a una carrera perpetua de acumulación de poder y de supresión de trabas en su viaje hacia la felicidad, cosa que supone un gran problema por varios motivos: primero, porque este comportamiento generalizado hace que cada uno perciba a los demás como una amenaza y como un obstáculo a eliminar; y segundo, porque los bienes por los que compiten son bienes relacionales, es decir, bienes cuyo disfrute por parte de uno incide negativamente en el disfrute de los demás. Llegados a este punto es necesario concluir que la antropología y la moral hobbesianas conducen a un callejón sin salida del que resultará muy difícil escapar.

Sin embargo ese mismo lenguaje que ha creado el problema será también el encargado de señalar al hombre la salida a dicho conflicto. Por un lado, la razón, es decir, la suma y resta de términos y conceptos, nos muestra los graves inconvenientes de la situación a la que Hobbes llama estado de naturaleza, siendo el peor de ellos el riesgo constante que corren nuestras vidas frente a la amenaza de los demás. La razón también nos aconseja que busquemos la paz si verdaderamente queremos conservar nuestra existencia. Ahora bien, ¿cómo conseguirlo cuando se habita en un mundo en el que cada uno es enemigo del resto de hombres? Pues acudiendo al lenguaje para crear la confianza necesaria que garantice la concordia entre los hombres. Mediante el lenguaje hablamos con los demás, les mostramos nuestros intereses y nuestras preocupaciones y podemos coordinar acciones que redunden en el beneficio de cada una de las partes. Gracias al lenguaje podemos ponernos en contacto con los otros para darnos cuenta de que éstos, lejos de ser una amenaza, se encuentran en la misma situación de peligro, indigencia y angustia que nosotros. Una vez que entramos en contacto con los otros y que consolidamos la confianza necesaria, la razón nos aconseja que creemos las bases para garantizar una convivencia pacífica, es decir nos empuja a crear un Estado que vele por la seguridad y por el bienestar común. El lenguaje es de nuevo el que hace posible instituir al Leviatán y el que garantiza su correcto funcionamiento. Lo hace posible porque es el fundamento del pacto social, un pacto por el que cada uno de los ciudadanos contrata con los demás someter su voluntad y su juicio al de una tercera

persona que se encargará de gobernarles a todo. Los hombres acuerdan que el mejor modo de evitar el relativismo y el egoísmo moral es acatando el juicio del soberano y estableciéndolo como criterio común para todos. Pero el lenguaje también permite el funcionamiento del Estado ya que gracias a él, gracias a las leyes promulgadas por el soberano, los ciudadanos pueden conocer esa nueva norma común que deberá ordenar a partir de ahora las relaciones intersubjetivas. Dicho de otra manera, los hombres crean el Estado mediante el lenguaje y éste se encarga de garantizar la paz y de eliminar los posibles motivos de conflicto entre ellos. De este modo el lenguaje nos ha permitido intervenir en la realidad para transformar un conflicto entre enemigos en una unión de ciudadanos que ven garantizada la paz y el bienestar del grupo.

Ahora bien, las soluciones a ambos problemas se relacionan entre sí debido al carácter sistemático de la filosofía de Hobbes. La filosofía natural le ofrece a la civil un método con el que operar y las bases de la antropología y de la moral. Esto es importante porque el soberano podrá jugar con dichos conocimientos para crear la ansiada concordia entre los hombres. Por ejemplo, a sabiendas de que los hombres son seres egoístas que buscan su conservación y su propio bien, lo más conveniente para el Estado será limitar sus acciones mediante la amenaza de las penas y castigos y, a su vez, educarles para que puedan ver con sus propios ojos que la obediencia de la ley es lo que más les beneficia. Ahora bien, la política también repercute en el desarrollo de la ciencia y lo hace de una forma muy importante. Para Hobbes, el avance del conocimiento es determinante para el bienestar social. Gracias a sus descubrimientos el hombre se eleva por encima de la naturaleza y puede anticiparse a muchos de sus caprichos. Sin embargo, todo esto no sería posible si antes no se hubiera instaurado la sociedad civil y si los científicos tuvieran que invertir todos sus esfuerzos en defenderse de aquéllos que amenazan su supervivencia. En este sentido se puede decir que la ciencia hace avanzar a la sociedad pero que sin las seguridades propias de la sociedad no sería posible el desarrollo de la ciencia.

Todo lo anterior vendría a explicar el porqué del título de esta tesis: *Lenguaje, Ciudadanía y Concordia Racional en Thomas Hobbes*. Hobbes diseña un sistema dirigido a transformar la realidad en la que vive el ser humano para que éste pueda conseguir la paz y la felicidad. De estas modificaciones una de las más importantes —si no la más importante— es la que hace pasar a los hombres de unos simples agregados de materia conflictivos y egoístas a unos ciudadanos respetuosos con sus compañeros y con el Estado que les gobierna. Tal y como se verá, los habitantes del estado de

naturaleza persiguen siempre su propio beneficio de forma unilateral y sin tener para nada en cuenta las necesidades de sus semejantes. Esta forma de comportamiento, al convertirse en pauta generalizada, sume a estos hombres en una situación de guerra perpetua en la que todos son enemigos de todos y nadie confía en las intenciones de los demás. Este panorama es incompatible con las pretensiones que comparten todos los seres humanos: garantizar la propia supervivencia y lograr la felicidad. En un mundo así nadie puede satisfacer sus deseos ni vivir seguro, por lo que se impone buscar una solución basada en los medios que se tienen a la mano. Así, los hombres deciden atender los mandatos de la razón y usan el lenguaje para acercarse a los demás, pactar con ellos y crear un Estado capaz de garantizarles la paz y la seguridad que tanto ansían. A partir de aquí, el ser humano se convierte en ciudadano y adquiere una serie de derechos y deberes hacia el gobierno y hacia sus iguales que posibilitan su convivencia pacífica.

Para garantizar dicha concordia y hacerla todavía más eficiente es necesario racionalizar al soberano, al ejercicio de poder y a los ciudadanos. En primer lugar, el soberano racional e ilustrado se comportará siempre según los dictados de la ley natural, por lo que todo su trabajo redundará necesariamente en el beneficio y el bienestar de su propio pueblo. En segundo lugar, todo lo que se proponga hacer para cumplir con la tarea que se le ha encomendado —es decir, la de lograr y mantener la paz entre los hombres y favorecer a su felicidad— debe contribuir realmente a ello y no puede ser hecho en vano. En este sentido las leyes civiles deben ser buenas leyes, o lo que es lo mismo, leyes claras, comprensibles y eficientes capaces de coordinar las acciones de todos los súbditos del Estado de la mejor manera posible. Y es aquí donde aparece, en tercer lugar, al tema de la racionalización del ciudadano. El soberano debe educar a su pueblo para llevar a cabo su trabajo de una forma más sencilla y eficiente. La tesis del pensador inglés es que un ciudadano educado en el saber de la Nueva Ciencia y en su propia filosofía civil será un ciudadano que cumpla sus deberes y respete los derechos de los demás. Este tipo de súbditos saben que el diseño de la sociedad civil realizado por Hobbes es lo que mejor beneficia a sus propios intereses y por ello deciden actuar racionalmente, es decir, siguiendo los dictados de una razón que les recomienda acatar la ley, respetar a los demás y cumplir sus compromisos. Es por todo ello por lo que se puede hablar de la importancia que el lenguaje, la ciudadanía y la concordia racional tienen para la filosofía hobbesiana ya que sin ellos la vida del hombre sobre la tierra se convertiría en una vida triste, corta y dolorosa.

Con todo lo dicho hasta el momento se acaban señalar los objetivos que persigue este trabajo de investigación: en primer lugar, pretende mostrar que gracias al lenguaje la filosofía de Hobbes puede ser entendida como un sistema unitario dotado de continuidad entre las partes que lo conforman; y en segundo lugar, que dicho sistema, construido a su vez con materiales puramente lingüísticos, tiene por objetivo la transformación de la realidad para hacer de ella un lugar acorde con los intereses humanos. El corolario general de todo ello es que la mayor reforma de la realidad que posibilita la ciencia es la de la conversión de los hombres en ciudadanos y la de la instauración de un reino de paz y concordia entre ellos sin el que no podrían lograr su felicidad. Sin embargo no hemos dicho nada todavía acerca del modo en el que se va a organizar la demostración de estas dos ideas, algo que se hará a lo largo de los nueve capítulos siguientes y que se rematará con una conclusión en la que se recogerán las principales repercusiones de lo que en ellos se diga.

Así pues, en el primer capítulo se centrará la atención en analizar los entresijos del conocimiento antepredicativo, un conocimiento que pese a no tener todavía nada que ver con el lenguaje actuará de sustrato para que emerja el conocimiento predicativo. ¿Qué se analizará aquí? En primer lugar el modo en el que se produce la sensación. La sensación es descrita por Hobbes como un movimiento de los órganos provocado, a su vez, por el movimiento de los cuerpos externos. En este sentido se verá que la sensación cumple ya con dos preceptos que han sido señalados más arriba: es explicada en términos de materia y movimiento y, precisamente por ello, es incapaz de alcanzar la esencia de la cosa percibida. De la sensación se pasará a su permanencia en la memoria, es decir, a la imaginación. Allí se mostrará que las percepciones se almacenan en la memoria y que éstas son agitadas cuando los nuevos materiales entran en contacto con ellas. Este análisis materialista y mecanicista desembocará, en tercer lugar, en la exposición del discurrir de la mente. Según Hobbes, el movimiento transmitido desde los órganos sensoriales hasta el cerebro es el culpable de que la mente actualice algunas ideas almacenadas cerca del nuevo material sensible. En este sentido se puede decir que el cerebro asocia ideas y que es capaz de hacerlo, incluso, en función de algún objetivo determinado. Es esto último lo que hará aflorar los conceptos hobbesianos de experiencia y de prudencia. Tener experiencia es lo mismo que tener una gran cantidad de memorias almacenadas en el cerebro, pero lo más importante de esto es que ofrece al hombre una buena base a la hora de interactuar con la realidad. En función de la experiencia acumulada se pueden hacer conjeturas de pasado para determinar los

antecedentes de un suceso determinado y se pueden llevar a cabo predicciones de futuro para adivinar futuras percepciones a partir de las presentes. Esta capacidad de averiguar tanto el pasado como el futuro basándonos en los fenómenos percibidos previamente es a lo que Hobbes llamará prudencia o saber prudencial. Al final de este capítulo segundo debería ver que el conocimiento antepredicativo es explicado en términos de materia y movimiento, que todo él está fundamentado sobre los materiales de la sensación y que el tipo de saber que nos procura es subjetivo, particular, no esencial y meramente probabilístico.

Desde aquí se pasará al siguiente capítulo para ver que el lenguaje, pese a partir del conocimiento antepredicativo, lo trasciende para crear un nuevo tipo de saber objetivo, universal y verdadero. Es verdad que el conocimiento predicativo seguirá sin alcanzar la esencia de las cosas, pero a cambio ofrecerá a los hombres el grado de fiabilidad y seguridad suficientes para comprender el mundo de una forma más profunda y para transformarlo en virtud de sus intereses. Para llegar a esta conclusión se recorrerán diferentes etapas. En primer lugar se mostrará que el origen del lenguaje está tanto en la curiosidad del ser humano como en su voluntad de comunicar a los demás sus propios conocimientos. Debido a su incesante deseo de conocer lo que le rodea, el hombre se mueve para conseguir formas de saber más eficientes que la mera prudencia, mientras que en función de su sociabilidad natural intentará conseguir un vehículo para intercambiar sus pensamientos con los demás. La creación de este lenguaje es un largo proceso en el que los hombres van decidiendo significados de forma convencional y van creando una comunidad de hablantes marcada por unas normas que son compartidas por todos. Una vez analizado esto se entrará ya directamente a analizar la teoría lingüística del autor. Se verá que la verdad de los términos es decidida convencionalmente y que la de las proposiciones y los silogismos se establece por recurrencia lógica. También se tratarán las diferentes tipologías de nombres, proposiciones y silogismos que menciona el propio Hobbes en su obra. Antes de acabar se enumerarán los diferentes usos que los hombres pueden hacer del lenguaje, algo que servirá para constatar una idea que aparecerá constantemente en el presente estudio: que el lenguaje no hace mejor al hombre, sólo lo hace más poderoso. ¿Por qué? Pues porque aunque el lenguaje puede usarse para conservar nuestros conocimientos, para enseñarlos y aprenderlos de los demás, para comunicarle a los otros nuestras intenciones o para entretenernos con él, mediante un mal uso del mismo también podemos equivocarnos, transmitir dichos errores a nuestros compañeros, engañar a los demás sobre nuestras intenciones y

provocarlos mediante insultos. Esta cara oculta del lenguaje surgirá más adelante cuando se analice el asunto del conflicto intersubjetivo.

En el capítulo cuarto se verá cómo el lenguaje hace posible la razón y la ciencia. La razón será definida como cómputo, es decir, como suma y resta de conceptos, proposiciones y silogismos. Pero la razón, pese a ser algo innato y común a todos los hombres admite grados, unos grados que requieren ya de esfuerzo y que no son accesibles a todos los mortales. Así, los razonamientos requeridos para formar el Estado y para convivir con los demás son los más sencillos, pero los cálculos que hay que llevar a cabo para aprender y desarrollar las diferentes disciplinas científicas no son tan fáciles de comprender y requieren de un esfuerzo extra del que no todos son capaces. Del razonamiento surge la ciencia. Mostraremos por un lado que su método es el resolutivo-compositivo y que su forma de proceder se basa en la silogística que se ha enunciado más arriba. A partir de esto se estudiará cómo Hobbes extrae analíticamente los primeros principios de la ciencia y cómo, a partir de ellos, va fundamentando sintéticamente cada disciplina sobre los avances de las anteriores. Por ejemplo, aplicando los principios básicos de *materia* y *movimiento*, Hobbes describirá la Geometría como la ciencia que estudia los movimientos de los cuerpos simples, la Mecánica como la disciplina que trata del movimiento producido por el efecto de unos cuerpos sobre otros, la Física como el conocimiento del movimiento de las diferentes partes de los cuerpos, la Moral como el estudio de los movimientos de las mentes humanas y, para acabar, la Política como la generación y corrupción de los cuerpos artificiales. Lo que más interesante de todo esto será ver cómo cada nivel emerge de los anteriores y cómo éste aporta a su vez novedades exclusivas e interesantes.

Llegados a este punto se habrán desentrañado ya todos los pormenores de la epistemología y la ciencia natural por lo que el capítulo quinto servirá para poner en contacto estos campos de la filosofía hobbesiana con el de la ciencia civil o, lo que es lo mismo, el mundo del conocimiento con el de la acción. ¿Cómo hacerlo? Explicando y fundamentando dos de los puntos esenciales de la tesis: que todo el conocimiento, por contemplativo que sea, está dirigido a la acción y que el paso de un mundo a otro puede ser explicado mediante las premisas del materialismo emergentista.

El capítulo seis se meterá ya de lleno en el terreno de la moral, pero lo hará explicando cómo emerge ésta directamente de los presupuestos del materialismo, del mecanicismo y de la fisiología. Así se mostrará que existen dos tipos de pasiones: unas, las simples, que nacen del mismo movimiento que originaba la sensación y que no

comprenden todavía al lenguaje; y las otras, las complejas, que se generan sumando a las anteriores la comparación que hace posible el lenguaje. En el primer grupo se analizarán pasiones como las de placer y dolor, apetito y aversión, amor y odio y alegría y tristeza; mientras que en el segundo se expondrán en profundidad las que más interesan para el trabajo: la curiosidad, la esperanza y el miedo. Durante su análisis se hará especial hincapié en el hecho de que todas ellas pueden ser explicadas en función de los intereses de los individuos y en que precisamente esto es lo que les conducirá a un conflicto intersubjetivo. El caso que mejor ilustra los problemas generados por la moral y la relación de éstos con el tema del lenguaje es el de los conceptos inconstantes de *bien* y *mal*. Cada hombre tiene libertad fuera de la sociedad civil para decidir qué hechos o acciones son buenos o malos para él en función del beneficio que éstos le puedan reportar. Ahora bien, no todos los hombres aplican estas etiquetas a las mismas cosas ya que, por ejemplo, para mí será bueno encontrar un billete que alguien ha perdido, pero ese mismo hecho será malo para el anterior dueño del dinero. La inconstancia de estos conceptos sumados a una antropología fundamentalmente egoísta y hedonista constituirán ya los primeros rasgos del conflicto del estado de naturaleza.

El séptimo capítulo se centrará en el análisis del estado de naturaleza hobbesiano, una idea que el autor utiliza para transitar desde la moral a la política y para legitimar, en última instancia, sus ideas políticas. Lo primero que se verá en este capítulo será la forma en la que los conceptos de *poder*, *valía*, *honor* y *gloria* acaban de rematar el conflicto moral. Todos los hombres persiguen la felicidad y ansían satisfacer sus apetitos, pero algunos de estos deseos no pueden ser disfrutados por todos. El poder es un buen ejemplo de ello. El poder es entendido por Hobbes como un medio destinado a facilitar nuestro viaje hacia la felicidad: poder es todo aquello que nos ayuda a obtener un beneficio. Ahora bien, el poder es uno de esos conceptos relacionales, es decir, algo que si es disfrutado por uno no puede ser disfrutado por los demás en la misma medida. Si a esto le sumamos el hecho de que cualquier hombre haría cualquier cosa para garantizar su existencia y de que en todos ellos existe un irrefrenable deseo por acumular el poder necesario para satisfacer dicho apetito, está ya servida la lucha de todos contra todos que caracteriza al estado de naturaleza.

En otro apartado se demostrará que el estado de naturaleza es un constructo teórico que Hobbes utiliza como punto de partida para edificar su filosofía política. El estado de naturaleza es la consecuencia lógica de la antropología y de la moral del autor y se caracteriza fundamentalmente por los siguientes rasgos: por no haber existido

nunca a nivel generalizado —aunque se pueden encontrar ejemplos de ella a pequeña escala— y por ser el resultado de eliminar el gobierno que dirige las sociedades civiles de esas mismas sociedades civiles. En el estado de naturaleza impera una situación de guerra perpetua y generalizada que se produce al no existir un elemento capaz de limitar las ansias de poder de los hombres.

¿Qué solución les queda a los hombres ante semejante panorama? Pues básicamente seguir los consejos de la razón para asegurarse la supervivencia. La razón ofrece dos consejos fundamentales a los habitantes del estado de naturaleza: el derecho y la ley natural. Por el primero nos recomienda hacer o no hacer todo lo que nos reporte beneficio, incluyendo aquí actos como la mentira, el asesinato o la esclavitud. El problema es que la propia razón se da cuenta de que tal derecho a todo es contraproducente en tanto que sitúa a los hombres en una insostenible situación de guerra en la que sobrevivir es aún más difícil que antes. Por eso, para maximizar las posibilidades de los hombres en el estado de naturaleza la razón ofrece otro tipo de consejos: las leyes de la razón. Se verá en su momento que éstas consisten en un catálogo de comportamientos que la razón da a los seres humanos para que logren su conservación de la manera más eficiente posible. Así, la principal recomendación será la de buscar la paz y la concordia, algo que para ser logrado deberá ser precisado por otras tantas leyes que se resumen en la idea *haz a los demás lo que te gustaría que ellos te hicieran a ti*. En función de esto se intentará resolver también algunos problemas habituales de la interpretación crítica de estas leyes naturales como el de la “obligación” y el de la “legalidad” de la ley. Ya por último se mostrará cómo paralelamente o coincidiendo con este estado de naturaleza se puede hablar también de un estado de naturaleza lingüístico en el que todos tienen derecho a usar el lenguaje y la razón según su propia opinión y su propio beneficio, cosa que impide el avance de la ciencia y, por ende, el de la sociedad. De lo que deberíamos darnos cuenta al final de este capítulo es de que la antropología y la moral diseñadas por el autor conducen a los hombres hobbesianos a una situación irresoluble desde un punto de vista ético. Sin embargo, y pese a que estas dos disciplinas sean el origen del problema, habrá que reconocer que también aportan todas las herramientas para que sea la política la encargada de resolver dicho conflicto.

El capítulo octavo se centrará concretamente en la segunda, la tercera y la cuarta ley de la naturaleza para analizar el asunto del pacto político. Se intentará mostrar que la teoría de los pactos intersubjetivos es la base para comprender tanto la teoría hobbesiana

de la personificación y de la autorización como el pacto civil originario que sirve a los hombres para crear el Estado. Hay dos cosas de suma importancia que serán vistas en este capítulo. La primera de ellas es que el lenguaje hace posible tanto el acercamiento y la confianza que los hombres necesitan para suscribir el pacto como el establecimiento y funcionamiento del mismo. La comunicación nos permite hablar con el otro, conocer sus intenciones, entender sus razones y, finalmente, actuar y colaborar con él según unas pautas establecidas previamente. El lenguaje genera así la confianza que se necesita para que los hombres se transfieran derechos entre ellos, pero el lenguaje también permite fijar los términos y las condiciones bajo las que se hará dicho intercambio. El segundo asunto de importancia es que el pacto, pese a ser algo elaborado mediante el lenguaje y la razón, dependerá en última instancia de la fe y la prudencia. La razón nos puede recomendar con sus leyes ceder derechos, respetar pactos y ser agradecido en orden a instaurar la paz y la concordia entre nosotros, pero la decisión de suscribir un pacto con alguien depende siempre, a fin de cuentas, de que nos fiemos o no de él. De aquí se pasará a analizar la teoría de la personificación y de la autorización que Hobbes esboza en el *Leviatán* y en el *De Homine*. Lo que más interesante de esta teoría será el modo en el que el autor utiliza el lenguaje para precisar aún más algunos aspectos de su teoría contractual, unos aspectos que serán determinantes a la hora de entender la construcción del Estado. Éste será precisamente el contenido del último apartado del capítulo: el pacto político y el nacimiento del Leviatán. Se explicará cómo fundan los hombres el Estado y qué condiciones ponen para suscribir el contrato. Al final del capítulo se habrá mostrado que gracias al lenguaje podemos superar, aunque sea políticamente, los problemas que plantea la naturaleza y el comportamiento de los hombres.

De aquí saltaremos al noveno capítulo del estudio, el consagrado a analizar las condiciones y el funcionamiento del Estado. Se analizará, en primer lugar, en qué consisten los derechos y deberes del soberano y de los súbditos para mostrar que unos y otros se relacionan entre sí: un derecho de un súbdito supone un deber por parte del soberano, mientras que un derecho del soberano supone una carga para los ciudadanos que comanda. Los términos de la convivencia que acuerden los ciudadanos a la hora de instituir el Estado marcarán y mucho las futuras relaciones de éstos con el soberano. Con esta idea en mente se intentará mostrar cómo Hobbes concluye lógicamente que el absolutismo político es más una necesidad que un capricho y que, en virtud de lo contratado, los ciudadanos no pueden cuestionar con derecho las actuaciones del

Estado. ¿Por qué? Pues entre otras cosas porque según el contrato originario y la teoría de la autorización todo lo que hace el soberano es igualmente hecho por el súbdito o porque el ciudadano perdió su derecho al juicio privado cuando se lo transfirió al Estado. Desde aquí se pasará al análisis de las leyes civiles, de su papel en el funcionamiento del Estado y de su relación con el lenguaje. Lo que se verá es que las leyes se convierten en un criterio común a todos los súbditos que tiene como misión acabar con el subjetivismo y el relativismo moral, pero también que es gracias al lenguaje como éstas pueden cumplir con tan importante trabajo. En el último punto se mostrará que con el paso a la sociedad civil también se ha producido un paso a la sociedad civil lingüística. Dicho de otro modo, con la instauración del poder soberano se acaba con el subjetivismo a la hora de decidir los usos del lenguaje. La conclusión global de este capítulo debería ser que el lenguaje, además de sacar a los hombres de los problemas que él mismo había originado, también sirve para ordenar y reglar su futura convivencia.

El último capítulo de la tesis tratará el tema de la educación ciudadana como algo necesario si se quiere garantizar la paz y el bienestar de todos. Se comenzará mostrando que si el Estado no se organiza correctamente pueden surgir peligros extremos como los de la sedición y los de la guerra civil. En estos desajustes de la convivencia política tiene mucho que ver el lenguaje y la incultura de los ciudadanos: el lenguaje porque puede ser usado incorrectamente para seducir al ciudadano y colocarlo en contra del soberano y de sus propios intereses; y la incultura porque un ciudadano formado en los avances de la Nueva Ciencia no sucumbirá jamás a las perversas intenciones de los sediciosos. De este modo se impone la necesidad, según Hobbes, de un nuevo plan de estudios capaz de eliminar los viejos errores y de hacer de los ciudadanos personas cultas, críticas y capaces de comprender por sus propios medios la importancia del Estado. ¿Cómo formar a los súbditos? Por un lado, acabando con las doctrinas sediciosas que se enseñan desde los púlpitos. Se verá que para hacer esto Hobbes lleva a cabo una exégesis racional de las Escrituras que desembocará en la inversión del Agustínismo Político. A partir de ahora, y en función de lo que se acuerda en el pacto político, es el soberano el que manda y ordena sobre la Iglesia y no al revés. La segunda medida que deberá tomar el soberano es la de recuperar las universidades con el objetivo de enseñar en ellas la verdadera ciencia. Por verdadera ciencia no se entiende ni las enseñanzas de los escolásticos ni los programas filológicos de los humanistas del Renacimiento. La intención de Hobbes es la de enseñar los avances de la

Nueva Ciencia en las universidades mediante su propia metodología y mediante su propio sistema filosófico. Al final del capítulo se verá que el círculo se cierra y que para garantizar el bienestar y la paz de los ciudadanos se hace necesario enseñarles todo lo que ha sido explicado en nuestro trabajo.

Por último, la conclusión se dedicará a hacer un repaso de todo lo dicho y a extraer las principales conclusiones alcanzadas con este extenso trabajo de investigación. La intención es que, después de todo este largo recorrido, las tesis principales del presente estudio hayan sido demostradas y, sobre todo, que se haya convencido al lector de la posibilidad de las mismas. Así pues, es necesario que viajemos ya sin más dilación hacia la primera parada de este viaje: el conocimiento antepredicativo.

II

EL CONOCIMIENTO ANTEPREDICATIVO

En este primer apartado se pretende mostrar el funcionamiento y las implicaciones que tiene el conocimiento antepredicativo o experiencial del que habla Hobbes. El autor inglés defiende la tesis de que hay dos tipos posibles de conocimiento en el ser humano, dos tipos de saberes que están bien diferenciados entre sí pero no por ello desligados. El conocimiento que se tratará aquí está basado en la sensación y en la experiencia que comparte el hombre con el resto de animales. Aquí, la sensación es el fundamento ya que el material con el que se trabaja es en sí mismo una percepción o descansa, en última instancia, sobre algún material sensible. Otra nota característica de este tipo de conocimiento es que se elabora en todo momento sin utilizar el lenguaje, un lenguaje que, por otra parte sólo es accesible al ser humano. El lenguaje procede de la sensación y todo concepto remite a algo percibido, pero el conocimiento prudencial se elabora sin una sola referencia a los conceptos, las proposiciones o los silogismos que usan la razón y la ciencia. Sin embargo, ésta ignorancia de la objetividad y la universalidad de las palabras, hace que el conocimiento antepredicativo no pase de ser un saber subjetivo, particular y meramente probabilístico que pese a ser suficiente para las aspiraciones de los animales se muestra incapaz de satisfacer las necesidades de los hombres.

Para demostrar todo lo que se acaba de decir, se comenzará analizando la sensación y explicando la separación epistemológica y metafísica que ésta produce entre el individuo y el mundo. Dicha separación antepredicativa, que es el mayor inconveniente de este tipo de conocimiento, se convertirá en uno de los mayores obstáculos que esta interpretación de la filosofía hobbesiana deberá resolver, por lo que estará presente a lo largo de todo este estudio hasta que se dé con la manera de solucionar semejante problema. Después de la sensación se pasará a tratar en qué consiste y cómo actúa la facultad de la imaginación. Por una parte se establecerá una tipología de las imaginaciones, mientras que por otra habrá que ver cómo éstas son encadenadas por la mente. Lo segundo se tratará en el tercer apartado, el del discurso

mental. En un último apartado se analizarán las consecuencias que tiene para el presente trabajo este tipo de saber destacando, sobre todo, el problema de la separación antepredicativa y del conocimiento probabilístico que de ella se deriva. Se comenzará pues con el tema de la sensación.

1. La sensación: fundamento del conocimiento humano

El proceso de conocimiento comienza, para Hobbes, por la sensación¹. Si la ciencia versa sobre el conocimiento y la investigación de las causas², será necesario que se analice el principio de los fenómenos³. Ese principio no es otro que la sensación mediante la cual se tiene o se es capaz de tener concepciones, fantasmas, imágenes o ideas de los objetos externos⁴ y que, además, funciona como base o inicio de todo conocimiento del que el hombre es capaz. Como dice el propio Hobbes, “no hay ninguna concepción en la mente humana que en un principio no haya sido engendrada en los órganos del sentido, total o parcialmente. Las demás se derivan de esta concepción original”⁵. O dicho de un modo más resumido: todo lo que el hombre piensa o conoce ha tenido su origen en una sensación determinada.

Ahora bien, ¿cómo se puede estudiar el proceso por el cual son generados los fantasmas que sirven de base para el conocimiento si se carece de cualquier imagen sensible de ello? Hobbes propone el método introspectivo para examinar tanto el proceso como las consecuencias de la sensación⁶. Tal y como se verá, la memoria es un elemento importante para la adquisición de fantasmas, pero también lo es para su análisis en tanto que conserva por un tiempo las sensaciones pasadas⁷. Si una vez que se ha tenido una sensación se vuelve a ella para estudiar la manera en la que ésta ha aparecido en nuestro interior, entonces se podrá entender el modo en el que los

¹ *Leviatán*, I; *EW*, III, p. 1; *De Corpore*, XXV, 1; *OL*, I, p. 335.

² *De Corpore*, VI, 1; *OL*, I, pp. 58-59.

³ *De Corpore*, XXV, 1; *OL*, I, pp. 316-317.

⁴ Hobbes da infinidad de nombres al mismo concepto a lo largo de su producción. Por lo general se procurará utilizar el nombre de fantasma para referirse a estos productos del sentido; pero con toda seguridad aparecerán otros tantos nombres equivalentes como concepción, idea, imagen, fenómeno, apariencia, etc. De esta manera, siempre que se hable de los productos del sentido deberá entenderse que el concepto al que se está haciendo mención es éste de fantasma y sus sinónimos. Sobre los diferentes nombres que puede recibir el concepto de fantasma cf. Zarka, Y.Ch., “Le Vocabulaire de l’Apparaître: le Champ Sémantique de la Notion de *Phantasma*”, en Zarka, Y.Ch. (dir.), *Hobbes et son Vocabulaire*, *op. cit.*, pp. 13-29.

⁵ *Leviatán*, I; *EW*, III, p. 1. Hay mucha polémica sobre si Hobbes puede ser visto como un empirista o es más bien un racionalista que simplemente no acepta el racionalismo fundado por Descartes. Sea como sea, esta fundamentación de todo el conocimiento humano en la sensibilidad es un argumento de peso a favor de los estudios que defienden el empirismo de Hobbes.

⁶ *De Corpore*, XXV, 1; *OL*, I, p. 317.

⁷ *Leviatán*, II; *EW*, III, pp. 4-6.

fantasmas aparecen en el ser humano. De hecho, el propio Hobbes describe el recuerdo ni más ni menos que como un “sentir que se ha sentido”⁸.

Hobbes habla del proceso de conocimiento sensible en muchas de sus obras. Así se encuentra ya un análisis pormenorizado del asunto en su primera obra importante de corte epistemológico: el *A Short Tract on First Principles*⁹. En esta obra Hobbes todavía adolece de la educación escolástica recibida y habla de la sensación en términos de *species* sensibles aunque el sentido que le dará a dicha expresión dista bastante de ser el mismo que le daban Aristóteles o Santo Tomás¹⁰. Hay también una breve explicación de la sensación en los *Elementos del Derecho Natural y Político*¹¹, en la *Crítica al De Mundo de Thomas White*¹² y en el *Leviatán*¹³ y un análisis indirecto en los *Principios*

⁸ *De Corpore*, XXV, 1; *OL*, I, p. 317.

⁹ Como ya se ha dicho, esta obra no se encuentra en las obras completas de Hobbes debido a que no es descubierta hasta 1889, año en el que Tönnies publica su traducción revisada de los *Elementos del Derecho Natural y Político* y lo añade como apéndice de la misma. Por lo tanto, cuando se haga referencia a esta obra se estará manejando a través de dos traducciones concretas: la de Bernhardt y la de Forteza. Cf. Hobbes, Th., *Court Traité des Premiers Principes*, PUF, París, 1988, pp. 12-57; Hobbes, Th., *Libertad y Necesidad y otros Escritos*, Península, Barcelona, 1991, pp. 35-60. A la hora de citarla se hará siguiendo la división establecida por el propio Hobbes en principios, conclusiones y corolarios.

¹⁰ Esta extraña utilización del concepto de las *species* sensibles es lo que ha llevado a autores como Richard Tuck a dudar de que Hobbes sea el autor de dicha obra. Un argumento que esgrimen, entre otros tantos, es que no es lógico que, siendo Hobbes el autor del texto, se use y abuse de un concepto que será tan duramente criticado en otras obras posteriores como el *Leviatán*. Sin embargo, Bartomeu Forteza ha demostrado claramente el por qué de ese extraño uso de la idea de *species* sensibles que hace Hobbes. En este escrito inicial de Hobbes las especies sensibles tendrían la función de mostrar cómo actúan a distancia y sobre nosotros los otros cuerpos, hecho que, en los escritos de madurez, será explicado mediante la teoría del accidente. Hobbes habría utilizado un concepto conocido y en el que había sido educado para completar su explicación pero la habría abandonado una vez que hubiese completado su propia doctrina del accidente. Además de esto, hay que añadir que, tal y como se ha dicho, Hobbes no le da el mismo sentido a las especies sensibles que otros autores ya que para él éstas son sustancias mientras que para Aristóteles, por ejemplo, no eran más que formas sensibles que eran puestas en acto en el órgano sensorial. Cf. Tuck, R., *Hobbes. A very Short Introduction*, *op. cit.*, pp. 118-119; Forteza, B., *L'Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, *op. cit.*, pp. 160-162.

¹¹ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, i, 8-9; I, i, 1-10. Como ya se ha dicho en la introducción y al tratar los descubrimientos de Tönnies, el contenido de esta obra de Hobbes no es aclarado hasta que Tönnies, en 1889, publica su versión de la misma. Durante mucho tiempo esta obra estuvo dividida en dos partes con títulos diferentes: *Human Nature* y *De Corpore Político*; pero gracias a las aportaciones y a las correcciones de Tönnies se goza ahora de su formato tal y como debió ser pensada y redactada por el propio autor. Por ello, cuando en adelante se haga mención de ella, se hará limitándose a utilizar la citación habitual, es decir, la parte de la obra a la que se haga referencia, el capítulo y la sección, pero no ofreceremos ningún tipo de paginación ya que no hay una edición canónica a la que atenerse. La edición que se seguirá es la siguiente: Hobbes, Th., *Elementos del Derecho Natural y Político*, Alianza, Madrid, 2005. En general se seguirá la traducción hecha por Dalmació Negro Pavón, pero cuando la situación lo requiera se optará por traducciones propias.

¹² *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 3. Con esta obra sucede lo mismo que con el *Short Tract*, es decir, que no se incluye en las obras completas porque no se publica hasta 1973 año en el que Jacquot y Jones sacan una edición crítica en el latín original. Por lo tanto, cuando se haga referencia a dicha obra se hará atendiendo tanto la original latina que se acaba de mencionar como a la traducción del capítulo XXX —capítulo dedicado casi íntegramente al problema del conocimiento humano— que Forteza lleva a cabo en *Libertad y Necesidad y otros Escritos*. Cf. Hobbes, Th., *Critique du De Mundo de Thomas White*, Vrin-CNRS, París, 1973, pp. 103-438; Hobbes, Th., *Libertad y Necesidad y otros Escritos*, *op. cit.*, pp. 91-121.

del Conocimiento y de la Acción¹⁴ y en las *Objeciones* a las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes¹⁵. Pero es en el *De Homine*¹⁶ y, sobre todo, en el *De Corpore*¹⁷ donde se encuentra la mejor explicación del proceso de conocimiento sensible que Hobbes ofrece en toda su obra. Aquí se va a centrar todo el análisis del proceso en el capítulo XXV del *De Corpore*, lugar donde nuestro autor habla de los tres poderes de la mente: el sensitivo, el imaginativo y el volitivo; o lo que es lo mismo, el del presente, pasado y futuro¹⁸.

Habrá que ver entonces en qué consiste la sensación y cómo se gestan los fantasmas en nuestro interior¹⁹. Y se hará adelantando la definición que Hobbes ofrece de la sensación para ver después cómo se van perfilando cada uno de los elementos y principios que componen la misma. Así, según Hobbes, “la sensación es un fantasma producido por un conato del órgano de la sensación hacia el exterior, el cual se produce, por reacción, por el conato que proviene del objeto hacia las partes internas y que permanece”²⁰. Seguidamente se verá cómo se va gestando semejante enunciado.

Hobbes compone dicha definición a través de cuatro pasos. En el primero, el autor nos dice quién es el sujeto de dicho proceso. Centrándose en nuestra propia manera de percibir las cosas nos damos cuenta en seguida de que nuestros fantasmas no son siempre los mismos, de que éstos se van generando y corrompiendo según nuestros órganos sensibles se fijan en una u otra cosa. Cada vez que hay un cambio en la

¹³ *Leviatán*, I; *EW*, III, pp. 1-3.

¹⁴ Nuevamente otro manuscrito inédito de Hobbes que no forma parte de las obras completas de este autor. A la hora de hacer referencia a él se hará a partir del inglés original que Jacquot y Jones meten como apéndice de su edición de la *Crítica al De Mundo de Thomas White* y a través de la traducción al castellano de Forteza. La forma de citar seguirá la división establecida en dichas ediciones. Cf. Hobbes, Th., *Critique du De Mundo de Thomas White*, *op. cit.*, pp. 448-460; Hobbes, Th., *Libertad y Necesidad y otros Escritos*, *op. cit.*, pp. 63-88.

¹⁵ *Objeciones ad Cartesii Meditationes*; *OL*, V, *Objeciones* IV-VII, pp. 257-263.

¹⁶ *De Homine*, III, 1-6; *OL*, II, pp. 18-25.

¹⁷ *De Corpore*, XXV, 1-6; *OL*, I, pp. 316-322.

¹⁸ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, ii, 2; I, iii, 1; I, xii, 2. La sensación es un conocimiento presente del fantasma, la imaginación juega con ese fantasma una vez que el objeto que lo causa forma parte del pasado y la voluntad nos impulsa a realizar acciones futuras para satisfacer la atracción o repulsión que generan en nosotros determinados fantasmas.

¹⁹ Sobre el proceso sensitivo de Hobbes cf. Barnouw, J., “Hobbes’ Causal Account of Sensation”, en *Journal of History of Philosophy*, no. 18, 1980, pp. 115-130; Forteza, B., *L’Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, *op. cit.*, pp. 159-207; Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l’Oeuvre de la Raison*, *op. cit.*, pp. 86-91; Martinich, A.P., *A Hobbes Dictionary*, Blackwell, Oxford, 1996, pp. 271-272 (sensation); Peters, R., *Hobbes*, *op. cit.*, pp. 96-104; Shapin, S., y Schaffer, S., *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, *op. cit.*, pp. 99-107; Stroud, E.C., “Light and Vision: Two Complementary Aspects of Optics in Hobbes Unpublished Manuscript *A Minute of First Draught of the Optiques*”, en Willms, B., y Otros, *Hobbes Oggi*, Franco Angeli, Milán, 1990, pp. 269-277; Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes*, *op. cit.*, pp. 172-181; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, *op. cit.*, pp. 27-35. En lo sucesivo se tendrá en cuenta lo que se dice en estas obras por lo que no se volverán a citar a no ser que dicha cita sea especialmente reveladora.

²⁰ *De Corpore*, XXV, 2; *OL*, I, p. 319.

percepción sentimos algo distinto, por lo que se puede decir con Hobbes que nuestras sensaciones son algún tipo de cambio en el cuerpo del sentiente. El sujeto de la sensación es entonces aquel que tiene dicha sensación.

En el segundo paso de la construcción de la definición, Hobbes muestra cuál es la naturaleza de la sensación a través de algunas de sus categorías metafísicas. Hobbes tiene la idea de que todo cambio es un movimiento en las partes del cuerpo que sufre dicho cambio, de lo que se concluye que si nosotros sentimos que nuestras sensaciones cambian será porque algo se mueve en nuestro cuerpo. Concretamente, lo que se mueve son las partes de aquello que comúnmente se llaman órganos de los sentidos. De todo esto se deriva que la naturaleza de la sensación es el movimiento, y más concretamente el movimiento de las partes sentiente o sujeto de la sensación.

Por ahora se conoce quién es el sujeto de la sensación —que aquí no es otro que el paciente de dicha sensación— y la naturaleza de la sensación —la cuál es simplemente el movimiento. Pero aun falta parte de la naturaleza de la sensación ya que no se ha precisado todavía el origen de dicho movimiento en el sentiente. De este modo, completando la definición de la naturaleza de la sensación se obtendrá también, en este tercer, paso el objeto de la misma. Para ello es necesario volver a la teoría del movimiento de Hobbes para puntualizar lo que ya se había dicho. Si bien es verdad que todo cambio es movimiento, también es verdad que todo lo que se mueve ha debido ser movido con anterioridad por otra cosa²¹. Por lo tanto, si la sensación consiste por ahora en el movimiento de las partes internas del sentiente, resta saber cuál es el motivo de dicho movimiento. Ese origen o esa causa de nuestras sensaciones es lo que Hobbes llama objeto²². Según Hobbes, el movimiento en las partes internas del objeto se propaga a través del medio, llega hasta nosotros presionando nuestros sentidos e inicia un proceso de acción que hace llegar dicho movimiento hasta nuestro cerebro y nuestro corazón. “A eso, sea lo que fuere, se le suele llamar objeto. Por lo tanto la

²¹ *De Corpore*, IX, 7; *OL*, I, pp. 110-111. Este principio se encuentra ya enunciado en los *Principios del Conocimiento y de la Acción*, VIII, 11. Sin embargo, y aunque la formulación que pasa intacta al *De Corpore* es precisamente ésta, resulta llamativo cómo, de una forma muy similar, se recogen los mismos principios y las mismas ideas en los *Principios* y en el *Corolario de Conclusión 4* del *A Short Tract on First Principles* que se suele datar en torno a 1630. Esto lleva a pensar, contrariando las tesis de Tuck y de Strauss, que la mano de Hobbes está detrás de dicha obra y que, dada la fecha en la que debió ser escrita, el pensamiento mecanicista y materialista de Hobbes está ya bastante avanzado en el momento en el que este autor comienza a redactar sus obras políticas.

²² Cf. Forteza, B., *L'Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 176-191. En estas pocas páginas Forteza ofrece una perfecta y detallada explicación de lo que Hobbes entiende por objeto, extrayendo el común denominador de las diferentes versiones y definiciones que aparecen a lo largo de la obra de nuestro autor.

sensación es algún movimiento de las partes internas del objeto y propagado a través de algunos medios a la parte más interior del órgano. Con cuyas palabras ya casi se ha definido lo que es sensación”²³.

Hobbes dice casi porque aun falta un último paso para entender a la perfección en qué consiste la sensación. Y es que desde el principio se ha hablado del fantasma, del fenómeno o de la imagen que se genera en nosotros cuando tenemos una sensación pero no se ha dicho todavía nada a cerca de la naturaleza de ese fantasma. Por eso Hobbes, en el cuarto y último paso, se dedica a explicar por qué si, el fantasma se genera en nuestro cuerpo mediante un movimiento interno, tendemos a pensar que éste es algo externo. La explicación parece anticipar la ley de acción-reacción de Newton al decir que al conato que va desde el objeto-causa de la sensación le corresponde un movimiento de reacción proporcional que parece expulsar al fantasma fuera de nuestro cuerpo. Esa es la razón por lo que tendemos a pensar que aquello que sentimos es algo presente fuera de nosotros cuando en realidad no es más que un movimiento interno de nuestro cuerpo. Además Hobbes apostilla su teoría sobre el fantasma o el fenómeno diciendo que el fantasma y la sensación son una y la misma cosa; sólo difieren de la misma manera en que difiere el estar hecho y el haciéndose, o dicho de otro modo, en que el fantasma es el acto del proceso de la sensación²⁴.

Es ahora, con toda la información que se ha presentado a lo largo de estos cuatro pasos, cuando se entiende por completo la definición de sensación que Hobbes ofrece en el *De Corpore* y que se ha citado más arriba: “la sensación es un fantasma producido por un conato del órgano de la sensación hacia el exterior, el cual se produce, por reacción, por el conato que proviene del objeto hacia las partes internas y que permanece”²⁵.

Algo que llama la atención de la descripción que Hobbes hace del proceso de sensación es que puede ser calificado como mecanicista, materialista y fisiológica²⁶. En

²³ *De Corpore*, XXV, 2; *OL*, I, p. 318.

²⁴ *De Corpore*, XXV, 3; *OL*, I, p. 319.

²⁵ *De Corpore*, XXV, 2; *OL*, I, p. 319.

²⁶ Cf. Bernhardt, J., “Genèse et Limites du Matérialisme de Hobbes”, en *Raison Présante*, no. 47, 1978, pp. 41-61; Blay, M., “Genèse des Couleurs et Modèles Mécaniques dans l’Oeuvre de Hobbes”, en Zarka, Y.Ch. y Bernhardt, J. (dirs.), *Thomas Hobbes. Philosophie Première, Théorie de la Science et Politique*, PUF, París, 1990, pp. 153-168; Boch, O., “Hobbes et le Matérialisme des Lumières”, en Willms, B., y Otros, *Hobbes Oggi*, Franco Angeli, Milán, 1990, pp. 553-576; Forteza, B., *L’Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 159-191; Karskens, M.J.J., “Hobbes’s Mechanistic Theory of Science and its Role in his Anthropology”, en van der Bent, G. (ed.), *Thomas Hobbes. His View of Man*, Rodopi, Ámsterdam, 1982, pp. 45-56; Macpherson, C.B., *La Teoría Política del Individualismo Posesivo. De Hobbes a Locke*, op. cit., pp. 83-84; Paganini, G., “Hobbes, Gassendi e la Psicologia del

primer lugar, es mecanicista porque el proceso es tal que, si produce un movimiento de alguna de las partes del objeto y nosotros no tenemos afectados ninguno de nuestros órganos de la sensación, necesariamente se producirá en nosotros el fantasma correspondiente. Además de por ser determinado, el proceso es mecánico porque está explicado en términos de fuerzas propagadas a través de mecanismos u órganos concretos que, a su vez, reaccionan con conatos en sentido contrario, etc. En segundo lugar, es un proceso materialista porque todo lo que interviene en la creación de un fantasma determinado es o materia o bien movimiento de la misma. No hay en ningún momento una apelación a elementos inmateriales como especies sensibles²⁷, formas sustanciales o ideas universales. Toda la sensación se agota o se resume en materia y movimiento. Y por último, la explicación es fisiológica porque Hobbes demuestra un conocimiento bastante profundo de las teorías anatómicas que circulaban por la Europa del siglo XVII²⁸. Hobbes habla de movimientos de membranas, de músculos y de órganos con una frescura desconocida para las filosofías del momento. Baste como ejemplo la siguiente cita: “en muchos seres animados resulta que esas partes son espíritus y membranas que, originados pro la meninge tierna, visten el cerebro y todos los nervios, y el mismo cerebro y las arterias que están en él, con cuya excitación se excita también el corazón, origen de toda sensación. Porque en cualquier parte que la acción del objeto alcance al cuerpo del sentiente, esa acción se propaga por algún nervio al cerebro, y si el nervio que la propaga hasta él está dañado u obstruido de manera que el movimiento no pueda propagarse más allá, no se sigue sensación alguna”²⁹.

Pero esta explicación mecanicista, materialista y fisiológica de la sensación requiere aun de unos cuantos presupuestos a los que se debe prestar atención. El primero de ellos es que se necesita un buen estado del cuerpo y de los órganos de los

Meccanicismo”, en Willms, B., y Otros, *Hobbes Oggi*, Franco Angeli, Milán, 1990, pp. 351-445; Spragens, T.A., *The Politics of Motion. The World of Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 77-96; Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 168-172; Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, op. cit., pp. 18-30. Estos son sólo unos pocos ejemplos de escritos que prestan cierta atención al asunto de la importancia que tienen el materialismo, el mecanicismo y la fisiología a la hora de comprender la filosofía de Hobbes. Sin embargo muy pocas de ellas tratan el proceso de la sensación a través de estos conceptos fundamentales. Por ello es interesante detenerse sobre este aspecto y dedicar cierto tiempo a aclararlo.

²⁷ *Leviatán*, I; *EW*, III, p. 3. Tal y como hemos dicho más arriba, Hobbes sólo usa esta terminología escolástica en el *Short Tract* y con un sentido muy diferente del que los medievales le conferían. En adelante, prescinde por completo de dicho concepto y se embarca en una cruzada contra este tipo de sinsentidos de la tradición filosófica, siendo seguramente en el *Leviatán* donde se puede encontrar la crítica más feroz hacia la teoría de las especies sensible y las formas sustanciales.

²⁸ Cf. Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 122-123, 212-214; Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, op. cit., pp. 76-78;

²⁹ *De Corpore*, XXV, 4; *OL*, I, pp. 319-320.

sentidos para que la sensación acontezca de una manera correcta y precisa³⁰. La explicación de esta primera condición es bastante obvia ya que, dado un esquema en el que la sensación se propaga a través de movimientos continuos, si existe una sola de esas partes que no cumple su función correctamente resulta totalmente imposible tener una sensación adecuada. Este hecho explica, entre otras muchas cosas, que los sordos no puedan oír los sonidos ya que el órgano encargado de transmitir el movimiento del aire hasta el cerebro —en este caso el oído— no es capaz de realizar su función; o que un ciego no vea ningún color o ninguna figura debido a que el órgano que se encarga de hacer llegar dicha información al cerebro —el ojo— está dañado. Siempre que uno de los eslabones de la cadena que se encarga de hacer llegar el movimiento del objeto hasta nuestro cerebro resulta dañado o no cumple con su cometido el proceso de sensación se ve interrumpido.

Por otra parte, necesitamos de la memoria para que el proceso de la sensación se lleve a cabo correctamente³¹. Hobbes amplía la definición y la duración de la sensación diciendo que “entendemos comúnmente por sensación algún juicio acerca de los objetos por medio del fantasma”³². El problema es que esta reformulación necesita algo más que la mera presencia del objeto para acontecer. Si se tiene que emitir un juicio acerca del fantasma, entonces es necesario que el mismo permanezca presente en nosotros por un tiempo algo mayor que el de la mera actualidad de la sensación. Dicha necesidad es cubierta por la memoria, la cual mantiene presente el fantasma para que éste sea juzgado incluso cuando el objeto que lo causa ya no esté presente. Pero la memoria tiene aun otra función importante en el proceso de la sensación. Según Hobbes, si estuviésemos mirando constantemente a un mismo objeto en el que no aconteciese ningún cambio no tendríamos nunca sensaciones porque, como ya se ha dicho, para que estas se den es necesario que percibamos algún cambio en el objeto. Sin embargo, esto no es posible si no podemos comparar el fantasma del objeto en reposo con el del fantasma del mismo objeto después del cambio. Nuevamente es la memoria la que nos

³⁰ *De Corpore*, XXV, 4; *OL*, I, p. 320.

³¹ *De Corpore*, XXV, 5; *OL*, I, p. 320; *Leviatán*, II; *EW*, III, p. 6. El problema que surge al comparar estas dos citas es que no se sabe si la memoria pertenece al ámbito de la sensación o al de la imaginación. La opinión que se mantendrá en esta tesis es que la memoria es algo propio de la facultad imaginativa porque se define básicamente como una conservación de fantasmas. Ahora bien, eso no quiere decir que dicha capacidad de la imaginación no pueda intervenir en el proceso sensible para, a través de la conservación momentáneamente los distintos estados que se suceden en el movimiento que capta la sensación, hacer posible esa percepción de la diferencia de estados en la que consiste la sensación.

³² *De Corpore*, XXV, 5; *OL*, I, p. 320.

ayuda a realizar dicha comparación y, con ello, a percibir el cambio que origina la sensación.

A parte de la buena salud del sentiente y la imaginación, se le debe sumar un tercer y último presupuesto necesario para que la sensación tenga lugar: la selectividad³³. Por selectividad se entiende tanto la capacidad de atención como la de concentración necesaria para que tenga lugar una sensación concreta. Hobbes lo plantea de una forma similar a la que siglos después utilizará la Escuela de la Gestalt en teoría de la percepción. Lo primero que explica Hobbes a este respecto es que la naturaleza de la sensación no nos permite tener varias sensaciones a la vez; o mejor dicho, no deja que nos apercebamos de varias a la vez. Esto explica que, por ejemplo, aunque todos nuestros sentidos funcionen a la perfección, cuando estamos hablando con alguien en la calle sólo prestemos atención y percibamos el sonido que sale de la boca de nuestro interlocutor y no prestemos atención al sonido ambiente. Además, si la atención que prestamos a dos sensaciones de origen distinto es igual, entonces se deberá hablar de un solo fantasma compuesto y nunca de dos fantasmas diferentes³⁴. Un buen ejemplo de ello es que, cuando vemos una película, no percibimos los diálogos por un lugar y la imagen por otra sino que tenemos una imagen unitaria conformada por imagen y sonido. Pero el propio Hobbes ofrece otro caso más para explicar la selectividad de la sensación: “De tal forma que al leer las letras sucesivamente no las percibimos todas, aunque la página se nos presente entera, y al mirar la página de un solo golpe de vista, aunque cada una de las letras esté escrita con toda distinción, sin embargo no leemos nada”³⁵.

Una vez que se ha visto en qué consiste y cómo acontece el proceso de la sensación falta extraer las conclusiones que se siguen de la explicación de Hobbes. Es el propio autor el que parece anticipar ya las consecuencias de su propia doctrina en los *Elementos del Derecho Natural y Político*: “A causa de que en la visión la imagen consiste en color y forma, se produce el conocimiento que tenemos de las cualidades del

³³ *De Corpore*, XXV, 6; *OL*, I, pp. 321-322.

³⁴ *A Short Tract on First Principles*, Conclusión 9. En este punto Hobbes introduce un gráfico que ayuda a clarificar rápidamente su pensamiento sobre este asunto. Imagínese un triángulo que tiene dos de sus lados iguales. Llámese al vértice desde el que salen dichos ángulos A, y B y C al resto. A representa al sujeto receptor y B y C son dos estímulos externos que actúan sobre él. En este caso B y C, al estar a la misma distancia de A, actuarán sobre él con la misma fuerza y A deberá percibirlos como un solo objeto BC. Sin embargo, si se sitúa a B más cerca que a C, entonces se dirá que B es el objeto percibido ya que éste ejerce mayor fuerza sobre A de la que ejerce C. De esto se sigue la conclusión a la que llega Hobbes: “Todo cuanto es percibido por los sentidos o el entendimiento es percibido como numéricamente uno”.

³⁵ *De Corpore*, XXV, 6; *OL*, I, p. 322.

objeto de ese sentido. No resulta fácil para un hombre aceptar esta opinión, o sea, que el propio color y la forma son las auténticas cualidades; y que por la misma causa, el sonido y el ruido son las cualidades de la campana o del aire. Esta opinión ha sido aceptada durante tanto tiempo, que la contraria puede aparecer como una gran paradoja; y sin embargo la introducción de especies visibles e inteligibles (que es necesaria para sustentar dicha opinión) pasando una y otra vez desde el objeto, es peor que cualquier paradoja, por ser completamente imposible. Se intentará, por tanto, hacer comprensibles estos cuatro puntos:

1º) Que el sujeto, al que el color o imagen son inherentes, no equivale al objeto o la cosa vista.

2º) Que no existe nada fuera de nosotros a lo que realmente podamos llamar imagen o color.

3º) Que dicha imagen o color no es más que una aparición que llega hasta nosotros del movimiento, agitación o alteración que el objeto produjo en el cerebro o en los espíritus, o en alguna sustancia interna de la cabeza.

4º) Que igual que en la concepción de la visión, así como en las concepciones que surgen de otros sentidos, el sujeto en el que inhiere no es el objeto, sino el sentiente”³⁶.

A continuación se verán detenidamente las consecuencias epistemológicas y metafísicas que se pueden extraer de lo que acabamos de exponer.

En primer lugar está el hecho de que sólo conocemos fantasmas de los objetos y que éstos, además, no son más que accidentes de los cuerpos³⁷. En este punto se entrará más adelante cuando se extraigan las consecuencias metafísicas y epistemológicas del conocimiento antepredicativo de Hobbes. Baste por el momento decir que Hobbes define el cuerpo como “todo lo que independientemente de nuestro pensamiento coincide con alguna parte del espacio o se coextiende con ella”³⁸. Es decir, que un objeto es un cuerpo independiente de nuestro pensamiento o de nuestra imaginación. De él sólo tenemos noticia por esos movimientos que se generan en él y que llegan a nosotros como fantasmas o como fenómenos de dicho objeto. Esto lleva a la definición

³⁶ *Elementos del Derecho natural y Político*, I, i, 4.

³⁷ Cf. Forteza, B., *L'Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 170-176; Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison*, op. cit., pp. 61-64. De hecho, este principio es la clave de lo que Zarka llama separación antepredicativa y que consiste en la incapacidad de los hombres para conocer esencialmente las cosas. Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 33-35 ; Zarka, Y.Ch., “Le Vocabulaire de l'Apparaître: le Champ Sémantique de la Notion de *Phantasma*”, op. cit., p. 21.

³⁸ *De Corpore*, VIII, 1; *OL*, I, pp. 90-91.

de accidente que nos da Hobbes: “definiremos el accidente como un modo de concebir un cuerpo”³⁹. Así resulta que mediante los sentidos sólo conocemos el color, la extensión o la figura de un cuerpo, pero nunca conoceremos lo que sea ese cuerpo en sí. De hecho, de los objetos externos e independientes de nosotros sólo podemos inferir racionalmente su existencia a partir de los axiomas del movimiento: si tenemos sensaciones y estas no son más que movimientos internos a nuestro cuerpo, y si todo aquello que es movido debe ser movido a su vez por otra cosa, entonces se hace necesario postular que hay algo fuera de nosotros que al moverse nos transmite su propio movimiento⁴⁰. Esto es lo que hace que Hobbes hable también del cuerpo como de un sujeto en el que deben residir aquellos movimientos que llegan hasta nosotros desde el exterior⁴¹.

Esta primera conclusión lleva a otra que ya se ha anunciado a través de la larga cita que hay más arriba: los accidentes están en nosotros y no en el cuerpo u objeto⁴². Lo que hay en el cuerpo es un movimiento de sus partes que, al llegar hasta nosotros, es interpretado por nuestro cerebro de una determinada manera. El color, el gusto, el olfato y otras tantas sensaciones y accidentes que captamos a través de los órganos del sentido no existen fuera de nosotros⁴³. Se puede decir para aclarar el asunto que todas las categorías y conceptos epistemológicos que se manejan a diario no tienen más traducción ontológica que la de movimiento; y que toda esa realidad tan heterogénea que percibimos y conocemos por los sentidos, por los conceptos y por la razón se resume, ontológicamente hablando, en cuerpos en movimiento⁴⁴.

Una tercera conclusión, y que también está relacionadas con las anteriores, es que el fantasma no es el objeto mismo⁴⁵. Como se acaba de decir, lo que el objeto sea en realidad está más allá de nuestras capacidades cognoscitivas, por lo que todo lo que de él sabemos y todo el conocimiento que tenemos de la realidad se remite, en última instancia, a nuestros fantasmas⁴⁶. Pero el fenómeno que captamos por los sentidos es sólo un movimiento de algo externo que se propaga hasta nuestro interior y que,

³⁹ *De Corpore*, VIII, 2; *OL*, I, p. 92.

⁴⁰ *A Short Tract on First Principles*, Conclusión 5; *De Corpore*, VI, 5; *OL*, I, p. 62. Combinando los argumentos de estos dos fragmentos tenemos la justificación de lo que acabamos de exponer.

⁴¹ Cf. Forteza, B., *L'Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, op. cit., p. 179.

⁴² *Principios del Conocimiento y de la Acción*, VIII, 2-3; *De Corpore*, VIII, 2-3; *OL*, I, pp. 91-93.

⁴³ *De Corpore*, XXV, 2-3; *OL*, I, pp. 315-319; *Leviatán*, I, p. 19; *EW*, III, p.

⁴⁴ *Critica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 3; *Leviatán*, I; *EW*, III, pp. 1-2.

⁴⁵ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 33-35 ; Zarka, Y.Ch., “Le Vocabulaire de l'Apparaître: le Champ Sémantique de la Notion de *Phantasma*”, op. cit., p. 21.

⁴⁶ Cf. Forteza, B., *L'Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 188-189.

después, es interpretado por nuestro cerebro; con lo cual se deduce que el fantasma no es el objeto en sí sino que solamente es una interpretación del movimiento de alguna de sus partes.

Estas tres conclusiones son la base de lo que se ha llamado más arriba *metafísica de la separación* y que se resume en la imposibilidad que tiene el hombre hobbesiano de tener un conocimiento absoluto de la realidad⁴⁷. Según lo que se ha visto, el hombre no es capaz de conocer lo que sea la cosa en sí o la esencia de los objetos porque sólo tenemos noticia de sus manifestaciones fenoménicas. En Hobbes se pierde la esencialidad del conocimiento que hasta ese momento había dominado en toda la historia de la filosofía: ya no podemos conocer ni las ideas de sus cosas, ni sus esencias, ni sus formas, ni los universales por lo que nos debemos consolar con tener un conocimiento objetivo de sus fantasmas, es decir, de sus apariencias⁴⁸. Las únicas noticias que tenemos desde el exterior de nuestro cuerpo son que todo lo que hay en la realidad se resume en cuerpos/materia y movimiento. Esta explicación de las consecuencias metafísicas y epistemológicas del proceso de sensación en Hobbes son las que permiten entender su famosa afirmación acerca de la naturaleza de lo sensible y sus limitaciones: “Despréndese de todo esto que cualesquiera que sean los accidentes o cualidades que nuestros sentido nos hagan creer que existen en el mundo, no están ahí, sino que se trata solamente de apariencias y sensaciones. Las cosas que, aparte de nosotros, existen realmente en el mundo exterior son esos movimientos, gracias a los cuales se producen tales apariencias. En esto consiste el gran engaño del sentido, el cual tiene también que ser corregido por el sentido”⁴⁹. Si el engaño del sentido es hacernos creer que nuestros fantasmas son representaciones esenciales de las cosas que percibimos, entonces sólo un análisis exhaustivo del proceso sensible es el que permite corregir tal error. De este modo lo sensible corrige el conocimiento que nos proporcionan nuestros sentidos.

2. Los seis significados del concepto de imaginación

Tal y como ya se dijo más arriba, para Hobbes el proceso de conocimiento se fundamenta o tiene su origen en esos fantasmas que nos facilitan nuestros sentidos. No

⁴⁷ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 12-23. Como ya dije más arriba, la idea de Zarka parece estar ya sugerida por Malherbe cuando habla de que Hobbes establece una separación entre la lógica y la ontología a partir de su teoría nominalista. Cf. Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison*, op. cit., p. 70.

⁴⁸ Cf. Forteza, B., *L'Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, op. cit., p. 226.

⁴⁹ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, ii, 10.

conocemos nada y no pensamos nada que, por lo menos en su origen más remoto, no haya sido adquirido previamente por los sentidos⁵⁰, “pues es bastante sabido y resulta ya familiar que nada hay en el intelecto humano que antes no haya estado en los sentidos”⁵¹. Esta sensación ha sido definida como un proceso de acción-reacción en el que el movimiento de las partes del objeto percibido actúa sobre nuestros sentidos causando un doble efecto: por una parte dicho movimiento crea en nuestro interior un fantasma o representación de dicho objeto; pero por otro, nuestro cuerpo reacciona con un conato opuesto que nos hace creer que dicha representación es algo externo a nosotros y que además se corresponde con la esencia de aquello a lo que representa⁵².

Sin embargo, todo este proceso mecánico y material no cesa aquí sino que tiene otras dos consecuencias que se explican también en términos de materia y movimiento⁵³. Por una parte tenemos lo que Hobbes llama movimiento animal y que vendría a ser como una especie de perpetuación del movimiento de reacción que genera la sensación⁵⁴. Según él, una vez que ha sido expulsado de nuestro interior y se nos presenta como una realidad independiente, el fantasma sigue ejerciendo sobre nosotros una especie de influjo al que podemos responder con dos movimientos: si dicho influjo es de atracción, entonces nuestro apetito hará que intentaremos hacernos con el objeto; pero si el influjo es negativo o de repulsión, lo que sucede es que huimos de dicho objeto por aversión⁵⁵. A esto Hobbes lo llama movimiento animal; y a los diferentes movimientos que los objetos provocan en nosotros —amor, miedo, odio, gloria, vanidad, etc.— pasiones⁵⁶. Todos estos principios del movimiento animal que Hobbes agrupa bajo el concepto de poder volitivo o afectivo⁵⁷ —y que se estudiarán cuando se trate su interpretación de las pasiones humanas— son los que dan origen y permiten

⁵⁰ *De Corpore*, XXVI, 1; *OL*, I, p. 335. Es aquí donde Hobbes pronuncia una de las afirmaciones más repetidas por aquellos intérpretes de su pensamiento que tratan el asunto de la teoría del conocimiento: “Todo lo que los hombres sabemos lo hemos aprendido de nuestros fantasmas”.

⁵¹ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 3.

⁵² Cf. Forteza, B., *L'Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 170-171.

⁵³ Cf. Peters, R., *Hobbes*, op. cit., pp. 104-105. Peters observa muy acertadamente que esta explicación de las facultades imaginativa y volitiva de Hobbes sigue cumplir perfectamente con su compromiso con la física moderna ya que, de no desarrollarse el análisis del modo en el que nuestro autor lo expone, quedarían contravenidas las leyes de la inercia.

⁵⁴ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 3; *Leviatán*, VI; *EW*, III, p. 38-39; *De Corpore*, XXV, 10; *OL*, I, p. 330.

⁵⁵ *A Short Tract on First Principles*, Conclusión 8 y Corolario; *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, vi, 2; *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 23; *Leviatán*, VI; *EW*, III, p. 39; *De Corpore*, XXV, 12; *OL*, I, pp. 331-332; *De Homine*, XI, 1; *OL*, II, pp. 94-95.

⁵⁶ *Leviatán*, VI; *EW*, III, pp. 38-51. Hay muchísimos lugares donde Hobbes enumera las distintas pasiones humanas, pero no se puede afirmar que el sitio en el que se ofrece el mayor número de pasiones y en el que mejor explica en qué consiste cada una de ellas es, sin duda alguna, este capítulo del *Leviatán*.

⁵⁷ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, i, 7.

explicar mecánica, material y fisiológicamente el comportamiento moral de los hombres y, por extensión, parte del político⁵⁸.

Pero de la misma manera que el movimiento de reacción se perpetúa en nosotros a través de movimientos de apetito o aversión, también el movimiento de acción de los objetos se prolonga en nosotros dando lugar al poder o facultad que Hobbes llama imaginación⁵⁹. El filósofo inglés analiza el asunto en la *Crítica al De Mundo de Thomas White*⁶⁰, en el *De Corpore*⁶¹, en las *Objeciones a las Meditaciones Metafísicas de Descartes*⁶² y, sobre todo en el *Leviatán*⁶³ y en los *Elementos del Derecho Natural y Político*⁶⁴. Habrá que analizar pues estos textos y ver qué es lo que dice Hobbes sobre la imaginación.

Hobbes define la imaginación en los *Elementos del Derecho Natural y Político* de la siguiente manera: “El agua en reposo, puesta en movimiento por la caída de una piedra o por el soplo de viento, no deja realmente de moverse en cuanto cesa el viento o la piedra se detiene; así mismo tampoco cesa el efecto que el objeto ha inscrito en el cerebro, como si al quedar fuera del órgano el objeto dejara inmediatamente de actuar; es decir, aunque la sensación haya pasado, la imagen o concepción permanece; (...) Esta oscura concepción es lo que llamamos FANTASÍA o IMAGINACIÓN, siendo la

⁵⁸ Macpherson, C.B., *La Teoría Política del Individualismo Posesivo. De Hobbes a Locke*, op. cit., pp. 83-84.

⁵⁹ Sobre la facultad imaginativa de Hobbes cf. Astorga, O., “Una Relectura de Hobbes a través de la idea de imaginación”, en *Hobbes Studies*, Vol. XIII-2000: 58-76; Dascal, M., “Leibniz, Hobbes, Locke and Descartes on Signs, Memory and Reasoning”, en *Leibniz: Language, Signs and Thought*, Amsterdam, Filadelfia, 1987, pp. 31-45; Forteza, B., *L’Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 200-201; Gargani, A.G., “Idea, Mondo e Linguaggio in Thomas Hobbes e John Locke”, en *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, III-IV, 1966, pp. 251-293; Gert, B., “Hobbes on Language, Metaphysics and Epistemology”, en *Hobbes Studies*, Vol. XIV-2001: 40-58; Lemetti, J., “The Most Natural and the Most Artificial: Hobbes on Imagination”, en *Hobbes Studies*, Vol. XVII-2004: 46-71; Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l’Oeuvre de la Raison*, op. cit., pp. 22-27; Martinich, A.P., *A Hobbes Dictionary*, op. cit., pp. 144-145 (imagination); Nerney, G., “Homo Notans: Marks, Signs and Imagination in Hobbes’s Conception of Human Nature”, en *Hobbes Studies*, Vol. IV-1991: 53-75; Peters, R., *Hobbes*, op. cit., pp. 104-111; Shapin, S., y Schaffer, S., *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, op. cit., pp. 99-107; Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 172-181; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphysique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 27-35; Zarka, Y.Ch., “Le Vocabulaire de l’Apparaître: le Champ Sémantique de la Notion de Phantasma”, en Zarka, Y.Ch. (dir.), *Hobbes et son Vocabulaire*, Vrin, París, 1992, pp. 13-29. En lo sucesivo tengo en cuenta lo que se dice en estas obras por lo que no se volverán a citar a no ser que dicha cita sea especialmente reveladora.

⁶⁰ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 4-7.

⁶¹ *De Corpore*, XXV, 7-9; *OL*, I, pp. 322-328.

⁶² *Objeciones ad Cartesii Meditationes*; *OL*, V, *Objeciones* IV-VII, pp. 257-263.

⁶³ *Leviatán*, II; *EW*, III, pp. 3-10.

⁶⁴ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, iii, 1-10.

imaginación (para definirla) la concepción que permanece y poco a poco disminuye desde el acto el sentido y después de él”⁶⁵.

Esta definición muestra ya que entre la sensación y la imaginación se da una correlación tan estrecha que la segunda no puede ser entendida sin la primera⁶⁶. La primera relación que se puede establecer es que, si la sensación es una potencia del presente, la imaginación será una potencia del pasado ya que únicamente opera sobre aquellas sensaciones ya pretéritas que han quedado alojadas en nuestra memoria. Este hecho también puede entenderse como una prueba más de que todo conocimiento tiene su origen en la sensación: la imaginación retiene los fantasmas de nuestras sensaciones una vez que el objeto que los provoca ya no está o cesa el movimiento de sus partes para, después, operar con ellos y dar lugar al discurso mental o discurrir de ideas. Pero si esto es así, todo aquello que imaginemos, recordemos o pensemos debe haber entrado previamente por los sentidos.

Otra relación que se puede establecer entre la sensación y la imaginación es que la imaginación será más fresca y presente cuanto menos tiempo haga que se ha producido el fantasma en nosotros⁶⁷. Si se vuelve a la imagen de la piedra en el agua, se puede decir que la ola que se produce nada más caer la piedra al río es el fantasma sensible. El movimiento de la piedra —el movimiento en el objeto— ha producido un movimiento en el agua —el agua representaría a nuestros órganos sensoriales e internos— que en un primer momento posee una gran intensidad —como sucede con nuestros fantasmas mientras el objeto o su movimiento está aun presente. Pero esta agitación del agua va perdiendo fuerza según se aleja del epicentro del fenómeno que lo causó⁶⁸. Y eso es lo que le sucede a nuestras imágenes con el paso del tiempo, que van perdiendo claridad, intensidad o precisión; es decir, que decaen y se oscurecen tal y como se ha dicho al enunciar la definición de Hobbes. Esta idea puede aclararse con un magnífico ejemplo del propio Hobbes: “un hombre que se encuentra en una ciudad

⁶⁵ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, iii, 1.

⁶⁶ Cf. Zarka, Y.Ch., “Le Vocabulaire de l’Apparaître: le Champ Sémantique de la Notion de *Phantasma*”, *op. cit.*, p. 19. Zarka, basándose en un texto de la *Crítica al De Mundo de Thomas White*, defiende aquí que sensación e imaginación son exactamente lo mismo. La única diferencia que se podría establecer es que la imaginación es una sensación sin la presencia del objeto.

⁶⁷ *Leviatán*, II; *EW*, III, pp. 5-6.

⁶⁸ *De Corpore*, VII, 3; *OL*, I, p. 84. Hobbes define aquí el tiempo de la siguiente manera: “*el tiempo es el fantasma del movimiento en cuanto que en el movimiento imaginamos el antes y el después, o la sucesión*; la cual concuerda con la de Aristóteles: *el tiempo es el número del movimiento según el antes el después*”. Por lo tanto, al hablar del distanciamiento de las olas respecto del epicentro de su causa se está diciendo que la imaginación es el recuerdo de un fantasma dilatado en el tiempo. Pero también se está diciendo que la metáfora hobbesiana para explicar la memoria esconde en el fondo un nuevo argumento mecanicista y materialista.

extranjera no sólo ve las calles completas, sino que también puede distinguir las diversas casas y partes de ellas; cuando abandona la ciudad no puede distinguirlas tan detalladamente en su mente como antes y se le escapa alguna casa o detalle; aunque sigue recordando la ciudad más adelante se le olvidan más detalles, lo que también es recordar, pero no tan claramente. Con el transcurso del tiempo vuelve la imagen de la ciudad, pero sólo como una masa de edificios, lo que casi equivale a haberla olvidado”⁶⁹. Pero de esta comparación se sigue que, cuando no actualizamos nuestros fantasmas, nuestro conocimiento se deteriora y cada vez somos menos capaces de establecer relaciones entre fantasmas o ideas. Tal y como se verá más adelante, una de las múltiples funciones del lenguaje es evitar precisamente este problema de nuestro modo de conocer⁷⁰.

La última relación que se puede extraer de la definición que se ha ofrecido es que la imaginación no comienza hasta que no cesa la sensación, es decir, hasta que el objeto que la causa o el movimiento de sus partes no desaparece por completo⁷¹. Para explicar esta preeminencia de los sentidos sobre la imaginación conviene no dejar de lado el hecho de que nuestras imágenes o sensaciones pretéritas se oscurecen con el paso del tiempo. Para Hobbes, el motivo por el cual se desvanecen nuestros recuerdos es que nunca paramos de tener nuevas percepciones ni de formarnos nuevos fantasmas de las cosas exteriores⁷². Al prestar más atención al nuevo material sensible que al que ya teníamos, nuestros recuerdos no son renovados y por ello pierden intensidad y claridad. Pero la otra cara de esta explicación es que lo sensible prima sobre la imaginación de la misma manera en que la intensidad de la luz del sol oscurece la luz de las estrellas durante el día⁷³. Como una sensación es siempre más intensa y acapara mucho más nuestra atención que ninguna imaginación, entonces resulta que, mientras haya sensaciones, es decir, mientras el movimiento de las cosas externas acapare nuestra atención, nunca podremos ni imaginar nada ni relacionar unas ideas con otras; y viceversa, ya que sólo si nos apartamos del mundo sensible tenemos la oportunidad de recordar, pensar o relacionar ideas. Por lo tanto se puede decir que el conocimiento

⁶⁹ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, iii, 9.

⁷⁰ *Leviatán*, IV; *EW*, III, p. 22.

⁷¹ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 4. Si se parte de que la sensación es la acción del movimiento del objeto cuando éste está presente y que la imaginación es lo mismo pero sin la presencia del objeto, entonces podemos decir que la imaginación sólo se produce cuando cesa la sensación.

⁷² *De Corpore*, XXV, 7; *OL*, I, pp. 323-324.

⁷³ *Leviatán*, II; *EW*, III, p. 5. También Richard Peters mantiene esta idea cuando explica conjuntamente los procesos de la sensación y de la imaginación. Cf. Peters, R., *Hobbes, op. cit.*, pp. 104-105.

parte siempre de lo sensible pero requiere una especie de *epogé* o puesta entre paréntesis de la sensación para poder acontecer⁷⁴.

Una vez que se ha visto la definición de imaginación que Hobbes ofrece y las principales consecuencias que se pueden extraer de ella, se debe hablar de los diferentes nombres o sinónimos que le da al concepto de imaginación a lo largo de su obra⁷⁵. Y es que, según la obra que se tome como referencia, Hobbes pone el nombre de imaginación a hechos y sucesos muy variados. En concreto se van a tratar las seis caracterizaciones diferentes de la imaginación que se pueden encontrar en las obras de Hobbes: imaginación como sentido pretérito, como memoria o recuerdo, como fantasía o ficción, como “fantasma” o “ilusión sensible”, como aparición o alucinación y como sueño.

Se comenzará con la imaginación considerada como un mero fantasma pretérito o pasado⁷⁶. Sobre esto ya se ha dicho mucho arriba, por lo que no nos extenderemos demasiado. Simplemente recordar las tres ideas básicas de las que se ha hablado: a) todo el material que maneja la imaginación procede de los sentidos, por lo que se la puede entender como una potencia del pasado desde el momento en el que opera con sensaciones cuyo objeto ya no está presente; b) las imaginaciones son fantasmas que van perdiendo claridad y precisión con el paso del tiempo; c) la imaginación no se puede dar mientras acontece la sensación. Esta relación tan estrecha entre la sensación y la imaginación es lo que lleva a Hobbes a hablar de ella en estos términos: “El efecto mismo de la acción se llama *sensación*; el mismo movimiento o fantasma que permanece después de retirar el objeto agente suele llamarse *imaginación*, de modo que la imaginación y la sensación son lo mismo: se llama sensación mientras el objeto está

⁷⁴ Esta idea que se expone aquí a raíz de la teoría de la imaginación de Hobbes es extensible al resto del conocimiento que se expondrá más adelante. Si la presencia del objeto sensible obstaculiza el proceso imaginativo entonces, por necesidad, deberá imposibilitar también el desarrollo del saber experiencial o prudencial ya que éste también depende de la facultad imaginativa. Pero en el caso del conocimiento predicativo sucede lo mismo porque la suma y resta de términos que este requiere sólo es posible si nos recogemos sobre nosotros mismos para poder pensar. Por lo tanto la sensación, mientras tiene lugar, acapara toda la atención de nuestra mente.

⁷⁵ Zarka, Y.Ch., “Le Vocabulaire de l’Apparaître: le Champ Sémantique de la Notion de *Phantasma*”, *op. cit.*, pp. 13-29. Aunque su título indique que el artículo trata de la noción de fantasma, y aunque se haya dicho que el fantasma es lo propio de la sensación, este texto de Zarka es perfectamente aplicable a lo que se va a decir en adelante. El motivo de esto reside en que Zarka no diferencia entre sensación e imaginación en Hobbes, aunque a nuestro modo de ver son dos facultades muy cercanas pero diferentes de nuestro cuerpo y de nuestra mente. Sea como sea, cuando se analice el asunto de la tipología de las imaginaciones se tendrá este artículo en cuenta.

⁷⁶ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, iii, 1; *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 4; *Leviatán*, II; *EW*, III, pp. 5-6; *De Corpore*, XXV, 7; *OL*, I, pp. 322-323. En lo sucesivo se citarán todos los lugares donde se pueden encontrar cada uno de los nombres que Hobbes pone a los diferentes tipos de imaginación ya que no todos aparecen siempre que el tema es tratado.

ahí, y al ausentarse se llama imaginación, nombre tomado de las imágenes que se forman en la visión”⁷⁷.

La segunda caracterización de la imaginación que ofrece Hobbes es la de memoria o recuerdo⁷⁸. La imaginación, al ser un cúmulo de fantasmas pretéritos y el conjunto de las operaciones que se pueden realizar con ellos, necesita de una facultad que se encargue tanto de conservar las imágenes pasadas como de recuperarlas cuando su presencia sea necesaria en un discurso mental. Pero Hobbes, lejos de suponer nuevas facultades en el hombre, prefiere conceder dichas potencialidades a la propia imaginación. Por lo tanto se puede decir que la imaginación es capaz de almacenar los fantasmas que proporciona la sensación y de hacémoslos presentes cuando los necesitemos; es decir, que la imaginación actúa tanto de memoria como de recuerdo. Tal es así que Hobbes habla de los conceptos de memoria y recuerdo como un modo de referirse a la imaginación que toma a nuestros propios fantasmas en su temporalidad o considerados como pretéritos en sí⁷⁹. Pero la caracterización más clara que Hobbes hace de estas dos capacidades de la imaginación se encuentra en los *Elementos del Derecho Natural y Político*⁸⁰. Allí dice que si un fantasma es una percepción de una cosa externa a nosotros, también podemos tener percepciones de nuestras propias percepciones. Así puede suceder que, después de percibir un objeto que ya habíamos sentido antes, nos apercibamos, precisamente, de que ya habíamos sentido dicho objeto en una ocasión anterior. Este apercibirse de que se ha sentido algo con anterioridad es una especie de sexto sentido o sentido interno al que Hobbes llama recuerdo. Por lo tanto el recuerdo y la memoria son dos formas de concebir nuestra imaginación que presuponen la adquisición anterior de un fantasma, su conservación imperfecta y degenerativa en

⁷⁷ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 4.

⁷⁸ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, iii, 6; *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 5; *Leviatán*, II; *EW*, III, p. 6; *De Corpore*, XXV, 5; *OL*, I, p. 320. En el último caso, en el del *De Corpore*, Hobbes no menciona directamente que una de las funciones de la imaginación sea la de recordar cosas, pero se puede deducir que dicha idea está implícita a partir de lo que dijimos más arriba sobre la importancia de la memoria para la sensación. La memoria interviene en la sensación recordando los diferentes estados de los cuerpos, pero es obvio que ella misma no es una sensación. De esto se deduce que debe ser una imaginación.

⁷⁹ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 5; *Leviatán*, II; *EW*, III, pp. 5-6.

⁸⁰ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, iii, 6. Concretamente las palabras de Hobbes son estas: “mediante los sentidos (de los que se cuentan, de acuerdo con los órganos, cinco) tenemos noción (como ya hemos dicho) de los objetos exteriores a nosotros, y, por lo tanto, esa noción es nuestra concepción; pero también percibimos en una u otra forma nuestras concepciones. Pues cuando tiene lugar otra vez la concepción de la misma cosa, nos apercibimos de ella nuevamente; es decir, de que hemos tenido antes la misma concepción, lo que equivale a imaginar una cosa pasada; la cual es imposible sentir, pues sólo se sienten las cosas presentes. Esto, que puede, por tanto, considerarse como un sexto sentido, pero interno, no externo, como los restantes, se llama comúnmente RECUERDO”.

nuestra mente y la posibilidad de rescatarlo con mayor o menor claridad en el futuro si es necesario.

Si la memoria y el recuerdo son modos concretos de hablar sobre la imaginación, entonces se puede establecer una nueva relación entre la sensación y la imaginación. Y es que antes, cuando se ha hablado de los supuestos que requería el proceso sensitivo en Hobbes, se ha dicho que la sensación necesitaba de la memoria para recordar un cuerpo antes del cambio y poder compararlo con el estado del mismo después de la modificación⁸¹. De esto se deduce que la imaginación necesita de la sensación para obtener la materia prima con la que opera y que la sensación, a su vez, necesita de la faceta recordativa o memorística de la imaginación para poder generar un fantasma.

Y se llegaría así ya a la tercera función que Hobbes reconoce a la imaginación: capacidad de fantasía o ficción⁸². Esta es presentada por él como la capacidad que tiene la imaginación para, a partir de varias ideas simples, construir una imagen compuesta⁸³. Aunque el resultado de esta nueva construcción mental realizada por nuestra imaginación no tenga ninguna referencia en la realidad, no por ello se rompe la máxima según la cual todo lo que ha estado en nuestro intelecto alguna vez proviene en última instancia de los sentidos⁸⁴. Tómese un ejemplo que Hobbes reproduce en la mayoría de sus obras: “Como en cualquier líquido agitado por varios movimientos, así también en los espíritus y el cerebro sucede necesariamente que dos o más movimientos se mezclan formando uno, es decir, que dos o más fantasmas (que allí son movimientos) forman uno solo como, por ejemplo, después de ver una montaña y oro, soñamos montañas áureas, o después de ver un hombre y un caballo imaginamos un centauro, y podemos atribuirnos a nosotros mismos por vanagloria las acciones magníficas de un héroe o de otros que hemos visto u oído; y en este sentido podemos también atribuir a las imaginaciones un segundo nombre, como ficciones o quimeras de la mente”⁸⁵. Aquí, ni la montaña de oro, ni los centauros, ni las acciones de los héroes que nos atribuimos imaginariamente han sido percibidas a partir del movimiento de algún cuerpo externo.

⁸¹ *De Corpore*, XXV, 5; *OL*, I, p. 320.

⁸² *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, iii, 4; *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 7; *Leviatán*, II; *EW*, III, p. 5. Hay que destacar que Hobbes no designa a esta facultad con el nombre de ficción o fantasía en el *Leviatán*, sino que se refiere a ella como imaginación compuesta. Sea como sea, la función que le reconoce es exactamente la misma por lo que se ha decidido agruparla bajo este mismo epígrafe.

⁸³ *Leviatán*, II; *EW*, III, p. 6.

⁸⁴ *De Corpore*, XXVI, 1; *OL*, I, p. 335.

⁸⁵ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 7.

Sin embargo, y pese a que el centauro no existe, sí que existen los caballos y los hombres que hemos percibido en algún momento de nuestra vida antes de hablar de centauros. Esta es la base sensible de estas criaturas imaginarias: todo lo que imaginamos y fantaseamos remite en última instancia a alguna sensación anterior.

El cuarto de los nombres que Hobbes pone a la imaginación es el de “fantasma” o “ilusión sensible”. Este tipo de imaginaciones sólo aparece de forma concreta en los *Elementos del Derecho Natural y Político*⁸⁶ y de un modo parcial en el *Leviatán*⁸⁷. ¿En qué consiste? En este caso se supone que la acción de lo sentido sobre nosotros ha sido tan larga y tan intensa que su efecto permanece en nuestros órganos casi con la misma fuerza como si el objeto estuviese aun presente. Esto, dice Hobbes, es sobre todo habitual en el sentido de la vista. Imagínese que estamos un rato mirando directamente al sol y luego retiramos la vista⁸⁸. En esta situación, aunque el objeto ya no nos sea presente, la incidencia de la luz sobre nuestros ojos ha sido tan intensa que seguimos viendo la forma esférica y brillante del sol durante un largo tiempo y de una manera más o menos clara. Pero esta misma explicación sirve también para explicar otras muchas persistencias de lo sentido a través de otros sentidos. Así, cuando tenemos el sabor de algo extremadamente delicioso o extremadamente desagradable, su sabor persiste en nosotros incluso mucho después de haberlo paladeado⁸⁹.

El quinto nombre que le da a la imaginación es el de aparición o alucinación. Hobbes trata de esto muy brevemente en los *Elementos del Derecho Natural y Político*⁹⁰ y hace un estudio más o menos profundo en el *Leviatán*⁹¹. Este tipo de imaginaciones es propio de los hombres supersticiosos y poco ilustrados que, dominados por sus miedos, se dejan llevar por la imaginación y creen ver fantasmas, espíritus, demonios, etc. La intensidad de su miedo es tan grande que llegan a no saber distinguir lo que perciben realmente de aquello que imaginan insanamente⁹². Hobbes cree que este tipo de imaginación común entre los hombres fue el origen de las religiones paganas que creían en faunos, sátiros o ninfas⁹³; pero también que es el origen de toda la superchería que es

⁸⁶ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, iii, 5.

⁸⁷ *Leviatán*, II; *EW*, III, p. 6.

⁸⁸ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, iii, 5.

⁸⁹ *De Corpore*, XXV, 10; *OL*, I, pp. 329-330.

⁹⁰ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, iii, 5. Hobbes trata el asunto en esta obra incluyéndolo como parte de las “ilusiones del sentido” de las que se acaba de hablar.

⁹¹ *Leviatán*, II; *EW*, III, pp. 8-10.

⁹² *Leviatán*, II; *EW*, III, p. 9.

⁹³ *Leviatán*, XLV; *EW*, III, p. 637-638.

utilizada por algunos hombres ingeniosos para embaucar y controlar a los menos atentos mediante demonios, brujas o maleficios inexistentes⁹⁴.

Hobbes considera necesario que desaparezcan este tipo de supersticiones y engaños porque cree que tienen parte de culpa en algunos casos de desobediencia civil⁹⁵. Esta es la función de las universidades, educar a los ciudadanos en el verdadero conocimiento y en la obediencia del poder civil para evitar cualquier tipo de desorden público⁹⁶. El problema reside, según Hobbes, en que éstas se han dejado llevar por sus propios intereses políticos y han utilizado la creencia popular en demonios, infiernos y espíritus para asustar a la gente y obligarla a luchar para obtener el triunfo de su causa. Este reino de la oscuridad es el que Hobbes quiere eliminar a través de una profunda reforma universitaria que acabe con la enseñanza de doctrinas desfasadas en favor de la introducción del conocimiento que aporta el método de la Nueva Ciencia⁹⁷.

El último de los nombres que Hobbes utiliza para referirse a la imaginación es el de sueño, tema que es largamente tratado por él en todas aquellas obras de corte epistemológico o metafísico⁹⁸. Aquí no se entrará en todos los pormenores de la explicación que Hobbes da del tema, entre otras cosas porque sólo con ello se puede redactar un extenso estudio independiente de éste. Baste decir aquí que el sueño es descrito por nuestro autor como un tipo de sensación especial que acontece sin que el objeto esté presente⁹⁹. Cuando dormimos, todos nuestros sentidos se cierran o se embotan de tal manera que quedamos aislados de la realidad por un periodo de tiempo indeterminado¹⁰⁰. El problema reside en que cuando soñamos parece que tengamos sensaciones, que imaginemos cosas y que relacionemos unos fantasmas con otros de la misma manera que lo hacemos habitualmente¹⁰¹. ¿Por qué sucede esto? Hobbes cree que los sentidos, pese a estar cerrados al exterior, se convulsionan y se mueven involuntariamente de la misma manera en la que se mueven cuando son impulsados por

⁹⁴ *Leviatán*, II; *EW*, III, p. 10; *Leviatán*, XLV; *EW*, III, p. 637-663.

⁹⁵ *Leviatán*, XLVII; *EW*, III, p. 688-691.

⁹⁶ *Leviatán*, II; *EW*, III, p. 10.

⁹⁷ Cf. Shapin, S., y Schaffer, S., *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, *op. cit.*, pp. 283-331.

⁹⁸ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, iii, 2-3 y 8-10; *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 6; *Leviatán*, II; *EW*, III, pp. 6-8.; *De Corpore*, XXV, 9; *OL*, I, pp. 325-328. El tema del sueño, pese a que es recurrente en la epistemología hobbesiana, no ha sido analizado prácticamente por ningún autor. Así se puede ver, por ejemplo, que Martinich si le dedica una entrada en su diccionario pero que sin embargo nadie parece haberse preguntado por la más que manifiesta relación que puede tener este interés hobbesiano por el asunto del sueño con la filosofía de Descartes. Cf. Martinich, A.P., *A Hobbes Dictionary*, *op. cit.*, pp. 99-101 (Dreams).

⁹⁹ *De Corpore*, XXV, 9; *OL*, I, p. .

¹⁰⁰ *Leviatán*, II; *EW*, III, p. 7.

¹⁰¹ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, iii, 9.

los movimientos de los objetos externos a lo largo del proceso de sensación¹⁰². Esto hace que nuestra mente rescate sensaciones pasadas y las combine de alguna forma para dar lugar a lo que soñamos. Es verdad que muchas de estas cadenas de imaginaciones o que muchas de las ideas que percibimos durante el sueño resultan absurdas y chocantes una vez que las analizamos al despertar; pero cuando las soñamos son tan intensas para nosotros que se elimina de ellas cualquier rastro de irrealidad¹⁰³.

Este es el asunto que intriga a Hobbes y que no resuelve jamás. Lo más que puede hacer es explicar mecánica, material y fisiológicamente el proceso del sueño, mostrar que nada de lo que aparece en nuestros sueños tiene un origen no sensible y, por último, aceptar que el sueño sólo puede ser diferenciado de la vigilia de un modo pragmático. Y es que, en relación con el último apunte, las palabras del propio Hobbes son muy clarificadoras: “De ahí, que resulte difícil, y, para muchos, imposible, distinguir exactamente entre el sentido y el sueño. Por mi parte, cuando considero que en los sueños no pienso, ni a veces ni constantemente, en las mismas personas, lugares, objetos, y acciones que cuando estoy despierto, ni puedo recordar una cadena de pensamientos, cuando estoy soñando, que sea tan prolongada como en otras ocasiones; y como, cuando estoy despierto, me doy cuenta con frecuencia de lo absurdo de mis sueños, y, sin embargo, jamás sueño con los absurdos que se me ocurren en la vigilia, me conformo con saber que, cuando estoy despierto, no estoy soñando, aunque cuando sueño pueda parecerme que estoy despierto”¹⁰⁴. Por lo tanto, la vigilia no es distinguible teóricamente del sueño; sólo nos podemos conformar con la convicción de que estar soñando y estar despierto conllevan sentimientos muy distintos si son considerados a posteriori¹⁰⁵.

Una vez que se ha dado la definición de la imaginación de Hobbes, que se han expuesto sus características básicas, y que se ha hablado de los diferentes nombres que el filósofo inglés le da a la misma, queda por hacer una última aclaración acerca de lo que Hobbes entiende por imaginación. Si se tiene en cuenta todo lo que se lleva visto sobre la imaginación, se cae rápidamente en la cuenta de que se ha llamado imaginación a un fantasma pretérito, a la memoria, a un recuerdo concreto, al sueño, a una imagen ficticia que se ha construido mentalmente, al proceso mediante el cual se ha construido dicha ficción, a una ilusión óptica, etc.; es decir, que se ha llamado imaginación a unas

¹⁰² *Leviatán*, II; *EW*, III, p. 7.

¹⁰³ *Leviatán*, II; *EW*, III, p. 7.

¹⁰⁴ *Leviatán*, II; *EW*, III, p. 7.

¹⁰⁵ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, iii, 9; *Leviatán*, II; *EW*, III, p. 7.

facultades o potencias, a unos productos o actos y a los procesos mediante los cuales dichas potencialidades elaboran sus productos. Esta multiplicidad de nombres no es ni casual ni errónea, sino que se basa en las indicaciones que el propio Hobbes ofrece en sus propios textos. Así se puede encontrar, por ejemplo, que una imaginación es el movimiento —y por lo tanto un proceso— que queda en nuestra mente después de la sensación¹⁰⁶, pero también que es una sensación languidecida que permanece en nuestra mente¹⁰⁷ —es decir, un acto ya terminado y completo— o que podemos imaginar un hombre, un caballo o un centauro —por lo que la imaginación es también una potencia o facultad del hombre¹⁰⁸. Así pues, se puede concluir que para Hobbes la imaginación es la capacidad de imaginar que tienen los hombres, el proceso mediante el cual pueden tener, recordar o construir imaginaciones, y el resultado o acto de esa potencialidad que se plasma en una imaginación concreta.

Por lo tanto, y después de toda la información que se ha recopilado, ¿qué definición de imaginación se puede dar que recoja todo lo que se ha expuesto más arriba? Pues se puede decir que la imaginación es un fantasma que permanece en nuestra mente pero que poco a poco se va debilitando después de que el objeto que lo causó se retire de nuestra presencia. Y no sólo eso, sino que también es la potencia de almacenar, rescatar y combinar nuestros fantasmas pretéritos además de los procesos por los cuales llevamos a cabo dichas acciones. A todo esto, según el modo en el que se considere o analice, se le puede llamar memoria o recuerdo, fantasía o ficción, sueño, etc.; y de todos estos modos, a su vez, se tendrá que distinguir entre la facultad, el proceso y el producto de los mismos. Esto es lo que se puede entender por imaginación en la filosofía de Hobbes.

¿Qué consecuencias se pueden extraer de todo ello? En primer lugar, que todo lo que imaginamos procede en última instancia de nuestros sentidos¹⁰⁹, incluso lo que imaginamos mediante la fantasía o lo que soñamos cuando dormimos¹¹⁰. Cualquier ficción que podamos tener, por retorcida, absurda o complicada que sea, nos acabará remitiendo a una sensación o un conjunto de sensaciones anteriores que, al ser combinadas por la imaginación, han dado origen a tal idea compleja. Y lo mismo ocurre con nuestros sueños. Todo lo que soñamos, por absurdo e incoherente que parezca, se

¹⁰⁶ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 4.

¹⁰⁷ *De Corpore*, XXV, 7; *OL*, I, p. .

¹⁰⁸ *Leviatán*, II; *EW*, III, p. 6.

¹⁰⁹ *Leviatán*, II; *EW*, III, p. 1.

¹¹⁰ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 6.

puede reconstruir a partir de materiales sensibles que habíamos adquirido previamente. En las alucinaciones de seres extraordinarios sucede más o menos lo mismo que en la fantasía. Todos los diablos, brujas y seres extraños con los que se nos asusta o nos asustamos nosotros mismos no son más que combinaciones de rasgos y de deformidades humanas que, al ser combinadas por la imaginación, dan lugar a seres aberrantes y desagradables. Sin embargo, el hecho de que la imaginación se base en última instancia en el material que le suministran los sentidos tiene una consecuencia negativa que viene, precisamente, de esa misma dependencia. Y es que, si los fantasmas que se originaban mediante la sensación no nos decían nada acerca de la esencia del mundo o de la realidad esencial de éste, y si la imaginación se dedica únicamente a operar con ese material, entonces los productos que se obtengan a partir de la imaginación tampoco nos dirán nada sobre la esencia de la realidad. Por lo tanto seguimos sin la posibilidad de tener un saber absoluto y sustancial del mundo en la epistemología hobbesiana.

La segunda conclusión a la que se llega es que la explicación mecanicista, materialista y fisiológica que Hobbes había utilizado para describir el proceso de la sensación sirve perfectamente para exponer el modo en el que dichas sensaciones tienen repercusión y se perpetúan en nosotros¹¹¹. La explicación sigue siendo mecanicista porque, como se ha visto al principio del apartado, la imaginación es una especie de prolongación del movimiento de acción que los objetos externos provocan en nosotros. El fantasma que la sensación produce en nosotros no cesa bruscamente una vez que el objeto que lo causa se retira, sino que, como bien ejemplificaba la metáfora de la piedra en el agua, se perpetúa en nosotros perdiendo fuerza progresivamente con el paso del tiempo¹¹². La imaginación sigue siendo materialista porque, a pesar de que ya nos adentramos en el terreno puramente mental, todas nuestras imaginaciones proceden de esa realidad a la que hemos definido como materia y movimiento. Esta idea viene avalada por el hecho de que, tal y como se ha dicho hace un momento, incluso las imaginaciones más bizarras e incoherentes que podamos concebir tienen, en última instancia, un anclaje en ese compuesto de materia y movimiento que es el mundo. Y en tercer lugar, sigue siendo una explicación fisiológica porque los términos que Hobbes

¹¹¹ Cf. Peters, R., *Hobbes, op. cit.*, pp. 104-105; Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes, op. cit.*, pp. 172-181

¹¹² Cf. Peters, R., *Hobbes, op. cit.*, pp. 104-105. Como ya hemos dicho más arriba, Peters observa magníficamente que esta prolongación del movimiento de la sensación hasta el movimiento de la imaginación es un reflejo de ese movimiento inercial que es fundamental para la Nueva Ciencia.

utiliza para explicar, por ejemplo, el sueño son puramente anatómicos. Así habla nuevamente de músculos, cerebro, nervios, corazón, bazo, etc. y ofrece múltiple información extraída, con toda probabilidad, de las obras anatómicas de su admirado William Harvey¹¹³.

Y en tercer y último lugar, la explicación mecanicista, materialista y fisiológica debería explicar también como es posible que los hombres sean capaces de relacionar unas ideas con otras, cómo cuando alguien ve humo y le viene a la cabeza automáticamente la idea del fuego que lo puede estar provocando. Esta capacidad del hombre para pasar de una imaginación a otra es lo que Hobbes va a llamar discurso mental o, para distinguirlo de cualquier equívoco con el discurso lingüístico, discurrir de la mente¹¹⁴.

3. El discurso mental o discurrir de la mente

A diferencia de lo que sucedía con la sensación y con la imaginación, Hobbes parece mantener intactas sus ideas sobre este discurrir del pensamiento a lo largo de toda su producción. Así se puede encontrar que entre las formulaciones del asunto que Hobbes ofrece en los *Elementos del Derecho Natural y Político*¹¹⁵, en el *Crítica al De Mundo de Thomas White*¹¹⁶, en el *Leviatán*¹¹⁷ y en el *De Corpore*¹¹⁸ no se aprecia ninguna diferencia reseñable salvo, quizás, el tratamiento mucho más breve que aparece en la última de estas obras. Esto lleva a pensar que se puede presentar la teoría de Hobbes según es formulada en cualquiera de sus escritos haciendo únicamente alguna aclaración cuando ello sea necesario¹¹⁹. Por lo tanto, el orden que se seguirá en este

¹¹³ *De Corpore*, XXV, 12; *OL*, I, pp. 332-331. Además de esta mención expresa que Hobbes hace de la obra de Harvey, se seguirá la tesis de Watkins quien cree que la teoría del conocimiento de Hobbes y su aceptación del método de Padua deben mucho a la lectura de la obra de este gran estudioso de la anatomía humana. Cf. Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, op. cit., pp. 76-78.

¹¹⁴ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, iv, 1.

¹¹⁵ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, iv, 1-11.

¹¹⁶ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 8-13.

¹¹⁷ *Leviatán*, III; *EW*, III, pp. 11-17.

¹¹⁸ *De Corpore*, XXV, 8; *OL*, I, pp. 324-325.

¹¹⁹ Sobre el discurso mental de Hobbes cf. Barnouw, J., "Prudence et Science chez Hobbes", en Zarka, Y.Ch. y Bernhardt, J. (dirs.), *Thomas Hobbes. Philosophie Première, Théorie de la Science et Politique*, op. cit., 107-117; Forteza, B., *L'Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 200-201; Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison*, op. cit., pp. 22-27; Martinich, A.P., *A Hobbes Dictionary*, op. cit., p. 111 (experience); Peters, R., *Hobbes*, op. cit., pp. 106-111; Robinet, A., "Pensée et Langage chez Hobbes: Physique de la Parole et Translatio", en *Revue Internationale de Philosophie*, no. 129, 1979, pp. 452-483; Sacksteder, J.H.J., "Speaking about Mind: Endeavour in Hobbes", en *Philosophical Forum*, no. 11, 1979, pp. 65-79; Shapin, S., y Schaffer, S., *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, op. cit., pp. 99-107; Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 172-181. En lo sucesivo tengo en cuenta lo que se dice en estas obras por lo que no se volverán a citar a no ser que dicha cita sea especialmente reveladora.

apartado será el siguiente: se expondrá primero la definición que Hobbes da del discurso mental; en segundo lugar, se extraerán conclusiones de la misma y se hablará de las características más básicas del discurrir de la mente; y, por último, se presentará y analizará la tipología de discursos que Hobbes cita en sus obras.

Se comenzará pues por la definición de discurso mental o discurrir de la mente. Hobbes, en su *Crítica al De Mundo de Thomas White* dice lo siguiente: “Tal y como ocurre en cualquier líquido, es razonable que también en los movimientos de la mente la parte movida se lleve consigo a la parte contigua; como sucede con el agua extendida libremente sobre una superficie plana, que si con el dedo llevamos una parte en cualquier dirección, las otras partes también la seguirán, así un fantasma nace de otro fantasma que le es vecino, y los fantasmas son vecinos de los que se suceden inmediatamente, unos a otros, en la misma sensación. Aquí nace aquella serie continua de imaginaciones que suele llamarse «discurso de la mente», en el que están siempre ligados dos fantasmas que estarán unidos en algún momento uno a otro en el sentido”¹²⁰. Esta definición se puede rematar con esta otra del *Leviatán*: “Por *secuencia* o ENCADENAMIENTO de pensamientos, entiendo esa sucesión con que un pensamiento se sigue de otro, y que, para distinguirla del discurso de palabras, recibe el nombre de *discurso mental*”¹²¹.

¿Qué conclusiones se pueden sacar de las citas que acabamos de ver? Pues en primer lugar, que se sigue manteniendo aquel axioma según el cual todo lo que está en nuestro intelecto o en nuestra mente remite en última instancia a la sensación¹²². Pero el caso del discurrir de la mente es especial porque, a diferencia de lo que sucedía con la imaginación propiamente dicha, aquí hay un doble anclaje en lo sensible que resulta muy llamativo. La primera relación que se establece entre sensación y discurso mental está mediada por la imaginación. Si el discurso mental consiste, como se ha dicho, en encadenar pensamientos o imaginaciones, y si toda imaginación es una sensación pretérita que originalmente ha sido construida a partir de una percepción presente, entonces todas las imaginaciones que manejamos en nuestras secuencias de pensamientos deben proceder, en último término, de un fantasma producido por la presencia de un objeto externo¹²³. Este empirismo explica, entre otras cosas, que no pueda evocarse en nosotros el sabor dulce de una piña cuando la vemos si nunca la

¹²⁰ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 8.

¹²¹ *Leviatán*, III; *EW*, III, p. 11.

¹²² *Leviatán*, I; *EW*, III, p. 1.

¹²³ *De Corpore*, XXVI, 1; *OL*, I, p. 335.

hemos probado; o que muy difícilmente podamos evocar el fantasma del color rojo en un ciego de nacimiento al pronunciar dicha palabra ya que nunca ha percibido dicha imagen. Para que un fantasma siga a otro es necesario que previamente esté en nuestra imaginación a través del sentido; si no es así, es imposible que se produzca la secuencia deseada de pensamientos.

Ésta es la forma indirecta por la cual el discurrir de la mente se conecta con los fantasmas de nuestra sensación. Pero existe un modo que se puede llamar directo y que resulta aun mucho más interesante que el anterior. Y es que, para Hobbes, no sólo son las imaginaciones o pensamientos que ligamos las unas con las otras lo que tienen su origen en la realidad, sino que también esa misma relación o sucesión debe tener su fundamento en una sensación de continuidad que hayamos percibido con anterioridad. Así es cómo se puede entender que Hobbes insista continuamente en que “Del mismo modo que no tenemos imaginación de nada que no hayamos sentido previamente en su totalidad o en parte, tampoco tendremos transiciones de una imagen a otra si nunca hemos tenido algo semejante en nuestros sentidos. (...) Pero como cuando percibimos una misma cosa en el sentido, a veces ésta es sucedida por una cosa, y a veces por otra, ocurre que, cuando imaginamos algo, no estamos ciertos de lo que imaginaremos después. De lo único que podemos estar seguros es de que lo que imaginaremos será algo que en uno u otro momento previo sucedió a ese algo”¹²⁴. Por lo tanto, toda secuencia imaginable de fantasmas debe reflejar alguna correlación percibida con anterioridad en el proceso de sensación. Esta radicalización del empirismo hobbesiano da a entender que sólo si se ha establecido con anterioridad y a partir de la sensación la relación entre la piña madura y el sabor dulce que ésta causó en nosotros podremos establecer la misma secuencia cuando, posteriormente, volvemos a ver una piña madura¹²⁵. De modo que, para que una sucesión de pensamientos se produzca en nuestra mente debemos haber percibido con anterioridad el antecedente, el consecuente y, además, la relación que establecemos entre ellos. En el ejemplo de la piña es necesario que hayamos percibido el color y la forma de la piña madura y que, al comerla, hayamos notado su intenso sabor dulce; pero también es necesario que nos hayamos

¹²⁴ *Leviatán*, III; *EW*, III, pp. 11-12.

¹²⁵ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, iv, 7-10. Tal y cómo se verá un poco más adelante, el conocimiento experiencial o prudencial del que habla Hobbes es posible gracias a este principio. Podemos hacer conjeturas de pasado o expectativas de futuro porque ya hemos experimentado anteriormente una determinada sucesión de sensaciones. Esto viene a explicar también por qué Hobbes cree que todo nuestro conocimiento consiste en el pasado ya que lo que en realidad hacemos es extrapolar nuestra experiencia hacia el futuro basándonos en la constante sucesión de nuestras percepciones.

apercibido de que el sabor dulce que sentimos es, en cierto modo, sinónimo de la piña madura que hemos visto antes. Sólo así es posible establecer una secuencia entre ideas.

La segunda consecuencia es que esta sucesión de ideas es explicada por Hobbes con los mismos términos mecanicistas que había utilizado ya al hablar de la sensación y de la imaginación¹²⁶. Si se recuerda lo dicho anteriormente, el movimiento en las partes del objeto se transmitía hasta nuestros sentidos para provocar un fantasma en nuestra mente. Una vez que el objeto se retiraba, el movimiento que había provocado en nosotros no cesaba de golpe sino que se perpetuaba hasta que, con el tiempo y la aparición de nuevas sensaciones, se debilitaba poco a poco. Pero aun hay un movimiento más del que no se ha hablado y que es el que origina el discurso mental. Según Hobbes, el movimiento que el objeto provoca en nosotros para causar el fantasma es tan intenso que se perpetúa en nuestro interior y se transmite al resto de nuestras imaginaciones¹²⁷. Este es el motivo por el cual cuando percibimos una columna de humo se evoca inmediatamente en nuestra mente el recuerdo de un fuego. “La razón de esto es la siguiente: todas las fantasías son movimientos que tienen lugar dentro de nosotros, reliquias de otros movimientos que se han operado en el sentido. Y esos movimientos que se suceden unos a otros en el sentido continúan unidos después; y siempre que el primero vuelva a darse y sea el predominante, se seguirá el segundo. Y ello será así por la coherencia de la materia que es movida”¹²⁸. Así pues se mantiene la explicación mecanicista, materialista y fisiológica con la que Hobbes está analizando todo el conocimiento antepredicativo.

Esta explicación mecanicista lleva a la tercera de las conclusiones que se pueden extraer de la definición que Hobbes da del discurso mental. Si se acepta que todo hombre sano, que tiene la totalidad de sus sentidos y su mente en plenas facultades, tiene constantemente sensaciones, y que estas producen necesaria y mecánicamente un proceso en nosotros que termina con el encadenamiento de unas imágenes con otras, entonces se puede concluir que todo hombre que tenga sus facultades en buen estado es capaz del conocimiento que proporciona este discurrir de la mente. Eso es lo que nos dice el propio Hobbes: “Que yo recuerde, no hay ningún acto de la mente humana que pertenezca naturalmente a ella y que no necesite, para ejercitarse, de otra cosa que no

¹²⁶ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 8.

¹²⁷ *De Corpore*, XXV, 8; *OL*, I, p. 324.

¹²⁸ *Leviatán*, III; *EW*, III, pp. 11-12.

sea el mero hecho de nacer y vivir con pleno uso de los cinco sentidos”¹²⁹. Y no sólo eso, porque Hobbes dice además que, a parte de la sensación, la imaginación y el discurrir de la mente, no existe ningún otro movimiento de la mente humana¹³⁰. El razonamiento y la ciencia no son más que artificios que crea el hombre para perfeccionar este tipo de conocimiento natural¹³¹. Éstos son adquiridos mediante esfuerzo, trabajo, educación y disciplina y necesitan tanto del método como del lenguaje para poder ser conocidas, enseñadas y desarrolladas¹³². Así pues se ve por primera vez por qué el lenguaje juega un papel importante en la teoría del conocimiento de Hobbes: sólo gracias al lenguaje se puede perfeccionar el conocimiento natural hasta convertirlo en ciencia. Pero sobre esto volveremos más tarde.

La última conclusión a la que se llega tiene también que ver con el lenguaje y consiste en la diferenciación que el propio autor hace entre discurso mental y discurso lingüístico. Sobre este tema se volverá cuando se aborde el asunto del lenguaje. Baste decir aquí que la diferencia entre ambos discursos debe ser tenida en cuenta desde el momento en el que el discurso mental es anterior al del lenguaje¹³³. El segundo trata de poner en conceptos los contenidos del primero y de reproducir la cadena de pensamientos a través de secuencias lógicas que se sintetizan en el razonamiento silogístico. Además de esto tenemos que ambos discursos tienen un origen diferente porque el discurrir de la mente es puramente natural mientras que el lenguaje tiene un origen artificial¹³⁴. El lenguaje se constituye de elementos naturales como los sonidos, el habla y el propio discurrir de la mente que trata de reproducir; pero su creación y las reglas por las que se rige son convencionales, un puro artificio que los hombres desarrollan para perfeccionar su conocimiento natural.

Una vez que se ha visto la definición de discurso mental de Hobbes y que se han extraído las principales conclusiones que se siguen a partir de ella —las cuales, en realidad, son las características básicas del discurrir de la mente— se puede entrar ya a analizar los diferentes nombres que Hobbes pone a esta concatenación de pensamientos.

Lo primero que se observa es que Hobbes admite que nuestras cadenas de pensamientos pueden ser tanto coherentes como incoherentes según estas se ordenen a

¹²⁹ *Leviatán*, III; *EW*, III, p. 16.

¹³⁰ *Leviatán*, III; *EW*, III, p. 16.

¹³¹ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 15.

¹³² *Leviatán*, VIII; *EW*, III, p. 61.

¹³³ *Leviatán*, III; *EW*, III, p. 19.

¹³⁴ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 13-15.

un fin concreto o no¹³⁵. Si no existe ningún fin que dirija todas nuestras imaginaciones hasta él, entonces de da una cadena incoherente de pensamientos¹³⁶. Un buen ejemplo de ello, dice Hobbes, son los pensamientos de los que sueñan o los que deliran¹³⁷. En estos casos unas imágenes parecen seguir a otras sin orden ni concierto, como si un movimiento caótico nos llevase erráticamente de una idea a otra. Pero este tipo de discursos mentales no puede tomarse como una objeción a todo lo que se ha dicho acerca de nuestras secuencias de pensamientos. Y es que puede parecer que las secuencias incoherentes falsan el hecho de que toda sucesión de ideas deba tener su origen en los sentidos o de que debe existir entre ellas una estrecha relación basada en alguna sensación anterior. Sin embargo esto no sucede porque Hobbes reconoce que, incluso en las cadenas de imaginaciones más disparatadas que se puedan imaginar, es posible rastrear a posteriori su conexión y su origen sensible¹³⁸. El ejemplo ofrecido por el propio autor aclara ya cualquier posible objeción: “En una disertación sobre nuestra actual guerra civil, ¿qué podría parecer más impertinente que preguntarse, como alguien ha hecho, por el valor de una moneda romana? Y sin embargo, la coherencia de esa alusión fue para mí manifiesta. Pues el pensamiento de la guerra introdujo el pensamiento de entregar al rey a sus enemigos; este pensamiento dio lugar al de cuando Cristo fue vendido; y éste, a su vez, el del precio de aquella traición. De ello se siguió con facilidad esa maliciosa pregunta; y todo en un momento, porque el pensamiento es rápido”¹³⁹.

Las sucesiones de pensamientos que son coherentes se caracterizan por una relación medios-fines en la que, dado un fin determinado que hemos fijado en nuestro pensamiento concebimos cuales serían los medios mas adecuados para lograrlo¹⁴⁰. Estos medios que se irán sucediendo unos a otros serán como los eslabones intermedios de la cadena de pensamientos que unen la imagen del fin con su consecución posible¹⁴¹. Un ejemplo puede ayudar a entender mejor lo que se está diciendo. Imagínese que una persona se fija como objetivo alcanzar la gloria y el reconocimiento. Para lograr dicho fin existen múltiples caminos, pero él elige el de las letras y las ciencias. Si quiere llegar a ser un reputado hombre de ciencias deberá comenzar por aplicarse en el estudio y

¹³⁵ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 9.

¹³⁶ *Leviatán*, III; *EW*, III, p. 12.

¹³⁷ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 9.

¹³⁸ *Leviatán*, III; *EW*, III, p. 12.

¹³⁹ *Leviatán*, III; *EW*, III, pp. 12-13.

¹⁴⁰ *De Corpore*, XXV, 8; *OL*, I, pp. 324-325.

¹⁴¹ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 10.

atender a todos los fenómenos que sucedan a su alrededor; después deberá elaborar buenas teorías y escribir interesantes libro que, al ser leídos y alabados por el panorama intelectual, le otorgarán la fama y la gloria que tanto ansia. Y toda esta reconstrucción del camino hasta la fama es posible sólo en base a nuestras sensaciones ya que la hemos extraído a partir de nuestro conocimiento de cómo han logrado dicho objetivo otros grandes pensadores o científicos¹⁴². Por lo tanto, un discurso mental es ordenado si dicho orden es introducido por una relación medios-fines en la que los medios se dirigen a la consecución de un fin que es fijado por nuestra mente.

El discurso coherente de la mente puede ser, a su vez, de dos maneras distintas. Por una parte está la sagacidad¹⁴³, la cual consiste en que en virtud de un fin presente o pasado se piensan los medios necesarios para conseguirlo. Hobbes también llama a este tipo de discurso ordenado rastrear o cazar, como cuando los perros a los que se les enseña un rastro lo siguen hasta llegar a su origen¹⁴⁴. Pero la mejor definición de este tipo de discurso ordenado se encuentra en la *Crítica al De Mundo de Thomas White*¹⁴⁵. Allí Hobbes habla de este tipo de discurso en términos de causa y efecto, poniendo una serie de ejemplos muy clarificadores. Llama a este tipo de discurso composición, y lo define como un proceso mental que va sucesivamente de la causa hasta el fin —el cual será siempre el efecto último de la cadena. Un ejemplo de este proceso mental lo tenemos cuando imaginamos la construcción de la casa a partir de la materia que debe componerla. De la imagen de la materia pasamos al lugar donde debemos conseguirla, de ahí a la forma de transportarla y luego, sucesivamente, a los cimientos, a la compartimentación, a las paredes, al tejado, etc.; así hasta imaginar todo el proceso de construcción de la casa.

Pero además de la sagacidad tenemos el discurso ordenado o coherente al que se llama reminiscencia¹⁴⁶. La reminiscencia es una especie de reconstrucción de hechos o de recuperación de algo perdido que se lleva a cabo desde el presente hacia el pasado. Imagínese que hemos perdido algún objeto y que no lo encontramos¹⁴⁷. Si queremos recuperarlo lo más lógico es que nos detengamos y que desandemos todos nuestros pasos hasta recordar el instante y el lugar en el que dejamos de tenerlo. En este caso no

¹⁴² *Leviatán*, III; *EW*, III, p. 12.

¹⁴³ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, iv, 4; *Leviatán*, III; *EW*, III, p. 14.

¹⁴⁴ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 9.

¹⁴⁵ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 10.

¹⁴⁶ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, iv, 5; *Leviatán*, III; *EW*, III, p. 14; *De Corpore*, XXV, 8; *OL*, I, pp. 324-325.

¹⁴⁷ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, iv, 3; *Leviatán*, III; *EW*, III, p. 14.

se puede decir que vayamos hacia la consecución de un fin determinado porque éste ya lo tenemos: hemos perdido algo; de lo que se trata ahora es de recorrer en sentido contrario todos aquellos medios que, desde la situación inicial, han propiciado el estado de cosas actual. Nuevamente es en la *Crítica al De Mundo de Thomas White*, donde se encuentra una explicación mucho más clara e intuitiva de lo que Hobbes está diciendo¹⁴⁸. Si a la sagacidad se le había composición, ahora se llamará resolución a la reminiscencia y se dirá de ella que es un proceso que va desde el efecto hasta las causas que lo han originado. Un ejemplo de esto puede ser el que se ha puesto antes: el efecto ha sido perder algo en un lugar y en un momento determinado por lo que, para saber donde puede empezar nuestra búsqueda, debemos desandar el camino hasta dar con el origen de la pérdida. Otro ejemplo, puesto por el propio Hobbes, es aun más clarificador: si se piensa en una casa concreta —que en este caso sería el efecto o el fin—, podemos desandar el camino hasta los materiales básicos que la han compuesto. Así se puede pasar de la casa a la compartimentación de la misma y de ahí, sucesivamente, a los cimientos, a la elección del lugar de edificación, al transporte de los materiales y, por último, a la materia necesaria para su construcción.

Para el tema del discurrir de la mente existe un concepto fundamental que se lleva evitando bastante rato pero que es imprescindible que sea explicado en este momento: la experiencia¹⁴⁹. Hobbes llama experimento a la memoria de la sucesión entre dos cosas, entre dos acontecimientos o entre el antecedente y el consecuente¹⁵⁰. Los experimentos pueden ser fortuitos, como cuando ponemos atención en unos hechos y nos apropiamos de la manera en la que estos se desarrollan. Así, cuando se nos enseña una nueva profesión ponemos atención en todos los detalles y en todos los sucesos hasta que, con el paso del tiempo, conocemos todos los pormenores y entresijos de la misma. Un hombre del campo que ha sido instruido y que ahora domina la profesión conoce cuál es el mejor momento para sembrar y para recolectar, cuándo va a tener una buena cosecha y cuándo no, puede prever con cierta exactitud algunos sucesos metereológicos, etc.; y todo ello gracias al recuerdo de los experimentos. Pero estos experimentos también pueden ser provocados, como sucede en la ciencia¹⁵¹. Para saber que sucede

¹⁴⁸ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 10.

¹⁴⁹ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, iv, 6; *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 11; *Leviatán*, V; *EW*, III, p. 37; *Leviatán*, VIII; *EW*, III, pp. 60; *De Corpore*, XXV, 8; *OL*, I, p. 324.

¹⁵⁰ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, iv, 6.

¹⁵¹ Sin embargo, tal y como se verá cuando se analice la teoría de la ciencia de Hobbes, este autor no siente demasiado aprecio hacia este tipo de prácticas científicas. La explicación del por qué es muy sencilla: el método de Hobbes es el de la Geometría, es decir, el resolutivo-compositivo, por lo que no

con el agua en ebullición no hace falta que esperemos a encontrar azarosamente agua hirviendo, sino que podemos ponerla nosotros mismos a hervir y observar detenidamente los efectos que se producen.

La experiencia no es más que el bagaje que tiene una persona que ha observado determinados experimentos; y una persona con experiencia es una persona que ha vivido muchos experimentos y ha recordado las diversas sucesiones de cosas o acontecimientos que en ellos se han producido¹⁵². Quien tiene este tipo de conocimiento puede, basándose simplemente en la memoria de la sucesión de los hechos del pasado, extraer consecuencias futuras a partir de algo que percibe en el presente¹⁵³; y viceversa, ya que observando un hecho puede recordar las causas que en el pasado produjeron un efecto similar¹⁵⁴. Esto supone un salto cualitativo muy importante desde el momento en el que ya no necesitamos que acontezca algo para conocer que de un fenómeno determinado se puede seguir un hecho concreto. Ahora podemos hacer una gran cantidad de inferencias que nos permiten conocer el medio que nos rodea y, a través de ello, operar sobre él —aunque este tipo de conocimiento y de intervención sea aun muy limitado. De este modo, un hombre puede haber observado que determinados animales que suponen una amenaza para la existencia han huido siempre ante la presencia del fuego y, a partir de dicha experiencia, utilizar el fuego para ahuyentarlos. Por lo tanto, “haber tenido muchos experimentos es lo que llamamos EXPERIENCIA, la cual no es sino el recuerdo de que ciertos antecedentes se siguen de ciertos consecuentes”¹⁵⁵.

Las inferencias que realizamos a partir de nuestra propia experiencia pueden ser o bien expectativas o bien conjeturas. Las primeras, también llamadas por Hobbes presunción de futuro, se producen cuando, a partir de nuestra experiencia, concluimos

hay lugar para la inducción realizada a partir de observaciones empíricas. Es verdad que Hobbes dedica mucho tiempo al caso de la física, que admite en su método los procesos sintéticos y que sitúa lo sensible como origen de todo conocimiento; pero su modo de entender estas ideas es bastante especial. En primer lugar, lo que hace Hobbes es utilizar elementos totalmente apriorísticos; y en segundo lugar, la física de Hobbes es física matemática, la cual se elabora a priori para ser después contrastada con los hechos empíricos; y por último, en el caso del lenguaje y de la ciencia, es verdad que ponemos nombres a determinadas representaciones y pensamientos, pero una vez que lo hemos hecho nos limitamos a extraer consecuencias de nuestras definiciones. Por lo tanto la ciencia de Hobbes tiene origen empírico pero se desarrolla casi exclusivamente de una forma a priori y deductiva. Cf. Forteza, B., *L'Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, op. cit., p. 190, Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison*, op. cit., pp. 78-81; Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, op. cit., pp. 61-66; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 151-176.

¹⁵² *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 12.

¹⁵³ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, iv, 7.

¹⁵⁴ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, iv, 8.

¹⁵⁵ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, iv, 6.

que de los mismos antecedentes se siguen necesariamente los mismos consecuentes¹⁵⁶. Las conjeturas del pasado se dan cuando, también a partir de nuestra experiencia, relacionamos un suceso ya producido con la causa que lo ha originado¹⁵⁷. Un ejemplo de lo primero puede observarse cuando decimos que va a llover al ver un nubarrón negro porque generalmente hemos experimentado dicha sucesión de hechos¹⁵⁸. Un ejemplo de lo segundo sería deducir que como hemos visto siempre cenizas después de un fuego, las cenizas que observamos en este momento han sido originadas por un fuego que ya ha desaparecido¹⁵⁹. Estas proyecciones de nuestros recuerdos que se hacen para conocer el pasado o el futuro no surgen automáticamente, sino que la sentencia final sobre los hechos es enunciada sólo después de una larga cadena de opiniones alternativas. Hobbes llama juicio a ese enunciado final y duda a todo el proceso que se da hasta la consecución del juicio¹⁶⁰.

Sin embargo, lo más interesante de la presunción de futuro y de la conjetura del pasado es el análisis que Hobbes hace de nuestra percepción del tiempo¹⁶¹. A su modo de entender, “ningún hombre puede tener en su mente una concepción del futuro, pues el futuro no existe aun. Pero de nuestras concepciones del pasado hacemos un futuro, o mejor, un pasado relativamente futuro. Esto es, después de que un hombre está acostumbrado a ver cómo parecidos antecedentes van seguidos de consecuentes similares, en cualquier ocasión que ve que vaya a pasar algo semejante a cualquier cosa que haya visto antes, cree que se producirá lo mismo que en ocasiones anteriores”¹⁶². Esto quiere decir que el futuro no existe porque toda realidad es siempre presente. Si se tiene en cuenta que sólo podemos conocer lo que procede de nuestros sentidos, que éste es un conocimiento anclado en el presente, y si se recuerda también que, precisamente

¹⁵⁶ *Leviatán*, III; *EW*, III, pp. 14-15

¹⁵⁷ *Leviatán*, III; *EW*, III, p. 16.

¹⁵⁸ *De Corpore*, II, 2; *OL*, I, pp. 12-13.

¹⁵⁹ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, iv, 8.

¹⁶⁰ *Leviatán*, VII; *EW*, III, p. 52.

¹⁶¹ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, IV, 7; *Leviatán*, III; *EW*, III, p. 15. No se ha escrito demasiado sobre este tema de la epistemología hobbesiana y, sin embargo, el asunto es de gran interés. La teoría de Hobbes a este respecto se puede resumir de la siguiente manera: del presente sólo deducimos racionalmente que nos afecta en tanto que actúa sobre nosotros causándonos determinadas sensaciones, Pero de él no podemos conocer nada por dos motivos: en primer lugar, porque sólo tenemos apariencias de las cosas; y en segundo, porque sólo podemos conocer las cosas cuando dejamos de percibir las y pasamos a razonarlas. De esto se sigue que todo conocimiento es, por lo tanto, pretérito o pasado. Ahora bien, el futuro ni puede ser percibido ni puede conocerse. No puede ser percibido porque los movimientos que esos movimientos que deberán producir nuestros fantasmas aun no se han dado; y no se puede conocer porque sin fantasmas no podemos razonar. Por lo tanto podemos decir que sólo percibimos el presente, que sólo conocemos el pasado y que el futuro sólo puede esperarse o presuponerse probabilísticamente en virtud de nuestras experiencias pasadas.

¹⁶² *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, IV, 7.

por esto, el pasado sólo está en nuestra mente, entonces hay que concluir que el futuro, al no poder ser conocido hasta que se produzca en un “futuro presente”, es totalmente inexistente e incognoscible. De hecho, construimos el futuro a partir de nuestras experiencias pasadas, es decir, que lo concebimos como una proyección de los sucesos pasados que hacemos desde el presente. Por este motivo, todo lo real y todo lo existente es presente y tanto el pasado como el futuro son relativos a nosotros.

A partir de la experiencia podemos elaborar signos¹⁶³, los cuales no son más que “el evidente antecedente del consecuente; y, a la inversa, el consecuente del antecedente, cuando se han observado consecuencias similares con anterioridad”¹⁶⁴. Son estos signos los que nos permiten elaborar tanto las presunciones de futuro como las conjeturas de pasado¹⁶⁵. Cuando gracias a la experiencia que hemos tenido a lo largo de nuestra vida somos capaces de notar que la correspondencia entre determinados antecedentes y consecuentes es tan estrecha que difícilmente se produce uno sin que siga el otro, entonces somos capaces de tomar a uno por signo del otro. De este modo tomamos las nubes negras como signo de una lluvia por venir, el humo como signo del fuego futuro y las cenizas como signo de un fuego pasado. Estos signos no sólo son naturales, sino que también existen los signos artificiales que son creados por el hombre con la intención de evocar en él y en los demás una relación determinada de antecedente y consecuente¹⁶⁶. Así vemos que se dejan señales en los caminos para recordar cual es el sendero seguro o que se coloca un asterisco o una anotación para recordar una parte de un libro que nos interesa¹⁶⁷.

Y de esta manera se llega al último grado de conocimiento que se genera a partir del discurso de la mente: la prudencia¹⁶⁸. Según Hobbes, de la misma manera que un hombre que ha vivido muchos experimentos es un hombre con experiencia, también un hombre que tiene mucha experiencia es un hombre prudente¹⁶⁹. De hecho nuestro autor

¹⁶³ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, iv, 9-11; *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 12; *Leviatán*, III; *EW*, III, pp. 15-16; *De Corpore*, II, 2; *OL*, I, p. 12-13.

¹⁶⁴ *Leviatán*, III; *EW*, III, p. 15.

¹⁶⁵ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 13.

¹⁶⁶ *De Corpore*, II, 2; *OL*, I, p. 12-13.

¹⁶⁷ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 14.

¹⁶⁸ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, iv, 10; *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 12; *Leviatán*, III; *EW*, III, pp. 14-16; *Leviatán*, III; *EW*, VIII, p. 60. La prudencia es la culminación del saber experiencial o conocimiento antepredicativo y consiste básicamente en la adquisición de un buen dominio de los signos para saber leerlos en la naturaleza y poder actuar en consecuencia. Sin embargo, la prudencia, por perfecta que ésta sea, no es comparable a la ciencia ya que ni tienen el mismo grado de fiabilidad ni se basan en los mismos datos. Cf. Barnouw, J., “Prudence et Science chez Hobbes”, *op. cit.*, pp. 107-117.

¹⁶⁹ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 12.

define la prudencia como esa capacidad que tienen los hombres experimentados para leer los signos correctamente o para relacionar cada antecedente con su consecuente¹⁷⁰. Este tipo de conocimiento se encuentra ya en un grado importante de desarrollo, tanto que el propio Hobbes señala que ni la persona más observadora y perspicaz del mundo se puede comparar con alguien muy experimentado en un tema¹⁷¹. Pero sin embargo no es más que pura opinión y, por ello, nada más que un saber probable pero no verdadero¹⁷². Para Hobbes, tal y como se verá al tratar el tema del lenguaje, sólo es verdadero el saber que se deduce de definiciones y proposiciones, y la prudencia no se incluye en este conjunto¹⁷³. Todo lo que no sea ciencia o conocimiento obtenido a partir del razonamiento silogístico es mera opinión que no puede aspirar a más evidencia que la probabilidad.

Llegados a este punto es necesario recapitular todo lo que se ha expuesto a cerca del discurrir del pensamiento. En primer lugar, se ha dicho que el discurso de la mente consiste en la secuencia por la que un pensamiento sigue a otro en nuestra mente y que dicha secuencia puede ser coherente o incoherente según obedezca a un fin determinado. A su vez, los discursos coherentes pueden ser compositivos —cuando una vez imaginado el fin o efecto último pasamos a recorrer todos los medios o causas que concurren en su producción— o resolutivos —cuando desde el efecto último desandamos el camino hasta la causa primera que lo origina. También se ha dicho que la memoria de la sucesión que parece existir entre dos fenómenos es un experimento; y que la memoria de muchos experimentos recibe el nombre de experiencia. A partir de una experiencia muy amplia se pueden elaborar signos que indiquen que de un antecedente siempre parece que se sigue un consecuente determinado; y gracias a estos signos podemos elaborar presunciones de futuro y conjeturas de pasado. Por último, una persona con mucha experiencia, esto es, con una gran capacidad para leer y entender los signos, es una persona prudente. A todo esto hay que añadirle que tanto las

¹⁷⁰ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, iv, 10.

¹⁷¹ *Leviatán*, III; *EW*, III, pp. 15-16.

¹⁷² *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, iv, 10. Hay dos hechos característicos del saber prudencial o antepredicativo: la imposibilidad del conocimiento sustancial de la cosa y su carácter probabilístico, derivándose lo segundo lo primero. Más concretamente, la probabilidad del conocimiento antepredicativo consiste, en realidad, en una imposibilidad de conocer sustancialmente la forma en la que dos objetos se relacionan en el mundo. Cf. Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison, op. cit.*, pp. 21-27.

¹⁷³ *De Corpore*, II, 7-8; *OL*, I, pp. 16-17. En estas páginas viene prácticamente condensada la teoría de la verdad de Hobbes, la cual puede ser resumida diciendo lo siguiente: la verdad consiste en la adecuación entre término y el concepto que debe significar o, en el caso de las proposiciones y de los silogismos, en la adecuación formal de los enunciados. Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique, op. cit.*, pp. 134-135.

imaginaciones que ligamos en el discurrir de la mente como las relaciones que establecemos entre ellas tienen su origen último en alguna sensación que hemos tenido con anterioridad, por lo que no hay nada en la mente que no proceda en última instancia de los sentidos.

¿Qué conclusiones se pueden extraer del análisis del discurrir del pensamiento que ha hecho Hobbes? La primera conclusión que se obtiene es la de la extraña relación que existe entre imaginación y discurso mental. Se sabe que el discurso mental se alimenta de las imaginaciones y de los recuerdos de la imaginación; y también que la memoria juega un papel muy importante dentro del discurso del pensamiento. Pero lo que no dice Hobbes en ningún momento es qué facultad mental es la encargada de llevar a cabo este discurrir de nuestro pensamiento. La sensación es llevada a cabo por el sentido o poder conceptivo de la mente, la imaginación por la facultad de imaginar o poder imaginativo de la mente, pero de la facultad que elabora el discurso de la mente no se sabe nada. Por una parte, el hecho de que Hobbes lo trate en todas sus obras como algo a parte, como un punto intermedio entre la imaginación y el lenguaje, puede impulsar a pensar que realmente es una tercera facultad que se debe sumar a la del sentido y a la de la imaginación. Sin embargo, hay muchas pistas en los textos de Hobbes que llevan a entender que el discurrir de la mente es llevado a cabo por la misma imaginación; siendo, sobre todo, la memoria lo que nos hace suponer que es la imaginación la encargada de ligar sus propias imaginaciones. Recuérdese que la memoria era uno de los modos de concebir la imaginación que tenía Hobbes. Según la esto, la imaginación tenía la capacidad de almacenar los fantasmas pretéritos y de recuperarlos siempre que era necesario. En el discurso mental, tal y como se ha dicho, recordamos un hecho determinado o un objeto determinado a raíz de una impresión presente; o dicho de otro modo, siempre que concebimos, por ejemplo, una nube negra, algo en nosotros hace aflorar tanto el recuerdo de la lluvia como el recuerdo de la sucesión de ambos fenómenos. Ese algo es, con toda seguridad, la imaginación, la cual se encarga de conservar y rememorar todas nuestras vivencias pasadas. Esta prueba es más que suficiente para ver que, aunque una imaginación concreta sea algo muy diferente de un largo discurso mental, la facultad de la imaginación es la encargada de llevar a cabo ambas operaciones.

La segunda y última de las conclusiones es la más importante debido a las consecuencias que esto tiene tanto para la epistemología como para la metafísica hobbesiana. El problema reside en el doble anclaje con la realidad que se había dicho

que tenía el discurso mental. Por una parte el discurrir de la mente combina causalmente imaginaciones que tienen siempre su origen en los sentidos. Pero si el discurrir de la mente se basa en las imaginaciones y éstas, a su vez, en los sentidos, el saber prudencial sigue adolecido de esa imposibilidad para conocer lo esencial de la que se viene hablando ya desde el principio. Sin embargo, es el segundo de los anclajes que tiene el discurso mental a la realidad el que más problemas crea ya que si el problema de la separación anterior se originaba en los sentidos y era corregido por los sentidos, ahora se necesita que sea la razón la que repare el engaño del discurso mental. Seguidamente se verá esto con más detenimiento.

Al proceso de la sensación venía aparejado un impulso de reacción que parecía expulsar el fantasma percibido hacia el exterior, haciéndonos creer que éste tenía su existencia fuera de nuestra mente. Sin embargo, una vez que analizábamos detenidamente este proceso nos dábamos cuenta de que todo lo que maneja nuestro entendimiento son puras apariencias de las cosas y que las esencias de los objetos permanecen veladas para nosotros. No sabemos qué es exactamente la realidad, sólo sabemos cómo se nos aparece. Si ahora se recuerda en qué consistía el segundo punto de anclaje que tenía el discurrir del pensamiento con la realidad, se caerá en la cuenta en seguida de que el proceso anterior se vuelve a repetir. Según Hobbes, no sólo hemos tenido que percibir los objetos que provocaron las ideas que ligamos en el discurso mental, sino que también hemos tenido que aperebirnos de la relación que existe entre ambos sucesos. Retomando el ejemplo de la piña, hemos tenido que percibir la piña madura y su sabor dulce, pero además nos hemos tenido que aperebir de que el sabor dulce se sigue de la piña bien madurada. Lo que sucede en este caso es que nuestro cerebro, al percibir las relaciones entre acontecimientos o cosas, tiende a expulsarlas de nuestro interior y a presentárnoslas como algo dotado de realidad extramental. Piénsese por ejemplo en la presunción de futuro o en los signos. Las personas muy experimentadas confían en que la manera en la que ellos han percibido siempre la sucesión de fenómenos se corresponde con el funcionamiento esencial de la realidad, pero este discurso mental es totalmente erróneo. Del hecho de que un fantasma —que ya de por sí no tiene nada que ver con la realidad esencial de los objetos— siga a otro en nuestra mente no se sigue que esas cosas o acontecimientos tengan algún tipo de relación o implicación en la realidad. El discurrir esencial del mundo queda fuera de todo conocimiento humano de la misma manera en que la esencia de los objetos lo hacía en el proceso de la sensación.

Es el mismo Hobbes el que parece darse cuenta de algunas de las implicaciones de su teoría cuando dice esto en la *Crítica al De Mundo de Thomas White*: “La razón necesaria de todo ello [de la presunción de futuro y de la existencia de signos] se encuentra en que la imaginación del futuro no es sino la imaginación del pasado. Ocurre que nosotros suponemos o nos imaginamos este orden ligado al presente tomando tales sucesos, es decir, el presente y el pretérito, no como similares sino como numéricamente el mismo, y de esta manera resulta que un suceso que realmente antecedió al precedente, parece que le sigue debido a nuestra suposición o imaginación; y lo que se pone después del presente se llama *futuro*”¹⁷⁴; o cuando dice en los *Elementos del Derecho Natural y Político* que “esos signos equivalen a simples conjeturas de acuerdo con el número de veces que han fallado o no; así su seguridad es mayor o menor, pero nunca completa y evidente; pues aunque un hombre haya visto siempre que el día sigue a la noche y viceversa, sin embargo no puede deducir que siempre pasará así, o que así ha sucedido eternamente. La experiencia no concluye nada universalmente. Si los signos aciertan veinte veces y fallan una, el hombre puede establecer una probabilidad de veinte a uno en el hecho, pero no puede considerarlo como una verdad”¹⁷⁵. Pero lo más interesante de estas citas está en que cualquier conocimiento experiencial sobre lo que acontece en el mundo, es decir, cualquier conocimiento de lo que se puede llamar física, no puede aspirar a nada más que a la probabilidad de sus afirmaciones. Como dice Hobbes, en el conocimiento experiencial del mundo físico no cabe esperar ni la universalidad, ni la evidencia, ni la verdad propias del método científico que nuestro autor defiende porque los hechos y las imágenes que se nos presentan ligadas en la mente no lo están necesariamente en la realidad. De ello se sigue que no porque hayamos visto que el sol sale cada día podemos concluir que lo hará eternamente o que lo viene haciendo desde el principio de los tiempos.

Así pues, se ha visto que el conocimiento antepredicativo es un conocimiento meramente probabilista con muchas limitaciones. Un saber de este tipo tal vez sea útil y suficiente para algunos animales, pero desde luego el hombre, con todas sus aspiraciones, no se verá nunca colmado por las conclusiones de la experiencia. El saber prudencial bastaría si nos conformáramos con la conservación de la propia existencia, pero no es suficiente cuando lo que se persigue es la felicidad y el bienestar. La precariedad de la experiencia y las conjeturas que hacemos a partir de ella no nos

¹⁷⁴ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 11.

¹⁷⁵ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, iv, 10.

permiten ir más allá del presente más inmediato, exponiéndonos con ello a futuras adversidades. Por ejemplo, un hombre puede usar este tipo de conocimientos para prevenir enfermedades básicas y curarlas cuando se produzcan, pero ese mismo hombre puede, si se arma de las ventajas de la ciencia, prevenir esa y cualquier otra enfermedad con la ayuda de vacunas y otros medicamentos mucho antes de que se produzcan. Pues bien, de lo que se va a tratar en el siguiente capítulo es precisamente de esto, es decir, de cómo el hombre puede trascender el presente más absoluto para crear un nuevo tipo de conocimiento capaz de ofrecerle la verdad, objetividad, universalidad y fiabilidad de la que es incapaz el conocimiento antepredicativo. A partir de aquí, el lenguaje pasará a tener un papel fundamental para desarrollar y comprender el resto de este estudio.

III

LA TEORÍA DEL LENGUAJE DE THOMAS HOBBS

En este capítulo se intentan analizar los principios fundamentales de la teoría del lenguaje de Hobbes. Para el autor, el lenguaje es algo muy importante pero a la vez muy curioso. Por un lado, el uso de las palabras permite ampliar el conocimiento humano introduciéndolo en un mundo nuevo y corrigiendo los problemas del saber antepredicativo. El lenguaje nos permite trascender ese presente que simboliza la experiencia y conocer acontecimientos pasados y, sobre todo, futuros, sin que sea necesario haberlos vivido con anterioridad. Además, el lenguaje funda un nuevo tipo de saber objetivo, universal y verdadero al que se llamará ciencia. Con este nuevo conocimiento el hombre puede hacer frente a las imposiciones de la naturaleza e instalar en ella un nuevo reino, el de lo humano, que le permita satisfacer sin problema sus necesidades más básicas, asegurar su supervivencia y emprender un nuevo camino hacia el bienestar y la felicidad. Pero todas estas ventajas que procura el lenguaje tienen, en segundo lugar, un reverso oscuro, un peligro añadido que debe ser controlado para que la vida de los hombres no se convierta en un infierno. El lenguaje amplía el campo de experiencia humano y con ello la curiosidad que le es innata. De este modo, aquella angustia que únicamente se apoderaba de él cuando percibía algún peligro trasciende el ámbito de lo meramente presente para acosarle sin cesar. El hombre lingüístico se ve abocado a preocuparse por su existencia en todo momento, a temer cualquier acto de sus vecinos, a desconfiar de ellos y, con ello, a percibirlos como enemigos. En este capítulo se analizará únicamente las ventajas del lenguaje, dejando sus problemas para cuando se analicen las particularidades del estado de naturaleza.

Para ello se tratará, en primer lugar, el modo en el que el hombre crea el lenguaje a partir del conocimiento antepredicativo, o lo que es lo mismo, de cómo la *ratio* pasa a ser *oratio*. Después se considerará cuál es el origen del lenguaje. La teoría de Hobbes se mueve entre el origen divino y el humano decantándose, finalmente, por una procedencia arbitraria, convencional y artificial del lenguaje. Además de eso, el

lenguaje tiene su origen en la pasión humana, más concretamente en el deseo que tienen los hombres de comunicarse entre sí y de conocer el mundo. Una vez que se hayan visto estos asuntos se pasará a tratar ya el tema de la división del lenguaje a través tres apartados: el de los términos, el de las proposiciones y el de los silogismos. En el primero analizaremos la tipología de los términos, qué es lo que éste nombra y la teoría de los universales de Hobbes. En la teoría de las proposiciones se verán sus clases y, sobre todo, la teoría de la verdad y de la definición de Hobbes. Por último, al analizar el asunto de los silogismos se indicará en qué consiste la demostración para el filósofo inglés y cuáles son los rasgos más elementales de la misma. Y por último, quedará por analizar cuáles son los principales abusos del lenguaje que Hobbes concibe y qué consecuencias nefastas tienen éstos para el desarrollo de la ciencia y de la política. Ahora bien, hay una capacidad humana que es fundamental para el lenguaje humano: el entendimiento. Éste permite al hombre elaborar correctamente su discurso, comprender el de los demás y, sobre todo, notifica los posibles abusos del lenguaje. Es un entendimiento afinado lo que hace que las posibilidades científicas y políticas puedan ser desarrolladas correctamente. A continuación se analizarán detenidamente cada uno de estos apartados.

1. Del conocimiento antepredicativo al lenguaje

Hasta ahora se ha visto que todo el conocimiento tiene su origen en el sentido, o mejor dicho, en los fantasmas que el movimiento de las partes del objeto provoca en el sujeto¹. Sin embargo, el conocimiento que se puede extraer o elaborara a partir del material sensible es, hasta el momento, altamente deficiente y por ello insatisfactorio. En primer lugar el conocimiento antepredicativo se basa en las interpretaciones individuales de los objetos que el sentiente percibe, hecho que imposibilita cualquier atisbo de objetividad o de universalidad en este tipo de conocimiento². En segundo lugar, es un saber no esencial por estar basado simplemente en los fantasmas o las apariencias de los objetos. Dicho de otro modo, nada puede saberse de la esencia de las cosas o de lo que éstas sean en sí mismas. Y por último, el conocimiento antepredicativo es meramente probable en tanto que no hay nada que asegure la esencial corrección de nuestras conjeturas de pasado o de nuestras expectativas de futuro.

¹ *De Corpore*, XXVI, 1; *OL*, I, p. 335.

² Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 83-84. Se seguirá la obra de Zarka a la hora de exponer brevemente estas diferencias entre el conocimiento predicativo y el antepredicativo.

Dichos argumentos o hechos ponen en cuestión la validez del conocimiento antepredicativo hobbesiano y obligan a buscar un nuevo tipo de saber capaz de superar todos estos problemas. Pues bien, será el lenguaje el que permita elaborar un nuevo tipo de conocimiento que reúna las cualidades de las que carece el conocimiento antepredicativo, es decir, que sea universal, objetivo, verdadero y esencial, aunque la esencialidad del conocimiento predicativo sea una esencialidad un tanto especial como se verá más adelante.

¿A partir de qué se origina el lenguaje según la teoría de Hobbes? El lenguaje y, por extensión, el conocimiento predicativo cumplen también con la regla hobbesiana según la cual todo tipo de conocimiento del que es posible el hombre tiene su origen o procede en última instancia de los fantasmas de las cosas sensibles. Pero esta base sensible o antepredicativa del lenguaje es triple o, por lo menos, puede ser entendida desde tres puntos de vista diferentes.

En primer lugar, el lenguaje tiene un fundamento sensible porque aquello que se nombra es o bien un fantasma de los sentidos o bien alguna imaginación³. En palabras del propio autor, “El nombre o denominación es un sonido humano que se aplica o se pone como nota a una cosa que es imaginada y de la que se conserva una imagen, de modo que con dicha nota pueda provocarse la formación de una imagen semejante”⁴. Según el texto anterior, los humanos ponemos nombres a fantasmas concretos para que, al escuchar o leer dichos términos, se provoque automáticamente en nosotros el recuerdo de dicha percepción; pero también para que podamos provocárselos a nuestros semejantes con la intención de transmitirles nuestros pensamientos o guiar los suyos hacia algún fin determinado⁵. Una consecuencia inmediata de lo que se acaba de decir es que, al igual que sucedía con la imaginación, una persona sólo puede entender plenamente aquellas palabras de ideas que ha percibido o imaginado previamente. Un ejemplo sencillo puede ayudar a comprender esta afirmación. Cojase a un ciego de nacimiento al que le quiere enseñar o mostrar lo que sea una rosa. Se le puede decir que tiene un olor agradable, cosa que comprenderá sin problemas porque conoce qué es aquello que recibe el nombre de olor agradable; se le puede explicar que tiene espinas dolorosas cuando pinchan y, seguramente, comprenderá nuestras palabras porque habrá

³ Forteza, por ejemplo, explica que para Hobbes nombramos los objetos nombrando aquello que sabemos de ellos, es decir, sus accidentes o nuestras propias representaciones. Cf. Forteza, B., *L'Objektivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 188-189.

⁴ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 16.

⁵ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 83-84.

experimentado qué es eso a lo que se llama dolor; pero es imposible que cuando se le diga que las más bellas son aquéllas que tienen un color rojo intenso comprenda nuestras palabras. Esto sucede porque el nombre *color rojo* no puede provocar en él ningún recuerdo desde el momento en el que nunca ha percibido nada de ese mismo color ni de ningún otro. Se pueden dar mil vueltas e intentar formar indirectamente en su mente dicho concepto, pero el esfuerzo será inútil porque nunca ha sentido nada parecido a un color.

Pero ésta no es la única consecuencia que se puede extraer del hecho de que todo el lenguaje se fundamente en fantasmas o imaginaciones. Ya se vió que la sensación era selectiva y que según se atendiera a uno u otro movimiento de las partes del objeto se podía tener una infinidad de fantasmas de la misma cosa. De esto mismo se deriva que existen tantos nombres de una cosa como formas tenemos de concebirla sensiblemente, o lo que es lo mismo, que se puede nombrar a una cosa de tantas maneras como tengamos de percibirla a través de nuestros sentidos⁶. Esto lleva a Hobbes a hablar de cuatro formas generales de referirse a una cosa en virtud del modo en el que ésta es concebida por el sujeto. En primer lugar puede ser nombrada basándose en la consideración de su materia o de su cuerpo, algo que sucede cuando se nombra la *extensión*, la *figura*, la *materialidad*, etc. de las cosas en general, ya que todos estos nombres reflejan cualidades de la materia en tanto materia o de los cuerpos en cuanto tales. En segundo lugar están los nombres que reflejan los diferentes modos de concebir dicha materia o dicho cuerpo, es decir, los nombres de los accidentes. Así se puede decir de una cosa concreta que tiene una *determinada extensión*, que tiene *cierta figura*, o que *ha sido movida*. Este tipo de nombres se diferencian de los anteriores por el grado de universalidad ya que, mientras que los primeros se aplican a todos los cuerpos, los segundos sólo se refieren a las cosas que nos ocupan en ese momento. En tercer lugar se puede dar nombre a las propias fantasías o imágenes de las cosas percibidas. Esto sucede, por ejemplo, con el nombre de *fantasma*, un nombre que prescinde de la exterioridad y de la independencia aparente de las cosas percibidas y que se atiene a la subjetividad real de las concepciones del sujeto. Y por último está la consideración de las cosas según sus nombres, un tema al que será retomado cuando se trate el tema de

⁶ *Leviatán*, IV; *EW*, III, pp. 25-27. Me ciño a este texto de Hobbes para explicar las cuatro maneras que concibe nuestro autor para que un concepto entre en un razonamiento. Cf. Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison*, *op. cit.*, pp. 39-40.

los universales y del que, por el momento, basta decir que nombres de este tipo son *equivocos, universales o singulares*.

En definitiva, se puede decir que el lenguaje tiene una base sensible porque sólo se pueden nombrar y comprender cosas que previamente han sido concebidas a través de los sentidos y que, por lo tanto, existen tantos nombres como formas hay de percibir los objetos.

El segundo de los motivos por el que se puede decir que el lenguaje requiere de una base sensible reside en el hecho de que éste es elaborado con materiales sensibles y requiere de la sensibilidad para su transmisión⁷. Para Hobbes, los nombres son señales y “una señal es, por tanto, un objeto sensible que un hombre puso voluntariamente, con el fin de recordar algo del pasado cuando aquél se presenta de nuevo ante sus sentidos”⁸. Por lo tanto, el lenguaje requiere en primer lugar de material sensible para ser elaborado. Si nos centramos, por ejemplo, en el lenguaje oral, se puede ver que son los sonidos emitidos y percibidos los que hacen posible la comunicación entre los hombres: una determinada sucesión de sonidos provocados por el emisor provocaran normalmente el recuerdo de una determinada imagen en la mente del receptor. En el lenguaje escrito se mantiene la premisa de que es requerida la sensibilidad para la transmisión y conservación del mensaje. La escritura y la lectura consisten en una sucesión concreta de signos gráficos que, al ser captados por el sentido de la vista, deben reproducir en nosotros o en los demás el recuerdo de una serie de imaginaciones concretas⁹. La afirmación de Hobbes es válida incluso para la lectura en braille ya que en este caso no es el sentido de la vista sino el del tacto el que se encarga de provocar en el lector un recuerdo concreto. Tampoco el lenguaje matemático o los lenguajes específicos como los de signos de los sordomudos, el de las señales de tráfico, el morse, etc. escapan a dicho requerimiento. El matemático no hace más que interpretar unos determinados signos que actúan a modo de instrucciones para la correcta reproducción del experimento propuesto o para resolver las incógnitas que se le plantean. Por su

⁷ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique, op. cit.*, pp. 85-88. Zarka expone aquí su opinión sobre este asunto apelando al viejo concepto medieval de *Vox*. En lo sucesivo se sigue su explicación pero extendiendo la forma del lenguaje más allá del lenguaje verbal y aceptando también los signos sonoros, visuales, táctiles, etc.

⁸ *Elementos del derecho Natural y Político*, I, v, 1.

⁹ *Elementos del derecho Natural y Político*, I, v, 14. En estos fragmentos se recoge y analiza la conocida afirmación que Hobbes hace en los *Elementos del Derecho Natural y Político* y que será analizada dentro de un momento: “de este modo la *ratio* pasa a ser *oratio*”. Esta máxima hobbesiana a sido muy comentada por todos aquellos que se han acercado a la teoría del lenguaje de nuestro autor. Cf. Forteza, B., *L'Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes, op. cit.*, pp. 288-294; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique, op. cit.*, pp. 73-82.

parte, aprender a conducir requiere tanto de un adecuado manejo del aparato como de una correcta interpretación de las señales viales, cosa que queda bien claro en los bloques teóricos y prácticos que deben superar los alumnos. Por último, el lenguaje en morse es el paradigma de lo que aquí se define ya que puede ser transmitido mediante el tacto, la vista o el oído.

Así pues, el lenguaje requiere de lo sensible para poder ser expresado. Pero no sólo eso, porque también necesita de la sensación para poder ser percibido e interpretado¹⁰. La demostración de esta afirmación es obvia: un ciego no puede leer la escritura tradicional y un sordo tampoco puede entender el lenguaje verbal que se utiliza habitualmente. Sin embargo, las soluciones que se han ofrecido a ambos colectivos tratan de salvar esos problemas jugando la baza de los sentidos que operan con total normalidad en ellos: el sordo se comunica verbalmente con los otros mediante un lenguaje visual de signos mientras que el ciego utiliza el tacto para la lectura y para la escritura. Todos estos ejemplos demuestran que es el sentido lo que permite al hombre elaborar, transmitir y captar el lenguaje.

El tercer y último motivo para afirmar que el lenguaje tiene una base sensible se puede extraer de la siguiente afirmación de Hobbes: “El uso general del lenguaje consiste en transferir nuestro discurso mental a un discurso verbal, o nuestra cadena de pensamientos a una cadena de palabras”¹¹. Esta cita debe tomarse en un doble sentido. En primer lugar, el lenguaje trata de reproducir la sucesión de imaginaciones que se producen en nuestra mente, o dicho de otro modo, transmiten todo lo que se ha contado más arriba sobre el discurrir de la mente. Así, todo el proceso mental que yo llevo a cabo en mi mente cuando extraigo la conclusión de que el sabor dulce de una piña se puede relacionar con su color externo o con su olor puede ser comunicado a los demás a través del lenguaje diciendo lo siguiente: *la piña es dulce siempre que su color exterior está entre el marrón y el naranja y, además, desprende un olor agradable*. Cualquiera que oiga o lea tal oración entenderá a la perfección mi experiencia y la forma a la que he llegado a tal conclusión siempre que capte el sentido de todos los conceptos que forman dicha proposición. Pero en segundo lugar, el hecho de que el lenguaje reproduzca el discurrir de la mente implica también que tiene en cuenta su funcionamiento. Esto explica la siguiente afirmación del autor: “en la mayoría de casos la costumbre tiene un poder tan grande que la mente sugiere sólo la primera palabra y el resto sigue

¹⁰ *Leviatán*, IV; *EW*, III, p. 22.

¹¹ *Leviatán*, IV; *EW*, III, p. 19.

habitualmente, sin necesidad de emplear la mente”¹². Si antes se había señalado que, a partir de la imaginación de una concepción pasada o de la relación que se captaba entre fantasmas, la mente discurría casi automáticamente de una idea a otra, en el caso de las palabras y las imágenes sucede lo mismo. Por ejemplo, cuando oímos que alguien recita los primeros versos de una poesía que conocemos o de una canción que ya hemos escuchado solemos continuar con las estrofas sucesivas en nuestra mente de una forma casi inconsciente.

Por lo tanto, el lenguaje tiene una triple base sensible o antepredicativa: es sensible porque reproduce nuestros fantasmas o los pensamientos que tenemos acerca de ellos, es sensible porque necesita de lo sensible para su conservación y su comunicación, y es sensible porque reproduce y se basa en la forma en la que nuestra mente relaciona unos fantasmas con otros. Ahora bien, si esto es así aparecen casi automáticamente varias dudas: si el lenguaje se basa en lo sensible y los animales también son capaces de tener conocimiento antepredicativo, ¿qué es lo que hace tan especial al lenguaje? ¿No deberían ser también capaces los animales de desarrollar dicha facultad? La respuesta a todas estas incógnitas son ofrecidas por Hobbes en la siguiente cita: “Así pues, que la naturaleza humana supera a la naturaleza común de los animales se desprende en primer lugar del hecho que el hombre sea capaz de inventar unas notas, del tipo que sean, para ayudar a la memoria; pues todavía no se ha observado que lo haga ningún otro animal fuera del hombre. Aunque es posible que las aves cuando buscan su nido y las bestias cuando buscan su madriguera, se guíen por el reconocimiento de las cosas sensibles que han observado a lo largo del camino, y por tanto que tales cosas sensibles puedan llamarse *notas* con respecto a dichos animales, parece sin embargo que las bestias nunca han hecho para sí ninguna nota según un plan establecido; vemos que algunos animales esconden a menudo la comida que queda una vez satisfecha su hambre, lo cual es propio de la *prudencia*, pero nadie vio jamás que señalaran el lugar a fin de poder encontrarlo, lo que es propio de la *técnica*”¹³. Analicemos este fragmento detenidamente.

Como ya se dijo al tratar el discurso de la mente, los animales son también capaces de adquirir prudencia: un perro maltratado por su amo rehuirá el trato con los hombres en base a su experiencia pasada¹⁴. Esto también implica que cuando percibe a

¹² *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, v, 14.

¹³ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 15.

¹⁴ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, v, 1.

un ser humano puede establecer una relación entre el fantasma del hombre y el dolor padecido, es decir, puede convertir el fantasma de un hombre en un signo de dolor y decidir, en función de ello, eludir cualquier trato con el género humano. Ahora bien, este tipo de signos son naturales y se basan simplemente en la experiencia de sucesiones determinadas de fantasmas: siempre que se percibe una cosa se percibe otra de forma casi inmediata. Pero como también se vió, existen los signos artificiales o signos creados a voluntad para evocar en el que los percibe un recuerdo concreto¹⁵. De este modo, siempre que veo una cruz sé que estoy en un lugar sagrado o siempre que veo un *STOP* se que debo detenerme. Son este tipo de signos los que diferencian al hombre del resto de animales ya que sólo él es capaz, mediante el arte, de adoptar a voluntad una serie de signos que al ser percibidos provoquen un pensamiento determinado. Se puede objetar que algunos animales son capaces de advertir a sus semejantes de peligros o de hambre, pero eso no puede ser llamado lenguaje desde el momento en el que no depende de su entera voluntad y se fundamenta exclusivamente en su naturaleza¹⁶. Los animales nacen con sus cantos, no necesitan aprenderlos y, además, las mismas especies tienen una misma forma de expresión con independencia del lugar en el que se encuentren. Sin embargo en el hombre la cosa es muy distinta. Nosotros lloramos cuando somos pequeños o cuando nos aflige un dolor y reímos para expresar nuestra felicidad; y todo ello de una forma absolutamente innata y con total independencia de nuestro lugar de procedencia. Pero los diferentes lenguajes que adoptamos y los distintos signos que acordamos son totalmente convencionales y responden a la libre voluntad de determinadas comunidades de hablantes.

El lenguaje, aunque emplea elementos naturales para su desarrollo y transmisión, es puro artificio y es patrimonio exclusivo del ser humano¹⁷. Buena prueba de ello es que las ventajas que le procura al hombre —la ciencia, las artes, la política,

¹⁵ Cf. Peters, R., *Hobbes, op. cit.*, pp. 116-117. Como bien explica Peters aquí, una de las características más importantes del lenguaje en Hobbes es el hecho de generarse a partir de la voluntad humana. Este tipo de signos son iguales a los naturales pero con la diferencia de que no hace falta esperar a percibir el antecedente para recordar el consecuente, sino que basta con facilitar a voluntad lo primero para provocar lo segundo. Este hecho también es lo que hace que la ciencia hobbesiana pueda funcionar como funciona ya que al instituirse voluntariamente los antecedentes se pueden conocer todos los consecuentes que se siguen a partir de ellos. Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique, op. cit.*, pp. 153-155.

¹⁶ *De Homine*, X, 1; *OL*, II, pp. 88-89.

¹⁷ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 15; *Leviatán*, IV; *EW*, III, p. 18. Es en el fragmento del *Leviatán* que acaba de ser citado donde Hobbes hace el análisis más interesante de las ventajas que el lenguaje ha supuesto para los hombres. Es ya famosa la siguiente afirmación: “Sin el lenguaje no hubiera habido entre los hombres ni república, ni sociedad, ni contrato, ni paz en mayor grado del que estas cosas pueden darse entre los leones, los osos y los lobos”.

etc.— sólo se encuentran entre el género humano y, más concretamente, sólo entre aquellos que han desarrollado una determinada racionalidad¹⁸. Pero, ¿cómo se crea el lenguaje? A esta pregunta responde Hobbes con la teoría de las notas y de los signos¹⁹. Hobbes parte de la idea de que los pensamientos del hombre son caducos y rápidos²⁰. La constante sucesión de percepciones y de pensamientos que acontecen en nuestra cabeza hace prácticamente imposible que podamos conservar por mucho tiempo todo el conocimiento experiencial que se almacena en nuestra memoria. Un buen ejemplo de este hecho se puede apreciar cuando alguien intenta recordar algo que debe hacer. Mientras no abandone dicho pensamiento no hay problema, pero en cuanto se centra en otras tareas y comienza a hacer cosas que no están relacionadas con aquello que debía recordar será muy difícil que mantenga dicho pensamiento en su mente. Una buena solución es hacerse una marca en la mano o escribir una nota en un sitio bien visible. Pues bien, ésta es la función que cumple el concepto de nota o señal en la teoría del lenguaje de Hobbes: “son necesarias algunas señales sensibles con las que se puedan recuperar pensamientos pasados y de algún modo grabar cada uno por su orden. Son señales de este género las que llamamos *notas*; a saber, *cosas sensibles tomadas libremente por nosotros para que, al percibir las, podamos traer de nuevo a nuestra mente pensamientos semejantes a aquellos pensamientos para las cuales las tomamos*”²¹. Estas notas son subjetivas, es decir, que sirven para que uno mismo recuerde algo que está en su propia mente. Gracias a ellas un hombre puede prescindir de realizar los mismos experimentos constantemente y puede ahorrarse mucho esfuerzo y tiempo como cuando alguien, siendo cazador, deja una señal en el bosque para recordar que en esa zona había buena caza²². Esa nota hace que no tenga que rastrear nuevamente todo el bosque en busca de un buen lugar, o lo que es lo mismo, la señal evita que se deba repetir constantemente la experiencia pasada.

¹⁸ *De Corpore*, I, 6; *OL*, I, pp. 6-8.

¹⁹ *Leviatán*, IV; *EW*, III, pp. 19-20; *De Corpore*, II, 1-3; *OL*, I, pp. 11-15. En lo sucesivo se centrará la atención en estos textos para exponer dicha teoría de Hobbes. Además se tienen en cuenta otras monografías especializadas que analizan el asunto. Cf. Forteza, B., *L'Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, *op. cit.*, pp. 276-277; Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison*, *op. cit.*, pp. 36-37; Peters, R., *Hobbes*, *op. cit.*, pp. 116-117; Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, *op. cit.*, pp. 166-173; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, *op. cit.*, pp. 83-87.

²⁰ *De Corpore*, XXV, 7; *OL*, I, pp. 323-324.

²¹ *De Corpore*, II, 1; *OL*, I, p. 12.

²² *Leviatán*, IV; *EW*, III, pp. 21-22.

Ahora bien, todo el conocimiento que un hombre pueda adquirir con sus notas particulares sería estéril si se lo guardase para sí mismo²³. Dado que el conocimiento y la ciencia de cada uno serían muy escasos y que todo el saber que adquiere cada hombre moriría con él, se hace necesario que dicho conocimiento se conserve y se transmita entre los distintos hombres y las sucesivas generaciones²⁴. Esto sólo es posible si nuestras propias notas pueden ser transmitidas, compartidas y comprendidas por los demás y si nosotros somos también capaces de adquirir y comprender lingüísticamente el pensamiento de los otros²⁵. Cuando esto sucede no hay ya una nota sino un signo que, tal y como se ha dicho, será artificial porque es creado convencionalmente según la libre voluntad de los hombres: si el signo en general consiste en la constante sucesión de los antecedentes de los consecuentes y en los consecuentes de los antecedentes que han sido experimentados repetidas veces, el signo lingüístico consiste en “palabras humanas coordinadas de cierto modo para significar los pensamientos y movimiento de la mente”²⁶. Al hacer el conocimiento comunicable y acumulativo, el lenguaje posibilita el avance de todas las ciencias, de las artes y de la política, o lo que es lo mismo, funciona como condición de posibilidad del progreso y el bienestar humano.

Por lo tanto, la nota y el signo constituyen lo que Hobbes llama el “uso general del lenguaje” y “que consiste en transferir nuestro discurso mental a un discurso verbal, o nuestra cadena de pensamientos a una cadena de palabras. Esto conlleva dos ventajas: la primera es la de dejar constancia de nuestras secuencias de pensamientos; pues al ser éstos susceptibles de escaparse de nuestra memoria obligándonos a hacer un nuevo esfuerzo por componerlos, pueden ser recordados recurriendo a las palabras que nos sirvieron para fijarlos. Así, el primer uso de los nombres es el de servir de *señales* o *notas* que nos ayudan a recordar. Otro es cuando muchos usan las mismas palabras para significarse mutuamente, mediante su conexión y orden, lo que conciben o piensan sobre cualquier asunto, y también lo que desean temen o suscita cualquier otra de sus pasiones. Y por este segundo uso que tienen los nombres, son llamados *signos*”²⁷.

²³ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., p. 84. Las palabras concretas que utiliza Zarka son estas: “El lenguaje constituye entonces el espacio de intersubjetividad necesario para la elaboración de la ciencia; la invención no muere con el inventor” (la traducción es mía).

²⁴ *De Corpore*, II, 2; *OL*, I, p. 12; *De Homine*, X, 3; *OL*, II, pp. 90-92.

²⁵ *De Corpore*, VI, 12-19; *OL*, I, pp. 71-80. Esta idea de la necesidad de recibir educación de los demás y de comunicar las nuestras propias a través de enseñanzas se ven muy claramente cuando Hobbes explica aquellos principios que juegan un papel elemental en su teoría de la enseñanza: la definición y la demostración.

²⁶ *De Corpore*, II, 2; *OL*, I, p. 13.

²⁷ *Leviatán*, IV; *EW*, III, pp. 19-20.

Así pues, se ha visto que el lenguaje tiene una triple base en la sensibilidad en tanto que refleja nuestros fantasmas o pensamientos, que se conserva y se comunica gracias a elementos sensibles y que reproduce el modo en el que nuestra mente liga unas ideas con otras. También se ha mostrado que pese a partir del conocimiento antepredicativo, el lenguaje es patrimonio exclusivo del ser humano porque sólo él es capaz de elegir voluntariamente qué nombres significarán a determinadas ideas. El lenguaje es entonces un artificio y una convención que permite a los hombres conservar sus propias experiencias y transmitírselas a sus iguales, o lo que es lo mismo, el lenguaje es lo que hace posible el bienestar y el progreso del género humano²⁸. Sin embargo, y a pesar de todas las virtudes del lenguaje que han sido mencionadas hasta el momento, hay algo que parece impedir que el lenguaje sirva de base para un conocimiento universal, objetivo, verdadero y esencial. Y es que si se ha dicho que el lenguaje recoge nuestros fantasmas y nuestras imaginaciones sobre el mundo y que esto, a su vez, es una simple apariencia no esencial de la realidad, entonces ¿qué clase de conocimiento puede ofrecer una representación de una representación del mundo? La respuesta completa y elaborada a esta pregunta se verá en el capítulo dedicado al conocimiento predicativo, por lo que ahora se dará simplemente una respuesta sintética y resumida a semejante pregunta. En primer lugar debe quedar claro que el lenguaje parte de nuestros fantasmas de las cosas sensibles pero que, una vez que éstas son nombradas, prescinde de ellas para proceder según sus propias reglas²⁹. Por ejemplo, cuando decimos que el hombre es un animal tenemos que los conceptos de hombre y de animal han sido generados a partir de unas determinadas percepciones y experiencias sensibles de cosas del mundo; pero si queremos comprobar la corrección o la verdad de dicha proposición, debemos investigar si la definición del concepto de hombre se incluye dentro de la definición del concepto animal. El conocimiento predicativo, por lo tanto, es un conocimiento causal que se extrae de nuestras definiciones y no de nuestras representaciones de las cosas³⁰. Es este puro formalismo lo que hace que cumpla con todos esos requisitos de universalidad, objetividad, verdad y fiabilidad³¹.

Es un conocimiento universal y objetivo porque, tal y como se ha dicho, los signos artificiales por los que se conserva y se transmite el conocimiento a todo el

²⁸ *De Homine*, X, 3; *OL*, II, pp. 90-92.

²⁹ Cf. Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison*, op. cit., pp. 39-40; Peters, R., *Hobbes*, op. cit., pp. 119-120.

³⁰ *Leviatán*, VII; *EW*, III, p. 52.

³¹ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 73-82.

género humano deben ser compartidos, aceptados y respetados por toda la comunidad de hablantes. Y no sólo esto, sino que cuanto más acotado está el significado de una palabra y más conocido es por todos los hablantes, mayor posibilidad hay de que su ciencia y su técnica avancen con pasos más largos y firmes. Otro elemento que ayuda a la universalidad y a la objetividad del conocimiento predicativo es su carácter convencional. Los nombres son acordados, usados y aceptados por toda la comunidad de hablantes, pero esto se hace a partir de la nada. El lenguaje evoluciona, aparecen constantemente palabras nuevas, se recuperan algunas viejas, etc. pero en un primer momento los hombres debieron acordar que un determinado nombre significara un determinado fenómeno. Después, tanto ellos como las generaciones venideras continuaron significando a la misma cosa con el mismo nombre y así sucesivamente, algo que hace, por ejemplo, que nosotros podamos comprender obras tan distantes en el tiempo como el *Lazarillo de Tormes* o el *Libro de Buen Amor*. Es esta común aceptación de los significados y su permanencia en el tiempo lo que hace posible hablar de objetividad y universalidad en el terreno del lenguaje. La verdad y la esencialidad del lenguaje proceden, por su parte, del formalismo lingüístico que defiende Hobbes. Como se verá más adelante, la verdad de una proposición consiste en que la definición del sujeto esté incluida dentro de la definición del predicado, y esto con total independencia del contenido empírico de los conceptos que la integran³². En términos más actuales se podría decir que, para Hobbes, una proposición es verdadera sí y solo sí está bien formada. La esencialidad del lenguaje no procede del conocimiento de la esencia de las cosas, sino del conocimiento de la esencia de los conceptos, los nombres y las definiciones de las palabras³³. Somos nosotros los que fijamos el sentido de un nombre por lo que podemos conocer todas las consecuencias que de él se pueden extraer o todas sus causas necesarias de una forma verdadera y segura. No podemos estar seguros de que todos los días vaya a salir el sol, pero si que conocemos verdaderamente que todos los ángulos de un triángulo suman siempre 180 grados porque somos nosotros los que determinamos a qué llamamos triángulo, a qué llamamos grados, cómo los medimos, etc. Y lo mismo sucede con lo justo y lo injusto: es el soberano el que, al fijar las leyes, dictamina qué es bueno o malo en una república³⁴.

³² *De Corpore*, III, 7; *OL*, I, pp. 31-32.

³³ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 75-76.

³⁴ Cf. Bobbio, N., *Thomas Hobbes*, op. cit., 57-60. Es en estas páginas donde Hobbes habla del legalismo ético o del positivismo jurídico, es decir, aquella doctrina según la cual la medida de lo bueno y de lo malo la establece únicamente la ley civil.

De todo esto se sigue que, aunque el lenguaje sigue estando alejado de la verdadera esencia de las cosas, por lo menos permite a los hombres objetivar y compartir sus pensamientos y conocimientos de una manera fiable. Es verdad que no podemos conocer lo que sea en sí el mundo, pero este tipo de conocimiento, tal y como se puede observar, nos permite intervenir en él y transformarlo para nuestro bienestar³⁵. Lo único que hace falta es mantener la precisión de las definiciones para que el lenguaje pueda cumplir su cometido³⁶. Si las definiciones de los nombres y de los conceptos se pierden y los hablantes comienzan a diferir en los sentidos de las palabras, entonces toda la objetividad y universalidad lograda desaparecerá y, con ellas, cualquier posibilidad de conservar y transmitir todo el saber de una determinada comunidad³⁷. Esto es lo que sucede, por ejemplo, cuando leemos un texto de filosofía en el que aparece la palabra *esencia*. Este concepto usado tantas veces y de manera tan diferente a lo largo de la historia de la filosofía requiere, para ser comprendido en su plenitud, conocer el significado que el autor le da en su obra. No es lo mismo la esencia para Platón que para Aristóteles, o para Husserl que para Heidegger. Por lo tanto, es necesario que los significados de los conceptos sean fijados firmemente para que el lenguaje pueda cumplir su misión epistemológica, es decir, para que los hablantes sean capaces de entenderse y de comunicarse sus conocimientos, sus pensamientos, sus pasiones, etc.

2. El origen histórico del lenguaje: entre lo humano y lo divino

Hobbes no sólo se limita a tratar los fundamentos del lenguaje, sino que también indaga en el origen histórico del mismo³⁸. Para ello delimita claramente su propia postura sobre este tema frente a otras dos visiones muy diferentes: la de aquéllos que creen que es capta la naturaleza de las cosas y, por lo tanto, que es algo natural; y la de aquéllos que creen que es Dios el que le dio el lenguaje a los hombres. Veamos primero en qué consisten estas dos posturas y por qué son falsas según nuestro autor.

³⁵ *De Corpore*, I, 6; *OL*, I, p. 6.

³⁶ Cf. Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison*, *op. cit.*, pp. 42-46.

³⁷ Cf. Forteza, B., *L'Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, *op. cit.*, p. 206.

³⁸ Cf. Forteza, B., *L'Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, *op. cit.*, pp. 201, 271 y sigs.; Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison*, *op. cit.*, pp. 35-36; Peters, R., *Hobbes*, *op. cit.*, pp. 115-119; Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, *op. cit.*, pp. 166-167; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, *op. cit.*, pp. 83-84. En lo sucesivo me atengo sobre todo a los análisis que hacen estos autores del tema del origen del lenguaje en Hobbes. También me atengo a los escasos textos de nuestro autor sobre dicho asunto, pero he preferido citarlos a medida que nos vayan apareciendo.

La primera de estas doctrinas defiende que cuando nombramos algo lo hacemos en función de la esencia o de la naturaleza de la cosa que nombramos. La crítica a este argumento se encuentra tanto en el *De Corpore*³⁹ como en el *De Homine*⁴⁰ y, en ambos casos, es igual de breve. Éste es el pasaje en el que mejor parece explicar Hobbes su posición frente a tal teoría: “porque ¿a quién se le puede ocurrir que las naturalezas de las cosas se habrían puesto su propio nombre, al ver que cada día nacen palabras nuevas, que desaparecen otras antiguas, que distintos pueblos usan distintas palabras y, finalmente, que entre las cosas y las palabras no hay ni parecido?”⁴¹. Según Hobbes, el argumento funcionaría perfectamente si el conocimiento sensible y lenguaje se identificaran, pero el problema, tal y como se dijo en su momento, reside en que no existe dicha identificación⁴². Una palabra o un nombre trata de significar una representación común a todos los hablantes, pero esto lo hace por convención, es decir, porque todos los hablantes deciden voluntariamente otorgar un sonido o una grafía a una determinada representación que se presupone igual en todos los individuos⁴³. No podemos estar absolutamente seguros de que lo que nosotros nombramos con la palabra *rojo* sea exactamente lo mismo que el otro tiene en su mente, sólo podemos apelar a la experiencia para comprobar que si, por ejemplo, damos a alguien la orden de tocar algo rojo, ese individuo tocará algo cuyo color realmente interpretamos como rojo. El hecho de que el conocimiento sensible no sea esencial imposibilita que este argumento sea verdadero.

Pero hay más pruebas basadas en la experiencia que lo imposibilitan como, por ejemplo, los cambios lingüísticos, los distintos idiomas o la inexistente relación entre un sonido o una grafía y un objeto sensible⁴⁴. Según lo primero, si los nombres procediesen de las esencias de las cosas no tendría sentido que desapareciesen palabras, que se creasen algunas nuevas para nombrar cosas ya existentes, que se diese la polisemia o que existiesen palabras equívocas; según lo segundo, si tenemos en cuenta que la lluvia

³⁹ *De Corpore*, II, 4; *OL*, I, p. 14.

⁴⁰ *De Homine*, X, 2; *OL*, II, p. 90.

⁴¹ *De Corpore*, II, 4; *OL*, I, p. 14.

⁴² Cf. Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison*, *op. cit.*, p. 36.

⁴³ Cf. Forteza, B., *L'Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, *op. cit.*, pp. 202-203.

⁴⁴ *De Corpore*, II, 4-5; *OL*, I, pp. 14-15. El ejemplo que pone Hobbes aquí para fundamentar sus afirmaciones es altamente clarificador y la mayoría de los comentaristas suelen citarlo: “porque ¿en qué sentido se puede comprender que el sonido de la palabra piedra sea signo de una piedra más que en el sentido de que el que la oye deduzca que el que habla había pensado en una piedra?” La importancia del texto está clara ya que un vocablo proferido convencional y artificialmente por el hombre no puede tener mucho que ver con la naturaleza o con la esencia de un objeto determinado al que supuestamente nombra. Cf. Peters, R., *Hobbes*, *op. cit.*, p. 119.

es esencialmente igual en todas las partes del mundo, no tendría sentido que existiesen tantas palabras para denominar dicha esencia como distintos idiomas hay; y por último, como dice el propio Hobbes, nada tiene que ver un sonido con un objeto. Todos estos hechos prueban que la teoría del lenguaje esencial es absolutamente falsa, pero también que el lenguaje es algo puramente convencional y diferente según la comunidad de hablantes que haya fijado las palabras y sus significados⁴⁵.

La segunda de las doctrinas es tratada con mucho más detenimiento por parte de Hobbes. La crítica al origen divino del lenguaje aparece en muchas más obras de nuestro autor, pero también es abordada de maneras muy diferentes según el libro que se tome como referencia⁴⁶. Comencemos por el *Leviatán*. En esta obra Hobbes dice que el lenguaje tuvo en un principio un origen divino ya que fue Dios el que le dio a Adán los nombres de las cosas y de las distintas criaturas según se las iba enseñando. En palabras del propio autor, “el primer autor del lenguaje fue el mismo Dios, el cual instruyó Adán enseñándole a dar nombres a las criaturas conforme se las iba presentando. La Escritura no nos dice más sobre este asunto”⁴⁷. Después, tanto Adán como su descendencia fueron ampliando su vocabulario y la forma de combinar las distintas palabras y oraciones según las necesidades que les iban apareciendo. Sin embargo, ese primer lenguaje no era tan amplio y abstracto como para poder fundamentar un conocimiento científico o filosófico de las cosas. En las Escrituras no aparece nada sobre los nombres de las figuras, de las medidas, de los distintos nombres, del modo de combinar las proposiciones para construir silogismos, etc. Si a esto le sumamos el castigo que Dios impuso a los hombres por lo acontecido en la torre de Babel tenemos que la verdadera ciencia y el conocimiento predicativo sólo aparece entre el género humano una vez que las diferentes culturas y comunidades lingüísticas acuerdan su lenguaje y lo desarrollan por encima de la mera necesidad del día a día. Este origen divino del lenguaje que luego será remplazado por uno absolutamente convencional es mantenido también en el *De Corpore*. Así, en la breve referencia que Hobbes hace a este asunto dice que “a pesar de que Dios enseñase algunos nombres de animales y de otras cosas que usaron nuestro primeros padres, sin embargo los dejó a su arbitrio y más tarde, tanto en la torre de Babel como en tiempos posteriores, cayeron en desuso y en el olvido, y su lugar lo ocuparon otros inventados y aceptados al arbitrio de

⁴⁵ Cf. Forteza, B., *L'Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes, op. cit.*, pp. 202-207.

⁴⁶ *Leviatán*, IV; *EW*, III, pp. 18-19; *De Corpore*, II, 4; *OL*, I, p. 14; *De Homine*, X, 2; *OL*, II, pp. 89-90.

⁴⁷ *Leviatán*, IV; *EW*, III, p. 18.

los hombres”⁴⁸. Por lo tanto, Hobbes parece mantener el mismo punto de vista en las dos obras.

Es en el *De Homine* donde rechazará completamente cualquier atisbo de procedencia divina del lenguaje y fundamentará todas sus críticas en su teoría del conocimiento y del lenguaje. Aquí Hobbes acepta el hecho de que todos los nombres fueron impuestos por los seres humanos por convención. Esto no debe entenderse como que todos los hombres se reunieron en un momento concreto y en un lugar determinado para establecer, de una vez por todas, el sentido de los nombres y la forma en la que estos debían ser conectados, sino que debe tomarse como que los primeros hombres fueron nombrando las cosas más cotidianas y las posteriores generaciones fueron aumentando y perfeccionando su uso según iban ampliando su experiencia del mundo. Pero si esto es así, ¿cómo se explica que Dios le dijese a Adán que no podía comer del árbol de la ciencia de lo bueno y de lo malo? Pues muy sencillo: Dios sólo pudo hablar a Adán a través de un lenguaje sobrenatural ya que, si tenemos en cuenta todo lo que se ha dicho acerca del lenguaje, éste no podía entender jamás el sentido de dicho mandato desde el momento en el que no conocía la idea del bien, del mal, de la ciencia, etc.; y lo mismo sucedió cuando la serpiente tentó a Eva. De esto se desprende que el lenguaje de los hombres —es decir, aquel que no procede directamente de Dios y que no necesita cumplir todos los requisitos que han sido mencionado en el apartado anterior— tiene un origen puramente convencional y depende de la libre voluntad de las distintas comunidades de hablantes, las cuales fueron acordando el sentido de sus términos y el modo en el que éstos debían ser combinados. Este hecho se ve reforzado según las Escrituras por lo acontecido en la torre de Babel.

Por lo tanto, el lenguaje de los hombres varía y cambia debido a la evolución del conocimiento y a las distintas formas de hablar y escribir que las distintas culturas han adoptado. Ahora bien, ¿cuál es entonces el origen histórico del lenguaje según Hobbes? Para el inglés el lenguaje tiene un doble origen en las pasiones humanas⁴⁹. En primer lugar, en todos los seres humanos hay una pasión fundamental que les mueve al conocimiento: la curiosidad⁵⁰. Este deseo constante por conocer las causas de todo cuanto les rodea les lleva a no conformarse con el precario saber que el conocimiento

⁴⁸ *De Corpore*, II, 4; *OL*, I, p. 14.

⁴⁹ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, v, 14. Es sobre todo en este texto donde se puede encontrar la explicación de Hobbes sobre el origen histórico del lenguaje, por lo que en adelante me atenderé a su contenido para elaborar mi exposición del tema.

⁵⁰ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, ix, 18.

antepredicativo les proporciona y a forjar por su cuenta un nuevo tipo de saber que amplíe su sabiduría. De aquí es de donde surge el lenguaje, un lenguaje al que se le puede dar un doble uso: por un lado, servirá para obtener un conocimiento del mundo mucho más eficiente, y por el otro, permitirá fijar y conservar dicho conocimiento en el tiempo. El segundo origen pasional del lenguaje tiene que ver con el primero, aunque va algo más allá al aportar aun otra ventaja más. Para Hobbes, todos los hombres sienten la necesidad de comunicarse con los demás, de compartir los conocimientos que sobre el mundo han elaborado, de contrastarlos con los de los demás, de aprender de los conocimientos que los otros le puedan transmitir, etc. Como todo lo que tenían subjetivamente en su mente debía ser objetivado para que estos individuos pudiesen satisfacer sus pasiones y sus ansias de conocimiento, decidieron idear el modo de convertir sus notas o señales en signos y así crearon los diferentes tipos de lenguaje. Mediante el lenguaje, las cadenas de pensamientos que acontecen en nuestra mente pueden ser transmitidas a los demás gracias a signos sensibles cuyo sentido es previamente acordado. En palabras del propio Hobbes, “las pasiones del hombre, las cuales son también el origen de todas las acciones voluntarias, constituyen también el origen del habla, que es el movimiento de su lengua. Los hombres desean mostrar a los otros el conocimiento, las opiniones, las concepciones y las pasiones que sienten en su interior; y con dicho fin han inventado el lenguaje, trasladando por medio de éste todo el discurso de su mente (...) al discurso de palabras, mediante el movimiento de sus lenguas. De este modo la *ratio* pasa a ser *oratio*”⁵¹.

Sin embargo, este lenguaje que nace de la pasión de los hombres por conocer el mundo y por comunicarse con lo otros ofrece al género humano unas posibilidades inesperadas⁵². En primer lugar, tal y como se ha visto más arriba, el lenguaje nos permite recordar nuestros propios pensamientos y vivencias sin necesidad de tener que repetir constantemente la misma experiencia que los originó. En segundo lugar, el lenguaje también permite al hombre comunicarse con los demás y compartir todos sus conocimientos y experiencias acerca del mundo. Estos dos aspectos del lenguaje ya han sido suficientemente analizados. Pero son las dos facetas del lenguaje que vienen a continuación las que constituyen los mayores avances para el progreso y el bienestar del

⁵¹ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, v, 14. Zarka da una larga explicación de la manera en la que esta *ratio* o este pensamiento de los hombres pasa a convertirse en *oratio* o discurso mental. Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 73-82.

⁵² *De Homine*, X, 3; *OL*, II, pp. 90-92. Esta es la mejor explicación de las posibilidades que el lenguaje le abre al hombre y es la que servirá de núcleo para exponer las cuatro ventajas fundamentales que se citan a continuación.

género humano. En tercer lugar tenemos que los nombres no sólo permiten al hombre nombrar o numerar las cosas, sino también medirlas, compararlas, clasificarlas, analizarlas, etc. A partir de todas estas operaciones, los hombres comienzan a sumar y a restar, es decir, a calcular y a razonar con nombres y con conceptos hasta que nace aquello a lo que Hobbes llama ciencia y que será analizado en el capítulo siguiente. Y en cuarto y último lugar, el lenguaje le permite al hombre dar órdenes y cumplir aquéllas que se le dan. Esta función del lenguaje es la que posibilita la moral y la política y la que ofrece al ser humano el mayor de los beneficios ya que sin esta función no existiría sociedad alguna⁵³ y, por lo tanto, tampoco se daría ningún tipo de ciencia o de conocimiento predicativo⁵⁴.

Por lo tanto se puede decir con Hobbes que las posibilidades que el lenguaje le abre al hombre son básicamente cuatro: recordar las experiencias y los conocimientos adquiridos sin necesidad de reproducir todos los experimentos que los provocaron; comunicar y enseñar a los demás todos nuestros conocimientos y sentimientos; adquirir, aprender, enseñar y desarrollar el conocimiento científico del mundo; y, sobre todo, crear y mantener el orden político sin el cual el hombre no puede aspirar a más que su propia destrucción. Sin embargo, tal y como dice el propio Hobbes, “por el lenguaje el hombre no se hace mejor, únicamente se le ofrecen mayores posibilidades”⁵⁵. Y es que el lenguaje es un arma de doble filo ya que, si bien es verdad que sin él no habría existido más sociedad entre los hombres que entre el resto de animales, es también el lenguaje el que puede provocar la destrucción de la sociedad civil. Tal y como se verá al tratar los abusos del lenguaje, el lenguaje puede ser empleado para engañar al otro, para mantenerlo en la más completa ignorancia, para utilizarlo en nuestro propio beneficio, etc. Por todo ello Hobbes señala constantemente la necesidad de clarificar el lenguaje, de fijar correctamente las definiciones, de elaborar verdadera ciencia o de abandonar cualquier tipo de superstición⁵⁶. El programa filosófico de Hobbes busca la ilustración del pueblo y se fundamenta en ella ya que sólo si entendemos la necesidad del

⁵³ *Leviatán*, IV; *EW*, III, p. 18: “Sin el lenguaje no hubiera habido entre los hombres ni república, ni sociedad, ni contrato, ni paz en mayor grado del que estas cosas pueden darse entre los leones, los osos y los lobos”.

⁵⁴ *De Homine*, X, 3; *OL*, II, p. 91. La idea de Hobbes, bastante acertada a mi parecer, es que para que todas las disciplinas científicas puedan desarrollarse adecuadamente los hombres necesitan previamente de la instauración de un orden político que ofrezca, mediante la sanción de las leyes, seguridad y bienestar. Sólo del ocio que surge al no tener que preocuparse de la propia seguridad puede extraerse el tiempo necesario para dedicarse al pensamiento y a la elaboración de conocimientos científicos.

⁵⁵ *De Homine*, X, 3; *OL*, II, p. 92. La traducción es mía.

⁵⁶ *Leviatán*, V; *EW*, III, p. 33.

conocimiento y de la sociedad podremos apreciarlos y respetarlos como corresponde⁵⁷. Pero todo lo que se ha dicho implica también que la filosofía de Hobbes se basa en la filosofía del lenguaje y requiere constantemente de su intervención para demostrar sus tesis principales.

3. La teoría lingüística de Hobbes: los términos, las proposiciones y los silogismos

La teoría lingüística de Hobbes sigue la distribución clásica de la lógica medieval, es decir, que procede desde lo más simple a lo más complejo atravesando tres estadios bien diferenciados: los términos, las proposiciones o combinaciones de términos y los silogismos o combinaciones de proposiciones⁵⁸. Dividiremos nuestro análisis de la teoría del lenguaje de Hobbes en tres apartados, respetando así el orden empleado por el autor a la hora de desarrollar el tema. Veamos pues qué es lo que Hobbes nos dice acerca de los términos o nombres que constituyen la parte más elemental del discurso.

3.1. Los términos: qué es lo nombrado y el problema de los universales

Hobbes define los nombres o términos del discurso en diferentes lugares de su obra. Así, el concepto de *nombre* aparece definido en los *Elementos del Derecho Natural y Político*⁵⁹ y en la *Crítica al De Mundo de Thomas White*⁶⁰; pero es en el *De Corpore*⁶¹ donde mejor y más profundamente se trata este asunto y, en general, todo lo que tiene que ver con las citadas tres partes de la teoría del lenguaje. Por este motivo se centrará el análisis de los términos, de las proposiciones y de los silogismos en la primera parte de los *Elementos de Filosofía* de Hobbes⁶².

⁵⁷ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, ix, 8. Este fragmento sirve para desmentir la idea de aquéllos que colocan a Hobbes como uno de los antecedentes históricos del totalitarismo político. Hobbes no pretende atajar las críticas contra el gobierno sólo con represión política, sino que apuesta por educar a los ciudadanos para evitar dichos problemas. Se puede pensar que es un uso ideológico de la educación para crear ciudadanos fieles al soberano, pero la teoría de Hobbes no va por ese camino. Su pretensión es que los ciudadanos sean educados en la verdad universal y objetiva de la ciencia para que, mediante su propio discernimiento, sean capaces de evitar aquellas doctrinas que son contrarias a su instinto de autoconservación, o lo que es lo mismo, al derecho natural.

⁵⁸ Un ejemplo bien claro de esta misma división de la lógica se puede encontrar en la *Summa Logica* de Guillermo de Ockham. Esta obra está dividida en tres libros en los que se trata de los términos, de las proposiciones y de los silogismos. Cf. Ockham, G. de, *Summa Logicae*, en *Opera Philosophica (7 vols.)*, Franciscan Institute, St. Bonaventure (Nueva York), 1967-1988, vol. 1.

⁵⁹ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, v, 2.

⁶⁰ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 16.

⁶¹ *De Corpore*, II, 1-16; *OL*, I, pp. 12-25.

⁶² Además de centrarnos en los pasajes de la obra de Hobbes en los que se trata la teoría de los términos nos atenderemos también a lo que dicen las escasas monografías y artículos que tratan dicho problema. Cf. Ball, T., "Hobbes's Linguistic Turn", en *Politics*, no. 17, 1985, pp. 739-760; Bernhardt, J., "Nominalisme

Hobbes define el nombre o el término en el *De Corpore* de la siguiente manera: “nombre es una palabra humana utilizada al arbitrio del hombre para que sirva de nota con la que se pueda suscitar en la mente un pensamiento semejante a un pensamiento pasado y que, situada en una oración pronunciada a los otros, les sirva de signo de qué pensamiento precedió o no en el que la profiere”⁶³. El nombre, por lo tanto, cumple con esa doble función que ya ha sido mencionada más arriba, es decir, que sirve tanto de nota particular para recordar nuestras propias experiencias como de signo o señal para comunicar nuestros propios fantasmas y pensamientos a los demás⁶⁴. Sin embargo, lo que Hobbes entiende por nombre tiene más que ver con su propia filosofía que con lo que los gramáticos entienden por nombre⁶⁵. Estos últimos toman por nombre a un solo término que denota tanto a seres animados como inanimados, mientras que para Hobbes un nombre es todo aquello que puede reproducir en el receptor el mismo pensamiento que el hablante o emisor pone en palabras⁶⁶. Algún ejemplo puede ayudar a clarificar esta idea. Cuando decimos *aquél que en sus acciones observa las leyes de su país* estamos utilizando un grupo o conjunto de palabras que tienen como objetivo provocar en el receptor la imaginación de un solo concepto y que, en este caso, equivale al que le sería evocado si le dirigiéramos la palabra *justo*. De la misma manera, cuando utilizamos la palabra *hombre* tenemos la esperanza de provocar en el oyente el mismo pensamiento que si dijésemos *cuero animado y racional*. Por lo tanto, como los nombres lógicos tienen la función de provocar en el receptor un pensamiento determinado, y como dicho efecto se puede lograr con un solo término o

et Mécanisme dans le Pensée de Hobbes”, en *Archives de Philosophie* 48, 1985, pp. 235-249; Bertman, M.A., “Hobbes on Language and Reality”, *Revue Internatinal de Philosophie*, no. 32, 1978, pp. 536-551; Biletzki, A., “Thomas Hobbes on the General Use of Speech”, en *Hobbes Studies*, Vol. VII-1994: 3-27; Demé, N., “La Table des Catégories chez Hobbes”, en *Archives de Philosophie* 48, 1985, pp. 251-275; Forteza, B., *L’Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 188-200; Hungerland, I.C., “Hobbes’s Theory of Signification”, en *Journal of History of Philosophy*, no. 11, 1973, pp. 459-482; Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l’Ouvre de la Raison*, op. cit., pp. 36-42; Peters, R., *Hobbes*, op. cit., pp. 119-127; Sackstender, J.H.J., “Some Ways of Doing Language Philosophy: Nominalism, Hobbes and the Linguistic Turn”, en *Review of Metaphysics*, no. 34, 1981, pp. 459-486; Tornebohm, H., “A Study in Hobbes’ Theory of Denotation and Truth”, en *Theoria*, vol. XXVI, 1960, pp. 53-70; Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, op. cit., pp. 166-173; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 83-103; Zarka, Y.Ch., “Aspects Sémantiques, Syntaxiques et Pragmatiques de la Théorie du Langage chez Hobbes”, en Bertman, M., y Malherbe, M. (eds.), *Thomas Hobbes de la Métaphysique a la Politique*, Vrin, París, 1989, pp. 33-46.

⁶³ *De Corpore*, II, 4; *OL*, I, p. 14.

⁶⁴ *Leviatán*, IV; *EW*, III, pp. 19-20.

⁶⁵ *Leviatán*, IV; *EW*, III, p. 21.

⁶⁶ Cf. Peters, R., *Hobbes*, op. cit., pp. 125-127. Peters ve como un problema el hecho de que Hobbes centre su teoría de la significación en los fantasmas ya que algunas teorías psicológicas del siglo XX habían demostrado que un término no siempre provoca la misma imagen en todos los receptores. Sea como sea, la teoría de Hobbes resulta bastante intuitiva para el momento histórico en el que está redactada.

con un conjunto de ellos, el nombre que maneja la ciencia no necesita estar necesariamente formado por un solo término⁶⁷.

Una vez que hemos aclarado lo que sea un nombre o un término es necesario saber qué es lo que se nombra a través de ellos. Hobbes, en el *Leviatán*, deja bien claro que nombrable es todo aquello que es susceptible de formar parte de un razonamiento o de una cadena de pensamientos⁶⁸. Pero lo curioso es que para él, tal y como se verá en el capítulo siguiente, la razón o el razonamiento científico sólo es posible a través del lenguaje por lo que la definición de lo nombrable que se acaba de ofrecer no sirve de nada. Lo que nombramos es simplemente los diferentes modos que tenemos de concebir el objeto, o lo que es lo mismo, nombramos los accidentes de las cosas que percibimos⁶⁹. Esto es lo que lleva a Hobbes a hablar de los cuatro tipos de términos existentes según el modo en el que nosotros concibamos las cosas las cosas y que ya han sido tratados más arriba: los nombres de cuerpos, los de accidentes, los de imaginaciones y los de los nombres de las cosas⁷⁰. Pero también es lo que le conduce a hacer la siguiente afirmación: “los nombres, tal y como se han definido, dispuestos en una oración, son signos de conceptos, está claro que no son signos de las cosas mismas, porque ¿en qué sentido se puede comprender que el sonido de la palabra *pedra* sea signo de una *pedra* más que en el sentido de que el que la oye deduzca que el que habla había pensado en una *pedra*? Por eso la polémica sobre si los nombres significan *la materia, la forma, el compuesto*, y otras cosas semejantes de los metafísicos, es de gente equivocada y que no entiende las palabras sobre las que discute”⁷¹. Por lo tanto lo que nombramos es una realidad mental, un pensamiento, un concepto o un accidente en el sentido hobbesiano de la palabra; nombramos la forma en la que nosotros concebimos el mundo, pero no lo que éste sea realmente en sí mismo⁷².

Ahora bien, ¿cómo se concilia la cita anterior y todo lo que se acaba de decir con este fragmento de los *Elementos del Derecho Natural y Político*? “Las cosas nombradas son, bien los objetos mismos, como el hombre, o bien la misma concepción que tenemos del hombre como forma o movimiento (...); por lo que hay dos tipos de

⁶⁷ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 87-88.

⁶⁸ *Leviatán*, IV; EW, III, p. 25.

⁶⁹ Cf. Forteza, B., *L'Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 188-189.

⁷⁰ *Leviatán*, IV; EW, III, pp. 25-27. Hobbes expone sus consideraciones sobre estos cuatro tipos de palabras o de significados en estas pocas páginas, pero también se trata el tema en algunas de las monografías que hemos citado. Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 90-91.

⁷¹ *De Corpore*, II, 5; *OL*, I, p. 15.

⁷² Cf. Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison*, op. cit., p. 38.

nombres, uno para las cosas, en las cuales concebimos algo, o para las concepciones mismas”⁷³. En este fragmento Hobbes parece sugerir que mediante los términos nombramos, no sólo nuestras representaciones de las cosas, sino también a las cosas mismas, algo que acaba de ser negado más arriba. ¿Qué sentido tiene todo esto? ¿Cómo debe entenderse este fragmento? ¿Podemos nombrar las cosas mismas además de sus representaciones o hay que conformarse con un discurso que versa únicamente sobre las apariencias de la realidad? La respuesta a todas estas incógnitas se sitúa entre las dos posiciones enunciadas hace un momento: nombramos las cosas nombrando lo que sabemos de ellas, es decir, que nombramos las cosas que provocan nuestras concepciones a través de esas mismas concepciones⁷⁴.

Esta respuesta, que puede parecer forzada, está en total sintonía con el pensamiento hobbesiano y viene avalada por dos argumentos del propio autor. El primero de ellos es de tipo epistemológico y se basa en aquella separación antepredicativa que se mencionó más arriba: no podemos nombrar a las cosas mismas desde el momento en el que éstas quedan fuera del alcance de nuestras capacidades cognitivas⁷⁵. Esto hace imposible que podamos nombrar algo que resulta totalmente desconocido para nosotros por lo que, si nuestra intención es la de nombrar las cosas del mundo, nos deberemos conformar con nombrar, o bien las representaciones que tenemos de ellas, o bien el objeto que suponemos como origen de dichas representaciones pero que nos es totalmente desconocido⁷⁶.

El segundo argumento pertenece ya al terreno de la teoría del lenguaje y se basa en la idea de que no es necesario que lo nombrado se cuente entre las cosas naturales⁷⁷. Cuando hablamos, por ejemplo, de *lo imposible*, de *la nada* o del *futuro*, estamos hablando de cosas que no existen o que carecen de todo tipo de realidad extramental, pero podemos hablar de ellas porque las cosas nombradas son siempre realidades mentales, conceptos o pensamientos⁷⁸. Por lo tanto la cosa a la que alude Hobbes es siempre una realidad mental o un postulado de la razón, pero nunca la cosa en sí de la cual no tenemos noticia alguna⁷⁹. Se puede ver esto mismo con un ejemplo. Cuando decimos que *el caballo es blanco* podemos estar diciendo dos cosas: en primer lugar,

⁷³ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, v, 3.

⁷⁴ Cf. Forteza, B., *L'Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 188-189.

⁷⁵ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, ii, 4-10.

⁷⁶ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., p. 22.

⁷⁷ *De Corpore*, II, 6; *OL*, I, pp. 15-16.

⁷⁸ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 89-90.

⁷⁹ Cf. Forteza, B., *L'Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 188-189.

que la representación de un cuerpo determinado a la que nosotros llamamos *caballo* se cuenta entre las representaciones a las que llamamos *blancas*; y en segundo lugar, que la blancura que nosotros percibimos reside en un objeto externo e independiente de nuestra mente, que es precisamente el origen de dicha percepción, y que es significado por nosotros con el nombre de *caballo*. En el último de los casos se da el problema de que la exterioridad e independencia de esa cosa a la que llamamos *caballo*, puesto que no puede ser percibida mediante los sentidos, debe ser deducida a partir de una suposición racional o de un postulado de nuestra mente. La consecuencia inmediata de esta afirmación es que la exterioridad y la independencia de la cosa se reduce nuevamente a un mero contenido mental por lo que se hace válida una vez más la idea de que nombramos a las cosas a partir de aquello que conocemos de ellas, es decir, de sus fantasmas. De este modo se puede observar con claridad que todo lo nombrado es necesariamente un contenido de nuestra mente.

Ahora bien, esta teoría hobbesiana de los términos tiene una consecuencia epistemológica y metafísica muy importante que es necesario mencionar aquí. Y es que todo lo que se ha dicho hasta el momento confirma la teoría de la doble separación señalada más arriba: si es verdad que existe una separación antepredicativa consistente en nuestra incapacidad para conocer la esencia de la realidad, y si resulta que todas nuestras aspiraciones epistemológicas se reducen a pensar las apariencias que percibimos del mundo, ahora, con el lenguaje, estos problemas se ven redoblados desde el momento en que nos vemos obligados a operar con representaciones o signos de nuestras representaciones del mundo⁸⁰. Es verdad que se dijo que este doble alejamiento se ve recompensado con un nuevo tipo de conocimiento universal y objetivo, pero por otra parte hay que admitir que supone la renuncia definitiva a cualquier intento de aprehender la esencia de las cosas⁸¹. Por lo tanto, la teoría del lenguaje de Hobbes confirma finalmente el hecho de que el hombre no puede tener un conocimiento esencial del mundo. El propio Hobbes es muy consciente de esta consecuencia cuando hace las siguientes afirmaciones: “Hay que tener cuidado, sin embargo, de creer que los cuerpos mismos, fuera de la mente, se compongan de la misma forma”⁸², o “hay que evitar pensar que, a semejanza de los nombres, las diferencias que se dan en las cosas mismas

⁸⁰ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 84-85.

⁸¹ Cf. Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison*, op. cit., p. 42.

⁸² *De Corpore*, II, 14; *OL*, I, p. 22.

se puedan agotar o limitar en número con distinciones semejantes”⁸³. Así pues el lenguaje, pese a ser mucho más fiable que el conocimiento antepredicativo, pese a servir de base a un conocimiento objetivo y universal, tampoco capta la esencia de las cosas mismas.

Después de ver qué es el nombre, qué es lo que nombra y las consecuencias epistemológicas y metafísicas de todo ello, es hora de analizar la tipología de los términos que establece el propio Hobbes⁸⁴. El filósofo inglés habla en el *De Corpore* de ocho tipos o grupos de términos: afirmativos y negativos, universales y singulares, de primera y de segunda intención, determinados e indefinidos, unívocos y equívocos, absolutos y relativos, concretos y abstractos y, por último, simples y compuestos. Veamos detenidamente cada uno de estos pares.

En primer lugar están los nombres afirmativos y los nombres negativos⁸⁵. Los nombres afirmativos se imponen a los conceptos en virtud de su semejanza, igualdad o identidad, mientras que los nombres negativos por su desemejanza, desigualdad y diversidad. Un ejemplo de nombre afirmativo es el de *hombre* ya que éste nombra a cualquier hombre y a todos los hombres en función de la semejanza que éstos tienen entre sí. Y lo mismo con los nombres propios ya que designan la igualdad de un individuo consigo mismo. Los nombres negativos se forman añadiendo la partícula negativa *no* al nombre positivo. Lo propio de los nombres negativos es significar lo que no se ha pensado, o lo que es lo mismo, todo aquello que queda fuera del conjunto de individuos que designa el nombre positivo a partir del cual formamos el negativo. Así cuando decimos *no hombre* estamos significando todo lo que no pertenece al conjunto en el que estamos pensando que es el de los hombres. Ahora bien, estos nombres dan mucho más de sí ya que “los nombres positivos y negativos son contradictorios entre sí,

⁸³ *De Corpore*, II, 16; *OL*, I, p. 25.

⁸⁴ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, v, 3-7; *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 16; *Leviatán*, IV; *EW*, III, pp. 21, 25-29; *De Corpore*, II, 7-14; *OL*, I, pp. 16-22. Hobbes ofrece distintas clasificaciones a lo largo de todos estos textos que se acaban de enumerar. Sin embargo, nosotros nos atenderemos sobre todo a la exposición que se hace en el *De Corpore* ya que es, con diferencia la más extensa y la más completa de todas. Además de la bibliografía principal nos referiremos también a las pocas monografías que prestan atención a dicha clasificación, aunque la mayoría de ellas sólo se centran en el problema del universal y apenas tratan el resto de distinciones. Cf. Demé, N., “La Table des Catégories chez Hobbes”, en *Archives de Philosophie* 48, 1985, pp. 251-275; Forteza, B., *L’Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 191-200; Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l’Oeuvre de la Raison*, op. cit., pp. 38-42; Peters, R., *Hobbes*, op. cit., pp. 120-122; Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, op. cit., pp. 166-173; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 91-103.

⁸⁵ *De Corpore*, II, 7-8; *OL*, I, pp. 16-17.

de tal forma que ambos no pueden ser nombres de la misma cosa”⁸⁶. Esta afirmación es la base o el axioma fundamental de todo razonamiento, de toda ciencia y de toda filosofía: el principio de no contradicción. Por este principio una misma cosa no puede ser significada a la vez por un par de términos contradictorios, o dicho de otro modo, no hay nada que pueda ser a la vez *hombre* y *no hombre*. Ahora bien, como una pareja de nombres contradictorios sirve para nombrar a todo lo que existe, éstas resultan muy útiles a la hora de crear tablas clasificatorias o escalas de predicamentos tal y como se verá dentro de un momento.

El segundo grupo de términos es el formado por los nombres universales y singulares⁸⁷. El singular es nombre de una sola cosa como cuando decimos *este caballo* o *Sócrates*. Sin embargo el caso del universal es mucho más complicado. Un nombre universal o común es el nombre de muchas cosas tomadas individualmente y no colectivamente, es decir, que cuando decimos *hombre* no designamos al género humano sino que nombramos a cada uno de los individuos que comparten una misma característica o un mismo accidente. Este nombre es común a todos los individuos y universal porque sirve para referirse a todos ellos, pero lo único universal es el nombre en sí mismo. No existe nada universal en la realidad, no hay nada parecido a un hombre universal o a un animal universal sino que lo único que hay son nombres que se refieren a muchos individuos. De ahí que Hobbes diga que *universal* y *común* no son nombres de cosas ni de fantasmas sino que lo son de nombres: *universal* es el nombre que se utiliza para significar a todo nombre que puede ser impuesto a muchos individuos a la vez⁸⁸. Existen grados de universalidad en tanto que algunos nombres abarcan más individuos que otros. Esto es lo que hace posible hablar de géneros y de especies según un nombre sea más general que otro, como cuando decimos que *animal* es el género y *hombre* es la especie.

El problema del término universal o común es lo que da lugar a la tercera de las distinciones de los nombres, es decir, a la división de los términos en primera y segunda

⁸⁶ *De Corpore*, II, 8; *OL*, I, p. 17.

⁸⁷ *De Corpore*, II, 9; *OL*, I, pp. 17-18. Es en este punto donde se encuentra el mejor argumento para llamar a Hobbes nominalista. Sin embargo, la diferencia entre los sistemas metafísicos y epistemológicos de Ockham y de Hobbes nos llevan a pensar que el nominalismo del segundo es muy particular ya que, mientras que para Ockham el pensamiento humano capta la realidad del mundo, para Hobbes no hay identificación entre mente y mundo. Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 22, 93-94.

⁸⁸ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 93-94. Según Zarka la originalidad del nominalismo de Hobbes reside en este punto ya que para él, y a diferencia de toda la tradición nominalista medieval, ni siquiera nuestras representaciones o pensamientos son universales; universal sólo es el nombre.

intención⁸⁹. Los de primera intención se refieren a las cosas singulares o, por lo menos, a nuestras representaciones de ellas, mientras que los de segunda intención son nombres de nombres. Ejemplos de lo primero se encuentran en los nombres de *hombre*, *animal*, *casa*, etc., mientras que ejemplos de lo segundo son *universal*, *especie*, *silogismo*, *primera y segunda intención*, etc. Hobbes desconoce el origen de esta distinción, pero elabora una curiosa teoría que cuadra a la perfección con todo lo que se dijo en el apartado anterior acerca del origen histórico del lenguaje. Según el pensador inglés, el lenguaje apareció para conservar las experiencias más cotidianas y para transmitir las mismas a nuestros semejantes. Esto quiere decir que el lenguaje, en un principio, debió ser muy rudimentario y se debió ocupar principalmente en conservar y transmitir correctamente los pensamientos de los hombres sobre las cosas más elementales y cotidianas de sus vidas. Una vez que el lenguaje se fue perfeccionando y esta primera necesidad fue cubierta con total garantía se debió comenzar a gestar la reflexión sobre el propio lenguaje. Es en este segundo momento cuando aparecieron los primeros nombres de las palabras, los que debían servir para conocer mejor ese artefacto humano que es el lenguaje. De ahí, tal vez, los nombres de primera y segunda intención.

La cuarta distinción es la que se hace entre términos determinados e indefinidos⁹⁰. Los determinados pueden ser o bien singulares, como *Sócrates*, *este libro* o *esa casa*, o bien universales, como cuando a un nombre se le acompaña con partículas como *todo* o *cualquiera*. La característica principal de estos nombres es que su significado es seguro y está totalmente determinado. Por su parte, los indeterminados pueden ser particulares o comunes. Los particulares son aquellos nombres que están acompañados por las partículas *algún* o *cierto*, mientras que los comunes son nombres comunes sin ninguna nota de universalidad o particularidad. Lo propio de los indeterminados es que, cuando son captados por el receptor, éste no sabe muy bien qué es lo que el emisor quiere que conciba en su mente. Lo más interesante de esta división de términos es la conclusión que Hobbes extrae a partir de la existencia de las partículas universales o partitivas. A su modo de ver, la existencia de dichas palabras demuestra el carácter dialógico del lenguaje desde el momento en el que el pensamiento que tratamos de evocar en el emisor está en nuestra mente sin necesidad alguna de lenguaje. Por ejemplo, cuando decimos *todo hombre* nos estamos asegurando que el hombre que concibe el emisor es el mismo que nosotros tenemos en nuestra mente desde el

⁸⁹ *De Corpore*, II, 10; *OL*, I, pp. 18-19.

⁹⁰ *De Corpore*, II, 11; *OL*, I, pp. 19-20.

principio. No podemos estar totalmente seguros de que el hombre que viene a nuestra mente al oír el término sea el mismo, pero al universalizarlo nos aseguramos de que su representación será siempre adecuada a la nuestra. Es esto lo que confirma que el lenguaje es principalmente dialógico ya que este tipo de partículas carecen de valor alguno si se las contempla desde un punto de vista subjetivo; y esto es también lo que hace que el lenguaje pueda ser universal y, por ende, científico.

La quinta división de los términos que menciona Hobbes es la de nombres unívocos y equívocos⁹¹. Los nombres unívocos son aquellos que siempre tiene el mismo significado como la palabra *triángulo*, mientras que las palabras equívocas significan unas veces una cosa y otras veces otras, como la palabra *parábola* que unas veces tiene el sentido de una alegoría mientras que otras es una figura geométrica. Esta distinción tan obvia del lenguaje es muy importante en la filosofía del lenguaje de Hobbes ya que una de sus mayores preocupaciones es, precisamente, el mal que causan los equívocos lingüísticos⁹². Se vio que el lenguaje permitía al ser humano construir una ciencia objetiva y universal gracias a la precisión de las definiciones y a la rectitud formal de los discursos; pero si se comienza a perder la unicidad de significados de las palabras se hace imposible que el conocimiento y la ciencia se transmitan entre los hombres y entre las distintas generaciones⁹³. Si se quiere evitar dicha catástrofe es necesario que la filosofía se encargue de clarificar el lenguaje y de conservar el significado científico de los términos. Sólo de esta manera el lenguaje puede cumplir el cometido para el que fue creado y puede servir de fundamento para el bienestar y el progreso de la humanidad⁹⁴.

La sexta división es la que se hace entre los nombres absolutos y relativos⁹⁵. Son relativos los que se utilizan para comparar como *causa y efecto, padre e hijo, mayor y menor*, etc., mientras que los absolutos no se emplean en ningún tipo de comparación como cuando decimos *león*.

En séptimo lugar están los nombres abstractos y los concretos⁹⁶. Estos últimos son nombres de algo que se supone que existe, es decir, de los sujetos. Así se podemos decir que algo es *cuerpo, móvil, caliente*, etc., para señalar las cualidades que posee un determinado cuerpo, que suponemos que existe en la realidad y que provoca en nosotros

⁹¹ *De Corpore*, II, 12; *OL*, I, p. 20.

⁹² *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 19.

⁹³ *Leviatán*, IV; *EW*, III, p. 20.

⁹⁴ *De Homine*, X, 3; *OL*, II, pp. 90-92.

⁹⁵ *De Corpore*, II, 13; *OL*, I, pp. 20-21.

⁹⁶ *De Corpore*, III, 3-4; *OL*, I, pp. 28-31. Hobbes aparta la distinción de los nombres abstractos y concretos hasta el capítulo en el que trata de la proposición. El motivo de esto es bien sencillo: los nombres abstractos surgen siempre a partir de la cópula como, por ejemplo, *ser movido* o *ser extenso*.

dichas sensaciones. El nombre abstracto, por su parte, expresa la causa del nombre concreto que se le da a una cosa, por lo que no denota la causa de la cosa sino la del nombre que se le otorga a dicha cosa. Por ejemplo, cuando decimos que *algo es un cuerpo*, estamos dando un nombre concreto a un sujeto que es percibido por nosotros como un cuerpo; pero si se nos pregunta cuál es el motivo por el que le damos a dicho sujeto el nombre de cuerpo diremos que es por su *corporeidad*. Esto último es un nombre abstracto de la misma manera que también lo son la *movilidad* o el *ser movido*, *el calor* o el *ser caliente*, la *semejanza* o el *ser semejante*, etc. Si podemos decir de algo que *se mueve* es porque es un *móvil* o porque tiene *movimiento*. Estos mismos nombres abstractos que sirven para explicar la causa de los nombres concretos son lo que Hobbes llama las esencias⁹⁷. El término *esencia* en Hobbes, lejos de abrirnos cualquier tipo de esperanza sobre la posibilidad de alcanzar un conocimiento esencial, vuelve a poner de relieve esa doble separación propia del conocimiento predicativo. En su opinión, “al accidente por el cual imponemos a algún cuerpo un cierto nombre, o al accidente que denomina a su sujeto, se le suele llamar *esencia*, como se llama *esencia* del hombre a la racionalidad, a la blancura de lo blanco, a la extensión del cuerpo. Y la misma *esencia*, en cuanto generada, se la llama *forma*”⁹⁸. Por lo tanto es el accidente o el modo de concebir la cosa lo que hace que le otorguemos un nombre concreto u otro, y es a este accidente al que le damos el nombre abstracto.

Por último, están los nombres simples y los compuestos⁹⁹. Un nombre simple es aquél que en cada género es el más común o el más universal y uno compuesto a aquel que, según se le van uniendo nombres, se hace cada vez menos universal. “Por ejemplo, en el concepto de *hombre* (...) el primer concepto es que es algo extenso, para expresar lo cual se ha usado el nombre de *cuerpo*; y así *cuerpo* es un nombre simple, puesto por aquel único primer concepto. Más tarde, al ver que aquella cosa se mueve de una determinada manera, nace otro concepto, por el cual se le llama *cuerpo animado*, nombre que aquí llamo *compuesto*, así como también el nombre *animal*, que equivale a *cuerpo animado*. De la misma forma *cuerpo animado racional* y su equivalente *hombre* es más compuesto aun”¹⁰⁰. Esta manera de componer los nombres es exactamente igual a la forma en la que nuestra mente compone nuestros conceptos según va percibiendo

⁹⁷ *De Corpore*, VIII, 22-23; *OL*, I, p. 104.

⁹⁸ *De Corpore*, VIII, 23; *OL*, I, p. 104. Forteza hace una larga e interesante explicación de aquello que Hobbes entiende como esencia. Cf. Forteza, B., *L'Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 165-167.

⁹⁹ *De Corpore*, II, 14; *OL*, I, pp. 21-22.

¹⁰⁰ *De Corpore*, II, 14; *OL*, I, p. 21.

cosas diferentes. Pero de la misma manera que Hobbes nos advertía de que no debíamos creer que las cosas se sucedían esencialmente tal y como nosotros las percibíamos, ahora también nos avisa de que tampoco debemos creer que las cosas se componen y se separan de la misma manera como nosotros los nombramos. Esto confirma de nuevo la imposibilidad de un conocimiento esencial del mundo.

Una vez que ha enumerado los diferentes tipos de términos que se dan en el lenguaje, Hobbes pasa a describir una serie de escalas o grados de predicamentos que van desde lo más general hasta lo más universal¹⁰¹. Así ofrece la fórmula del predicamento de los cuerpos, la de las cantidades, la de la cualidad, y la de la relación, además de extraer cinco conclusiones de ellas. De todo esto, lo que más interesante para el asunto que aquí se está tratando son la tercera y la cuarta de las mencionadas conclusiones¹⁰². En la tercera Hobbes deja claro que, aunque nuestros nombres sobre las cosas y sus accidentes sean limitados, no podemos caer en el error de creer que las distinciones que realmente hay entre las cosas se agotan en nuestra forma de pensarlas y nombrarlas. No podemos conocer nada esencial acerca del mundo por lo que la manera en la que nosotros nombremos a las apariencias de las cosas tampoco nos revelará nada acerca de lo que sean las cosas en sí mismas. Hobbes usa la cuarta puntualización para dejar bien claro que el orden de los conceptos que él ha establecido es un orden entre otros tantos posibles y que la certeza de la misma sólo se puede comprobar en el marco de su filosofía. Esto es algo que será aclarado cuando se analice el argumento de la *annihilatio mundi* al final del siguiente capítulo pero que por el momento quedará en el aire.

Por último, y a modo de conclusión, es necesario hablar de algunos aspectos de la teoría del lenguaje de Hobbes que la hacen extremadamente radical. La novedad de la filosofía del lenguaje de Hobbes reside en que es creada a partir de una peculiar mezcla de elementos metafísicos, lógicos y epistemológicos que acaba por situarla más allá de todas las teorías lingüísticas que se habían dado hasta su aparición¹⁰³. Lo que hace de la

¹⁰¹ *De Corpore*, II, 15-16; *OL*, I, pp. 22-25.

¹⁰² *De Corpore*, II, 16; *OL*, I, p. 25.

¹⁰³ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 21-22, 46-54, 76-80, 86-90, 107-109, 134-137. El referente histórico más inmediato y con el que guarda un cierto parecido es el nominalismo de Ockham y sus seguidores, aunque estas similitudes son más formales que materiales. Es verdad que la teoría de Hobbes es también nominalista, pero los supuestos epistemológicos y metafísicos que maneja son absolutamente distintos a los que sustentan a la filosofía del lenguaje del nominalismo del siglo XIV. Las ideas principales del nominalismo de Ockham pueden ser sintetizadas, a grandes rasgos, en cuatro tesis fundamentales: a) sólo conocemos individuos singulares que se caracterizan por su simplicidad interna; b) todo nuestro conocimiento tiene como fundamento a la experiencia sensible; c) nuestros términos significan la realidad, suponen por ella, pero carecen por sí

teoría del lenguaje del Hobbes algo tan novedoso y radical es esta extraña combinación según la cual no es posible aspirar a un conocimiento esencial de la realidad pero sí elaborar a través del lenguaje un conocimiento científico que nos permite transformar el mundo gracias a su objetividad, universalidad y fiabilidad¹⁰⁴. El conocimiento natural o antepredicativo no nos eleva por encima de los animales, pero a través de la invención convencional del lenguaje creamos y perfeccionamos artificialmente ese conocimiento predicativo que nos permite salir del estado salvaje para entrar en el mundo del bienestar y del progreso¹⁰⁵. Son estas ideas las que hacen única a la filosofía y a la teoría del lenguaje de Hobbes y las que se mostrarán, sobre todo, cuando se analice el tema de la política.

3.2. La proposición: tipología de las proposiciones, teoría de la verdad y teoría de la definición

Una vez que ha sido expuesta la teoría de los términos de Hobbes y sus consecuencias epistemológicas y metafísicas resulta muy sencillo explicar en qué consisten las proposiciones y los silogismos y qué consecuencias se pueden extraer a partir de ellos según su filosofía del lenguaje. Comencemos pues por la teoría de la proposición de Hobbes¹⁰⁶.

mismos de ningún tipo de realidad; y d) los universales son meros términos mentales abstraídos a partir de los singulares y, ni tienen realidad, ni nos remiten a ninguna realidad singular. De estos cuatro puntos, Hobbes sólo suscribiría el segundo y el último, pero estaría en total desacuerdo con los otros dos. La diferencia fundamental entre el nominalismo de Ockham y la filosofía de Hobbes reside en que el primero sostiene una identidad entre la realidad, el pensamiento y el lenguaje que no es aceptada por el segundo¹⁰³. Para Ockham, el conocimiento intuitivo es esencial desde el momento en el que nos presenta el mundo tal y como éste es en realidad; pero para Hobbes, como sólo conocemos la realidad a través de apariencias, fantasmas o representaciones, la posibilidad de un conocimiento esencial o absoluto del mundo es totalmente imposible. Y no sólo eso. Para Ockham los términos significan la realidad misma hasta tal punto que, una vez introducidos en una proposición, podemos entender el funcionamiento real del mundo a través de silogismos bien formados. Pero para Hobbes el lenguaje significa nuestra forma de representarnos las cosas y no las cosas mismas. Es verdad que el lenguaje, una vez que ha sido perfeccionado a través de la fijación de las correspondientes definiciones, hace posible un conocimiento científico objetivo, universal y altamente fiable; pero esta ciencia no dice nada acerca de la esencia de las cosas o de la forma en la que estas se relacionan entre sí en la realidad. El lenguaje en Hobbes es un signo de una representación de la cosa misma, cosa que confirma esa doble separación de la que hemos hablado más arriba.

¹⁰⁴ Cf. Forteza, B., *L'Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 191-207.

¹⁰⁵ *De Homine*, X, 3; *OL*, II, pp. 90-92.

¹⁰⁶ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, v, 9-10; *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 17; *Leviatán*, IV; *EW*, III, pp. 23-25; *De Corpore*, III, 1-20; *OL*, I, pp. 26-39. Nosotros nos atendremos sobre todo a la exposición que se hace en el *De Corpore* ya que es, con diferencia la más extensa y la más completa de todas. Además de la bibliografía principal nos referiremos también a las pocas monografías que prestan atención a dicho tema. Cf. Forteza, B., *L'Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 202-203; Jong, W.R., "Hobbes's Logic: Language and Scientific Method", en *History and Philosophy of Logic*, no. 7, 1986, pp. 123-142; Kaminsky, S., "Hobbes's Theory of Definition", en *Studia Logica*, no. 7, 1958, pp. 43-69; Krook, D., "Thomas Hobbes's Doctrine of

A su modo de ver, los términos son unidos mediante una secuencia de palabras que tienen por objetivo conservar o comunicar nuestras propias cadenas de pensamientos. A estos encadenamientos de términos que buscan transmitir algo al oyente Hobbes los llama oraciones¹⁰⁷. Éstas pueden ser de varios tipos según el objetivo que persigan. Así, algunas expresan o significan los deseos y las afecciones de los hombres como la interrogación, los ruegos, las promesas, los deseos, etc. Lo que tienen en común este tipo de oraciones es que todas comunican nuestras propias intenciones subjetivas o nuestra propia voluntad para que los demás puedan actuar en consecuencia¹⁰⁸. De este modo se puede observar que, pese a que éstas no son oraciones útiles para los fines que persigue esa ciencia objetiva y universal de la que habla Hobbes, sí cumplen una gran función moral, social y política en el conjunto de su filosofía¹⁰⁹. Son este tipo de oraciones las que permiten a los hombres salir del estado de naturaleza y crear la sociedad civil; pero también es este tipo de lenguaje el que posibilita el buen funcionamiento del mundo de la política ya que a través de él los ciudadanos pueden conocer la legislación o voluntad del soberano, pueden comunicarle a éste sus quejas o preocupaciones, pueden conocer las consecuencias de atentar contra los otros y contra la legalidad, etc. Todo ello prueba que, como se verá, el lenguaje no sólo juega un papel fundamental en el conocimiento sino que también lo hace en el terreno de lo político.

Un segundo tipo de oraciones son las que resultan absurdas, carecen de significado o no tienen sentido alguno, algo que se da cuando al oír o escuchar una serie de palabras éstas no evoca en nuestra mente la correspondiente serie de conceptos¹¹⁰. No se dirá mucho más acerca de este lenguaje sin sentido del que habla aquí Hobbes porque es un tema que se analizará cuando se traten los abusos del lenguaje. Baste mencionar por el momento que el filósofo inglés admite que tales oraciones son oraciones pese a carecer de sentido.

Meaning and Truth”, en *Philosophy*, vol. XXXI, no. 116, 1956, pp. 3-21; Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l’Ouvre de la Raison, op. cit.*, pp. 40-46; Peters, R., *Hobbes, op. cit.*, pp. 122-123; Tornebohm, H., “A Study in Hobbes’ Theory of Denotation and Truth”, en *Theoria*, vol. XXVI, 1960, pp. 53-70; Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes, op. cit.*, pp. 173-181; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique, op. cit.*, pp. 104-135.

¹⁰⁷ *De Corpore*, III, 1; *OL*, I, p. 26.

¹⁰⁸ *De Corpore*, III, 1; *OL*, I, p. 26.

¹⁰⁹ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique, op. cit.*, pp. 272-356. En estas pocas líneas Zarka demuestra cómo el lenguaje en general, y no sólo el científico, es fundamental a la hora de comprender ideas hobbesianas como el derecho natural, el estado de guerra, la ley civil o la fundación del Estado.

¹¹⁰ *De Corpore*, III, 1; *OL*, I, pp. 26-27.

El tercer tipo de oraciones de las que habla Hobbes en el *De Corpore* es el que más interesante para el caso que aquí se está analizando. A su modo de ver, “la única clase de oración en Filosofía es la que unos llaman *expresión*, otros *enunciado* o *declaración*, pero los más *proposición*, esto es, oración que *afirma* o *niega* y que expresa verdad o falsedad”¹¹¹. Por lo tanto, la oración científica por antonomasia es la proposición ya que sólo a través de ella se puede garantizar la objetividad y la universalidad que requiere el conocimiento científico¹¹². Este tipo de oraciones son totalmente asépticas ante las emociones, no dicen nada acerca de nuestros sentimientos o de nuestra propia voluntad, simplemente expresan o tratan de expresar una visión objetiva y válida para todos sobre las cosas. Hobbes define la proposición de la siguiente manera: “*la proposición es una oración que consta de dos nombres unidos, con la que el que habla significa que concibe que el nombre posterior es nombre de la misma cosa de la que es nombre el primero*”¹¹³. Antes de continuar es necesario analizar dicha definición para ver todos los elementos que componen la proposición y las consecuencias que de ello se pueden extraer.

En primer lugar, un ejemplo de proposición podría ser la siguiente: *el hombre es un animal*. Esta oración cumple, por el momento, con el primero de los requisitos de toda proposición, es decir, que está compuesta por dos términos o nombres, *hombre* y *animal*. Lo que parece sugerir Hobbes con su definición es que el nombre posterior o predicado contiene al nombre anterior o sujeto, por lo que es lo mismo decir sujeto que contenido o predicado que continente. Ahora bien, si se recuerda todo lo dicho más arriba acerca de los nombres comunes, lo que en realidad se está diciendo a través de la proposición es que todos los individuos que pueden ser nombrados por el término *hombre* están contenidos en el conjunto que forman los individuos a los que se les puede aplicar el término de *animal*. De este modo se entiende por qué se dice que el nombre posterior es nombre de la misma cosa que nombra el primero, aunque no necesariamente se limite a dicha cosa. Si decimos que *el hombre es un animal racional* se cumple la regla de la proposición porque el conjunto de individuos que reciben el nombre de *animal racional* contiene al de los que reciben el término *hombre* y porque *animal racional* nombra la misma cosa que *hombre*; pero en este caso se da la coincidencia de que ambos términos nombran a la misma cosa. Esto no sucede cuando

¹¹¹ *De Corpore*, III, 1; *OL*, I, p. 27.

¹¹² Cf. Peters, R., *Hobbes, op. cit.*, pp. 122-123.

¹¹³ *De Corpore*, III, 2; *OL*, I, p. 27.

decimos que *el hombre es un animal* ya que todo hombre sí es animal, pero no todo animal es necesariamente hombre.

Sin embargo esta explicación de cómo se relacionan el sujeto y el predicado, ni es completa, ni aclara en que consiste esa conectiva que representa el verbo *es*. Esta conectiva es la cópula y siempre se representa por el verbo ser o estar o por una forma afín¹¹⁴. De este modo, cuando decimos *mover* o *pensar* estamos diciendo lo mismo que *ser móvil* o *ser pensante*, o cuando decimos *el hombre lobo para el hombre* o *la fría nieve* estamos diciendo lo mismo que *el hombre es un lobo para el hombre* o *la nieve es fría*. La cópula o conectiva, además de señalar todo lo anterior —es decir, que el predicado encierra al sujeto o que el nombre del predicado nombra la misma cosa que el del sujeto—, nos indica el motivo por el cual podemos predicar el segundo nombre del sujeto. Si se recuerda lo que dijo acerca de los nombres concretos y abstractos se puede ver que el conjunto formado por la cópula y el predicado conforman el nombre que recibe la cosa en virtud del accidente que se percibe en el sujeto.

Veamos esto mismo con un ejemplo. Cuando decimos que *el hombre es un animal* o, mejor dicho, que *el hombre es un cuerpo animado* estamos diciendo que al sujeto que nombramos con el nombre de *hombre* también lo podemos nombrar con el de *animal* porque también es percibido como un ser animado; o cuando decimos que *el hombre es un cuerpo* estamos diciendo que del sujeto al que llamamos *hombre* se puede predicar también es ser corpóreo en virtud de esa extensión o corporalidad con la que nosotros nos lo representamos. Y esto también explica por qué para Hobbes el nombre concreto y la proposición es anterior al abstracto ya que este último sólo puede ser abstraído una que hemos unido dos nombres concretos en una proposición¹¹⁵. Tomemos de nuevo la proposición *el hombre es un cuerpo*. Para formar esta proposición tenemos que haber nombrado a los hombres concretos, a los cuerpos concretos y tenemos que habernos apercebido que el nombre de cuerpo puede ser aplicado a las mismas cosas a las que les aplicamos el de hombre. Un vez que hemos realizado todo esto podemos pensar en virtud de qué podemos predicar del sujeto lo que predicamos y entonces, a través de una abstracción, llegaremos a la conclusión de que lo hacemos basándonos en la corporalidad o la extensión que percibimos en dicho sujeto. Es al final de este largo proceso cuando aparece el nombre abstracto, pero nunca antes.

¹¹⁴ *De Corpore*, III, 3; *OL*, I, pp. 28-29.

¹¹⁵ *De Corpore*, III, 3; *OL*, I, p. 28.

Una vez que se ha expuesto en qué consiste la proposición, qué elementos la integran y qué conclusiones se pueden extraer a partir de su definición y de sus partes, se puede pasar a ver la clasificación de las proposiciones que Hobbes ofrece en el *De Corpore* y que se divide en seis grupos: según la cantidad, según cualidad, verdaderas y falsas, primera y no primera, necesaria y contingente y, por último, categóricas e hipotéticas. Analicémoslas una por una.

Las proposiciones que se agrupan según la cantidad comparten la característica de que sus sujetos van acompañados por algún tipo de cuantificador del estilo de *todo*, *alguno*, *ninguno*, etc. o, si no, ellos mismos suponen algún tipo de cantidad¹¹⁶. En función de esto Hobbes habla de cuatro subdivisiones dentro de las proposiciones cuantificadas: las universales, las particulares, las indefinidas y las singulares. Son del primer tipo aquellas proposiciones que se inician con un cuantificador universal como *todo hombre es mortal*; en el segundo caso, el sujeto está cuantificado por una partícula partitiva como cuando decimos que *algún hombre es mortal*; en las indefinidas, el sujeto es un término indefinido o común sin cuantificar como ejemplifica la proposición *hombre es animal* o *el hombre es animal*; y por último, las proposiciones singulares son aquellas cuyo sujeto es un término singular como *Jesucristo es el Mesías* o *este libro es marrón*.

Según la cualidad, las proposiciones pueden ser afirmativas o negativas¹¹⁷. En el primer caso, el predicado es un nombre positivo mientras que en el segundo es un nombre negativo. En las proposiciones negativas es indiferente que la negación vaya antes o después de la cópula ya que el significado es siempre el mismo. Un ejemplo de lo primero puede observarse cuando decimos que *el hombre es un animal*, y un ejemplo de lo segundo cuando decimos que *el hombre no es planta* o que *el hombre es no planta*.

La tercera división de las proposiciones que presenta Hobbes es ya más interesante ya que a partir de ellas es posible explicar su teoría de la verdad. Según esta división, las proposiciones pueden ser verdaderas o falsas¹¹⁸. Son verdaderas cuando el sujeto está realmente contenido en el predicado y son falsas cuando dicho sujeto no

¹¹⁶ *De Corpore*, III, 5; *OL*, I, p. 31.

¹¹⁷ *De Corpore*, III, 6; *OL*, I, p. 31.

¹¹⁸ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, v, 10; *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 17; *Leviatán*, IV; *EW*, III, p. 23; *De Corpore*, III, 7, 18-20; *OL*, I, pp. 31-32, 37-39. Nuevamente nos quedaremos con la exposición del *De Corpore* porque es la más completa y clara de las que ofrece Hobbes. También se tendrán en cuenta las interpretaciones de Watkins y Zarka por ser las más profundas e interesantes. Cf. Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, op. cit., pp. 176-181; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 125-135.

forma parte del conjunto de individuos al que designa el término del predicado. Cuando decimos que *el hombre es un animal* o que *el hombre es un cuerpo animado* estamos diciendo que, una vez consideradas las definiciones de *animal* y de *hombre*, todo lo que podemos nombrar por el término de *hombre* puede ser también nombrado por el de *animal*; pero cuando decimos que *el hombre es una planta* nos damos cuenta de que, si nos atenemos a los significados que todos los hombres dan a dichas palabras, *ser planta* no se puede predicar de ningún hombre. El primer ejemplo es una verdad y el segundo una falsedad o un absurdo.

Ahora bien, si se observa detenidamente la definición de verdad que Hobbes ofrece uno se da cuenta en seguida que decir de una proposición que es verdadera es lo mismo que decir que es una proposición. ¿A qué se debe esta incongruencia en el pensamiento de Hobbes? La respuesta es que no hay ninguna incongruencia. Para Hobbes la verdad es algo que pertenece sólo al terreno del lenguaje y que se agota en la corrección formal de los enunciados¹¹⁹. Si una proposición está bien formada es verdadera, y una proposición es verdadera si el término que actúa de predicado significa la misma cosa que significa el nombre que hace de sujeto o, lo que es lo mismo, si la definición del predicado incluye a la del sujeto. Pero esto implica que no hay cosas verdaderas ni falsas. Las cosas son como son y nosotros no podemos conocer su esencia, lo único que podemos hacer es operar con nuestras representaciones a través de la suma y resta de términos, proposiciones y silogismos. Hobbes pone un ejemplo que deja bien claro que el asunto de la verdad nada tiene que ver con la realidad de las cosas. Cuando vemos el reflejo de un hombre en un espejo decimos que esa apariencia no es un hombre real o verdadero¹²⁰. ¿A qué nos referimos aquí? Según nuestro filósofo, este pensamiento es verdadero a partir del lenguaje, pero no a partir del análisis de las cosas. Si nos atenemos a nuestro conocimiento antepredicativo, decir que el hombre reflejado no es verdadero porque es un espectro del hombre real no aporta absolutamente nada porque, si se recuerda todo lo que se ha dicho hasta ahora, el hombre real es también una apariencia o representación. Es en el terreno del lenguaje donde se concluye que dicho pensamiento es verdadero ya que la proposición que lo expresa, *un espectro no es un hombre*, es verdadera.

La segunda característica de la verdad hobbesiana, además de su carácter formal, es su convencionalidad. Hobbes hace la siguiente afirmación en el *De Corpore* para

¹¹⁹ *De Corpore*, III, 7; *OL*, I, p. 31-32.

¹²⁰ *De Corpore*, III, 7; *OL*, I, p. 32.

dejar bien clara su posición: “De aquí se puede deducir también que las primeras de todas las verdades se originaron al arbitrio de los primeros que pusieron nombres a las cosas o que aceptaron los puestos por los otros. Por ejemplo, es verdad que *el hombre es un animal* racional sea verdadero porque a alguien le plugo poner esos dos nombres a la misma cosa”¹²¹. Esto demuestra que, una vez establecidos los significados y las definiciones de las palabras, la verdad es simplemente un asunto de corrección formal o de cumplimiento de las reglas de combinación de los términos; pero la verdad de los términos, es decir, el hecho de que un término signifique una determinada cosa es algo puramente convencional y que carece de cualquier otro origen que no sea la voluntad humana.

La tercera característica de la verdad es para Hobbes su carácter acumulativo. Dos términos son verdaderos si con ellos se significa aquello que fue significado por los primeros hombres que acuñaron dichos nombres¹²². A partir de aquí, una proposición es verdadera si lo que es significado con el término del sujeto puede ser también significado con el del predicado. Y a su vez, de varias proposiciones verdaderas o bien formadas no se puede extraer nunca una conclusión o se puede formar nunca otra proposición que no sea verdadera. Si tomamos las proposiciones verdaderas *todo hombre es animal* y *todo animal es cuerpo*, será verdad que *todo hombre es cuerpo*. Es esta característica la que nos permite elaborar proposiciones verdaderas a partir de términos verdaderos, silogismos verdaderos mediante proposiciones verdaderas y, finalmente, extraer conclusiones verdaderas y científicas que nos permitirán transformar el mundo y vivir cómodamente en él. A esta propiedad de las proposiciones, es decir, al hecho de que de dos verdaderas no se pueda seguir una falsa es a lo que Hobbes llama consecuencia¹²³.

La última característica de la verdad se extrae como consecuencia de todo lo dicho hasta el momento: si la verdad es un asunto del lenguaje y si el hombre es la única criatura del mundo capaz del lenguaje, entonces la verdad será un asunto puramente humano¹²⁴. No hay nada verdadero en la realidad ni tampoco hay nada en la realidad que pueda entender lo que sea la verdad porque sólo el hombre posee el lenguaje en el que reside lo verdadero y lo falso.

¹²¹ *De Corpore*, III, 8; *OL*, I, p. 32.

¹²² *De Corpore*, III, 18-20; *OL*, I, pp. 37-39.

¹²³ *De Corpore*, III, 20; *OL*, I, pp. 38-39.

¹²⁴ *De Corpore*, III, 8; *OL*, I, p. 32.

Así pues, una vez que ha sido expuesto en qué consisten las proposiciones verdaderas y las falsas y, por extensión, cuál es la teoría de la verdad de Hobbes, es posible pasar ya al cuarto tipo de proposiciones: las proposiciones primeras y no primeras¹²⁵. Aquí hay que detenerse de nuevo ya que a raíz de esta división aparece un elemento fundamental en la teoría del lenguaje de Hobbes: la definición.

“La primera es aquélla cuyo predicado es un nombre que explica el sujeto por medio de varios nombres, como *el hombre es un cuerpo animado racional*; porque lo que se incluye en el nombre *hombre* se dice más ampliamente por medio de los nombres *cuerpo, animado y racional* en su conjunto”¹²⁶. Las no primeras son las restantes como cuando decimos que *el hombre no es una planta*. Ahora bien, si uno se fija, la proposición primera es lo mismo que una definición ya que la definición de *hombre* es *cuerpo animado y racional*. Hobbes define la definición diciendo que “*es una proposición cuyo predicado es resolutivo del sujeto, si puede ser, y si no, ejemplificador*”¹²⁷. ¿Qué quiere decir con esto? Las proposiciones o demostraciones del primer tipo son aquéllas que significan a cosas cuya causa puede ser conocida predicativamente como *el cuerpo* o *el movimiento*, mientras que las ejemplificadoras son la que tienen una causa que no puede ser conocida, como *tal cuerpo* o *tal movimiento*¹²⁸. Esto quedará más claro en el siguiente capítulo cuando se explique el método de la filosofía de Hobbes. Por ahora baste decir que, tal y como se ha visto, no podemos conocer las causas de las cosas del mundo porque desconocemos su esencia y el modo en el que éste funciona realmente, pero si podemos conocer por qué un concepto se puede predicar de otro o cuándo una proposición se puede unir con otra. Lo primero escapa a nuestra voluntad y a nuestra capacidad cognitiva, lo segundo es absolutamente fruto de nuestro arbitrio¹²⁹. Por eso se puede explicar por qué se ha dado a algo el nombre de *movimiento*, pero no se puede hablar con propiedad de la causa de un movimiento físico determinado porque es totalmente desconocida para nosotros. Esto explica que en el primer caso se dé la definición resolutivamente y en el segundo haya que conformarse con un simple ejemplo o con una mera suposición. A partir de aquí nos vamos a centrar en las primeras.

¹²⁵ *De Corpore*, III, 9; *OL*, I, p. 33.

¹²⁶ *De Corpore*, III, 9; *OL*, I, p. 33.

¹²⁷ *De Corpore*, VI, 14; *OL*, I, p. 74.

¹²⁸ *De Corpore*, VI, 13; *OL*, I, p. 71-73.

¹²⁹ *De Homine*, X, 4-5; *OL*, II, pp. 92-94.

Las proposiciones que dependen completamente de nuestra voluntad descomponen el sujeto en sus partes más elementales¹³⁰. Esto implica que toda definición debe contener, por lo menos, el género y la diferencia de aquello que se define, como cuando decimos que *el hombre es un cuerpo animado y racional*. En esta definición *cuerpo* es el género, *ser animado* es la especie y *ser racional* es la diferencia, es decir, aquello que hace al hombre algo único entre todos los cuerpos y todos los animales. Este modo de actuar permite eliminar cualquier tipo de ambigüedad y cualquier tipo de duda en el lenguaje en tanto que posibilita que el emisor y el receptor se sitúen en un mismo plano a través de la sincronización de las representaciones que hay en sus mentes.

Las definiciones son, por lo tanto, fundamentales para el conocimiento. Ahora bien, ¿cuáles son las principales características de la definición según Hobbes?¹³¹ En primer lugar, tal y como se ha dicho, debe eliminar cualquier tipo de ambigüedad del lenguaje estableciendo qué representación ha evocar cada uno de los términos; en segundo lugar, la proposición que la expresa debe ofrecer un significado universal de lo definido, o lo que es lo mismo, que aquello que se define debe ser aplicable a cada uno de los individuos que son significados por ese nombre; la tercera característica de la definición es que requiere de una discusión o diálogo previo sobre la corrección y la aceptabilidad de la misma aunque, una vez que es aceptada, este tipo de debate carecerá ya de todo sentido; en cuarto lugar, la definición tiene en la ciencia y en la filosofía un papel puramente didáctico por lo que, si su función es explicar, en el orden de la enseñanza toda definición será anterior a aquello que se define; en quinto lugar, un término equívoco variará su definición dependiendo del contexto o la disciplina en la que sea explicado; la sexta característica es que ningún nombre, como se dijo antes, puede ser definido por un solo término desde el momento en el que, por lo menos, se necesita el género y la especie; y en séptimo y último lugar, no se puede cometer una petición de principio, es decir, no se puede utilizar el término definido en la misma definición. Todas estas características demuestran que la fijación de definiciones es lo primero que se tiene que hacer si se quiere elaborar un verdadero conocimiento

¹³⁰ *De Corpore*, VI, 14; *OL*, I, pp. 73-74.

¹³¹ *De Corpore*, VI, 15; *OL*, I, pp. 74-76. En lo sucesivo sigo estas páginas de Hobbes para enumerar las principales características de la definición científica, al igual que algunas monografías que tratan este mismo asunto. Cf. Forteza, B., *L'Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 200-203; Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison*, op. cit., pp. 44-46; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 170-176.

objetivo, universal, fiable y útil ya que de otro modo se hace casi imposible que el conocimiento particular pueda ser compartido con los demás hombres y generaciones.

Aclarado lo que sea la proposición primera, es necesario que se trate el quinto tipo de proposiciones: las necesarias y las contingentes¹³². Las primeras son aquellas que son necesariamente verdaderas, mientras que en las segundas la verdad meramente contingente. En la proposición necesaria no puede imaginarse ningún tiempo ni ningún lugar en el que el nombre del predicado no sea o haya sido también nombre del sujeto, como cuando decimos que *el hombre es un animal*. En este caso es inimaginable que exista algo que siendo hombre no sea también animal. Pero cuando decimos que *toda nieve es blanca* estamos hablando de una verdad contingente porque, aunque este enunciado es ahora verdadero, es posible que en algún momento haya sido o pueda ser falso. Esto demuestra que la necesidad y la contingencia de la que Hobbes habla tienen que entenderse a la luz de su metafísica, de su epistemología y de su teoría del lenguaje¹³³. Las proposiciones necesarias lo son porque, dadas las reglas del lenguaje, la combinación de los términos será siempre de una manera determinada. La necesidad, como la verdad, es algo formal y se deriva del hecho de que estas proposiciones dependen absolutamente de nuestra voluntad. En el caso de la contingencia, por su parte, las proposiciones son contingentes porque no tenemos ningún conocimiento esencial o absoluto del mundo; lo único que sabemos a ciencia cierta es que siempre que nos hemos representado la nieve ha sido bajo el color al que llamamos *blanco*, pero nada más.

El último tipo de proposiciones son las que se dividen en hipotéticas y categóricas, las cuales se diferencian en que la primera se formula condicionalmente y la segunda de forma absoluta¹³⁴. Por ejemplo, si decimos que *todo hombre es animal* tenemos una proposición categórica, mientras que si decimos que *si algo es hombre será también animal* tenemos una hipotética. Para desarrollar el conocimiento científico de un modo fiable y seguro es necesario que todas las proposiciones que se usen sean

¹³² *De Corpore*, III, 10; *OL*, I, pp. 33-34.

¹³³ Cf. Forteza, B., *L'Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 207-225. En estas páginas Forteza defiende a Hobbes de las acusaciones que Hume lanza sobre él en el *Tratado sobre la Naturaleza Humana* y que se resumen en ver a nuestro autor como un defensor acerrimo del necesitarismo causal. Sin embargo, la crítica de Forteza es totalmente acertada ya que no sólo es que Hobbes no sea un defensor del necesitarismo causal, sino que es el primero en realizar un ataque como el que Hume lanzará más tarde. El necesitarismo causal que hay en Hobbes es puramente lógico o racional, pero jamás es físico o metafísico.

¹³⁴ *De Corpore*, III, 11-12; *OL*, I, pp. 34-35.

categorías. Esto supone que, siempre que sea posible, han de traducirse todas las proposiciones hipotéticas a proposiciones categorías.

Lo que sucede con las proposiciones categorías y las hipotéticas, es decir, la posibilidad de transformar las segundas en las primeras, es extensible al resto de oraciones¹³⁵. Todo lo que entre en un razonamiento debe ser claro y simple, algo que se puede conseguir a través de proposiciones categorías. Por ejemplo, cuando tenemos la oración *el hombre se mueve*, si queremos introducirla en un razonamiento silogístico deberemos reformularla en una proposición categoría de la siguiente forma: *todo hombre es móvil*. Esto es lo que lleva a Hobbes a hablar de las equivalencias de las proposiciones y a enunciar varios tipos de equivalencias posibles como la que se da entre dos proposiciones universales, entre dos negativas, entre categorías, etc. Pero dicho asunto carece ya de importancia para el tema de este trabajo.

Por lo tanto, las proposiciones de Hobbes permiten definir los términos del lenguaje y hablar de verdad dentro del marco del conocimiento predicativo. Sin embargo, lo que significan es aun muy poco ya que sólo permite ligar un término con otro. Para poder desarrollar un conocimiento científico mucho más amplio es necesario que se combinen varias proposiciones en el discurso, algo que sólo es posible a través de los silogismos demostrativos.

3.3. El silogismo y la teoría de la demostración

“A la oración que consta de tres proposiciones, de dos de las cuales se sigue la tercera, se llama *silogismo*. A la que sigue se llama *conclusión*, y a las otras *premisas*”¹³⁶. Un buen ejemplo de silogismo puede ser éste: *todo hombre es animal, todo animal es cuerpo, luego, todo hombre es cuerpo*. En este caso hay dos proposiciones que actúan como premisas y a partir de las cuales es posible obtener una tercera proposición a la que se llamará conclusión. Tal y como se vio al hablar de la teoría de la verdad de Hobbes, siempre que las premisas son verdaderas la conclusión será necesariamente verdadera ya que de dos proposiciones verdaderas no se puede seguir nunca una proposición falsa. Ahora bien, ¿cuál es el mecanismo del silogismo o qué es lo que hace que pueda ser establecido?¹³⁷ En primer lugar hay que tener en

¹³⁵ *De Corpore*, III, 12-16; *OL*, I, pp. 35-37.

¹³⁶ *De Corpore*, IV, 1; *OL*, I, p. 39.

¹³⁷ No se han localizado monografías o artículos que traten detenidamente el asunto del silogismo. A continuación se ofrecen unos pocos artículos donde se trata muy brevemente el tema. Cf. Jong, W.R., “Hobbes’s Logic: Language and Scientific Method”, en *History and Philosophy of Logic*, no. 7, 1986, pp.

cuenta que en el silogismo operan tres términos y que no pueden operar ni más ni menos que tres¹³⁸. Es imposible que sean menos de tres ya que un solo término es un término o nombre y dos forman una proposición. Pero aunque un silogismo se forme a partir de dos proposiciones y, en consecuencia, se puedan barajar en él cuatro términos, esto tampoco es posible ya que sin la existencia de un término medio es imposible que se pueda establecer conclusión alguna¹³⁹. En el ejemplo anterior, era posible extraer la conclusión gracias a que el término *animal* estaba en las dos proposiciones y servía de puente para unir en una tercera proposición a los nombres *hombre* y *cuerpo*. Pero en este otro caso es imposible hacerlo. Si decimos que *el hombre es un animal* y que *las plantas son vegetales* no podemos concluir nada porque aquello que es significado con las palabras *hombre* y *animal* no es nombrado por los nombres *planta* o *vegetal*. Este es el motivo por el cual hay que concluir que en todo silogismo hay dos proposiciones, que sólo se pueden barajar tres términos y que los términos que aparecen en la conclusión tienen que haber aparecido ya en las premisas anteriores.

De los tres términos que aparecen en las premisas, uno recibe el nombre de menor, otro el de medio y el último el de mayor¹⁴⁰. El mayor es el que constituirá el predicado de la conclusión y el menor el que hará de sujeto de la misma, mientras que el término medio será el que permita unir a ambos términos en una sola proposición. Por este mismo motivo se entiende también que el término mayor es más universal o general que el menor porque si no fuera así no podría decirse que su definición incluye a la del sujeto de la conclusión. Lo mismo que sucede con los términos es aplicable a las proposiciones donde estos se encierran, por lo que podemos decir que la proposición en la que se encuentra el término menor es la premisa menor y que la mayor es aquella que contiene al término mayor. Ahora bien, tal y como ya se señaló, para que el conocimiento científico sea universalmente válido y aplicable a todos los casos es necesario que las premisas que conforman los silogismos sean absolutas y universales, cosa que se logra únicamente si se utilizan proposiciones categóricas¹⁴¹. Esto no implica que no puedan hacerse silogismos a partir de singulares, pero semejante modo de actuar no será de gran utilidad para el avance del conocimiento humano. Si por ejemplo

123-142; Pécherman M., "La Logique de Hobbes et la Tradition Aristotélicienne", en *Hobbes Studies*, Vol. VIII-1995: 105-124; Walton, C., "Hobbes and the Reform of Logic", en *Hobbes Studies*, Vol. IV-1991: 115-130.

¹³⁸ *De Corpore*, IV, 2; *OL*, I, p. 40.

¹³⁹ *De Corpore*, IV, 3-4; *OL*, I, pp. 40-41.

¹⁴⁰ *De Corpore*, IV, 3; *OL*, I, p. 40.

¹⁴¹ *De Corpore*, IV, 4; *OL*, I, p. 41.

decimos que *algún hombre es Sócrates*, que *Sócrates es filósofo* y que, en consecuencia, *algún hombre es un filósofo*, aunque la conclusión a la que llegamos es totalmente cierta, no se puede decir que el conocimiento que de ella sacamos sirva de mucho al género humano. Son los silogismos universales los que le interesan a la ciencia¹⁴².

Debido a las múltiples combinaciones posibles que se pueden establecer entre los términos de las proposiciones que forman los silogismos, se hace posible hablar de formas del silogismo y de modos del mismo¹⁴³. Las diferentes formas se predicán de la colocación del término medio por lo que se puede hablar de tres figuras diferentes según la colocación del término medio o de cuatro si lo que se considera es la colocación de todos los términos del silogismo¹⁴⁴. Los modos se forman considerando las diferentes combinaciones que se pueden establecer al tener en cuenta la cantidad y la cualidad en las proposiciones¹⁴⁵. De todas estas posibilidades interesa únicamente el silogismo de primera figura directa en el que los términos se ordenan según la extensión del significado, es decir, primero el menor, luego el medio y finalmente el mayor¹⁴⁶. Además, para que el conocimiento científico pueda ser elaborado, es necesario que las proposiciones de esta figura sean también universales, o lo que es lo mismo, que permitan establecer reglas universales acerca de las propiedades de las cosas.

Pero hay una cosa que es necesario explicar todavía. Si se dijo más arriba que el lenguaje se establece para recordar nuestros pensamientos o para comunicárselos a los demás, ¿cómo se desarrolla en nuestra mente ese pensamiento que es sintetizado en un silogismo de la primera figura directa? Es el propio Hobbes el que lo explica en el *De Corpore*: “primero se concibe el fantasma de la cosa nombrada con el accidente o afección por el cual se la llama con el nombre que en la proposición mayor hace de sujeto; después aparece en la mente el fantasma de la misma cosa con el accidente o afección por el que se llama con el nombre que en la proposición mayor hace de predicado. En tercer lugar vuelve el pensamiento a la cosa nombrada, con la afección por la que se llama con el nombre que en la proposición mayor hace de predicado. Y por último, al recordar que esas afecciones son todas de un y la misma cosa, se concluye que esos tres nombres lo son también de una y la misma cosa”¹⁴⁷. Por lo tanto, el silogismo científico pone en lenguaje un tipo de razonamiento que, a su vez, sólo es

¹⁴² *De Corpore*, IV, 7; *OL*, I, p. 44.

¹⁴³ *De Corpore*, IV, 7-12; *OL*, I, pp. 43-48.

¹⁴⁴ *De Corpore*, IV, 11; *OL*, I, p. 47.

¹⁴⁵ *De Corpore*, IV, 12; *OL*, I, p. 48.

¹⁴⁶ *De Corpore*, IV, 7-8; *OL*, I, pp. 43-45.

¹⁴⁷ *De Corpore*, IV, 8; *OL*, I, p. 44.

posible si existen los términos del lenguaje, las definiciones, las proposiciones verdaderas, etc.; o dicho de otro modo, el lenguaje permite conservar y comunicar el conocimiento científico, pero el conocimiento científico sólo se puede desarrollar si existe el lenguaje¹⁴⁸.

Una vez que se ha visto de un modo muy resumido en qué consiste el silogismo se debe analizar ahora la teoría de la demostración de Hobbes¹⁴⁹. Será en el capítulo siguiente donde se expondrá más detenidamente todo lo referido a la demostración, pero es necesario hacer aquí alusión a ella ya que su forma de proceder es silogística. Hobbes define la demostración de la siguiente manera: “*la demostración es un silogismo o una serie de silogismos derivados de las definiciones de los nombres hasta llegar a una última conclusión*. De donde se deduce que todo razonamiento legítimo que parte de principios verdaderos es una demostración científica”¹⁵⁰. Lo único que hay que añadir aquí es que, si pretende ser realmente científica, esta demostración tendrá que partir de premisas lo más generales y universales posibles¹⁵¹. Si se tiene esto en cuenta se puede intuir ya en qué consiste una verdadera demostración científica. Lo único que requiere una demostración para ser verdadera es nuevamente cumplir con la adecuación formal, o lo que es lo mismo, que sus proposiciones estén formadas a partir de dos términos de los que el predicado incluye al sujeto y que, a su vez, dichas proposiciones sean combinadas cumpliendo con las reglas de los silogismos que acabamos de exponer aquí¹⁵². Siempre que se den todos estos ingredientes será posible hablar de demostraciones científicas y, por lo tanto, verdaderas, objetivas, universales, fiables, útiles, etc.

4. Usos y abusos del lenguaje

Tal y como se dijo mucho más arriba, el lenguaje no hace mejor al hombre sino que sólo le abre más y mejores posibilidades¹⁵³. Es tarea y responsabilidad de los propios hombres el optimizar su lenguaje para que éste les conduzca hasta el camino del

¹⁴⁸ Cf. Forteza, B., *L'Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 283-303.

¹⁴⁹ *De Corpore*, VI, 16-17; *OL*, I, pp. 76-78. En lo sucesivo me atengo a estas páginas en las que nuestro autor expone su teoría de la demostración. Cf. Forteza, B., *L'Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 203-207; Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison*, op. cit., pp. 46-48; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., p. 168. Sigo estas monografías ya que son de las pocas que hablan algo sobre la teoría de la demostración de Hobbes.

¹⁵⁰ *De Corpore*, VI, 16; *OL*, I, p. 76.

¹⁵¹ *De Corpore*, IV, 7; *OL*, I, p. 44.

¹⁵² *De Corpore*, III, 18-20; *OL*, I, pp. 37-39.

¹⁵³ *De Homine*, X, 3; *OL*, II, p. 92.

bienestar y del progreso a través del desarrollo del conocimiento científico¹⁵⁴. Por lo tanto, si se quiere eliminar cualquier tipo de ambigüedad de nuestro lenguaje deberemos ser capaces de identificar nuestros fallos más comunes y de saber cómo deben ser corregidos y evitados. Sólo de esta manera el lenguaje podrá cumplir el papel fundamental que juega en la vida del ser humano.

Comencemos pues con los usos del lenguaje. En el *Leviatán* Hobbes habla de un uso general y de un uso especial del lenguaje¹⁵⁵. El primero, el uso general, ya ha sido expuesto más arriba cuando se habló de las notas y de los signos artificiales: por el uso general del lenguaje traducimos nuestro discurso mental a discurso verbal, o lo que es lo mismo, transformamos la *ratio* en *oratio*¹⁵⁶. Esto conlleva dos ventajas. La primera de ellas es que nos permite conservar nuestros propios pensamientos, es decir, que ejerce la función de nota de nuestros pensamientos y vivencias. Pero la segunda consiste en que podemos comunicar a los demás todos nuestros conocimientos, deseos, temores, etc., o lo que es lo mismo, todos nuestros contenidos mentales. En este segundo sentido el lenguaje actúa como signo de nuestros pensamientos, aunque hay que recordar que dichos signos son totalmente artificiales y arbitrarios. Es de esta segunda ventaja del uso general del lenguaje, es decir de la vertiente dialógica del lenguaje, de donde surgen los usos especiales.

Hobbes distingue cuatro usos especiales del lenguaje. El primero de ellos surge de la posibilidad que tenemos de dejar constancia de los conocimientos adquiridos a través de nuestros razonamientos científicos y que consisten, básicamente, en conocer las posibles generaciones de un efecto propuesto o que efectos surgen a partir de determinadas generaciones¹⁵⁷. Tal y como se verá en el siguiente capítulo, esta investigación de las causas o generaciones de las cosas es lo que permite desarrollar y adquirir las diferentes artes o ramas de la ciencia¹⁵⁸. Por lo tanto, el primero de los usos especiales del lenguaje consiste en sintetizar y conservar nuestros conocimientos científicos para que otros individuos u otras generaciones puedan conocerlos y progresar a partir de ellos.

¹⁵⁴ *De Homine*, X, 3; *OL*, II, pp. 90-92.

¹⁵⁵ *Leviatán*, IV; *EW*, III, pp. 19-20. En lo sucesivo me atengo a estas páginas para exponer mi interpretación de los usos y abusos del lenguaje de los que habla Hobbes y, sobre todo, a la monografía de Peters por ser la más completa en este asunto. Cf. Peters, R., *Hobbes, op. cit.*, pp. 127-128.

¹⁵⁶ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, v, 14.

¹⁵⁷ *De Corpore*, VI, 1; *OL*, I, pp. 58-59.

¹⁵⁸ *De Corpore*, VI, 6-7; *OL*, I, pp. 62-66.

El segundo uso especial consiste en la posibilidad de mostrar a otros directamente todo aquello que sabemos, es decir, el que nos permite enseñar e ilustrar a los demás con nuestros conocimientos. La diferencia fundamental entre el primer y el segundo uso especial del lenguaje reside en que, en el primero de los casos, dejamos constancia de nuestro conocimiento de las artes en un libro o en algún tipo de soporte para que otros, a voluntad, se acerquen hasta él y puedan conocer nuestros pensamientos, mientras que en el segundo caso, somos nosotros los que directamente comunicamos a los demás lo que sabemos.

El tercer uso especial del lenguaje es más práctico que teórico y consiste en dar a conocer a los demás nuestras pasiones, esto es, nuestros deseos, intenciones, temores, etc. con el objetivo de que se pueda establecer una colaboración que dé como fruto la satisfacción de dichos sentimientos. Este uso es más práctico que los anteriores porque, así como aquéllos son de vital importancia para el desarrollo, la conservación y la transmisión de la ciencia, este tercer uso especial del lenguaje juega un papel fundamental en la génesis, constitución y mantenimiento de lo político. Por este uso podemos comunicar a los demás nuestro miedo a las condiciones que se derivan del estado de naturaleza y nuestra intención de renunciar al derecho de naturaleza para crear la sociedad civil¹⁵⁹. Y no sólo eso, sino que también por este uso el soberano puede comunicar a los súbditos su voluntad o, lo que es lo mismo, la legislación que regulará lo bueno y lo malo en la sociedad¹⁶⁰. Por lo tanto, este tercer uso es práctico porque su papel es fundamental en la moral y en la política.

De la misma manera se puede decir que el cuarto y último uso especial del lenguaje es básico para el mundo arte en general. Este cuarto uso especial consiste en la capacidad que tiene el hombre de usar el lenguaje para complacer y agradar a los demás a través de la combinación de las palabras, las oraciones y los términos. De esta manera se pueden combinar las palabras para crear una poesía, una novela o una obra de teatro, los cuales, pese a no transmitir ningún tipo de conocimiento, cumplen la función de deleitar y entretener a los hombres. Pero además, como se dijo que el lenguaje no era sólo el lenguaje oral o escrito, sino que también comprendía cualquier tipo de código que permitía a los hombres transmitirse sus concepciones o conceptos, habrá que

¹⁵⁹ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 314-321.

¹⁶⁰ Cf. Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison*, op., cit., pp. 55-56.

admitir que todo uso del lenguaje musical, pictórico, arquitectónico, etc. también cae dentro de este cuarto uso especial del lenguaje.

Ahora bien, estos cuatro usos especiales del lenguaje tienen su reverso tenebroso o su correspondiente peligro ya que en cualquier momento, gracias al descuido o la mala fe del emisor, pueden convertirse en abusos del lenguaje¹⁶¹. De esta manera al primer uso especial del lenguaje le corresponde el primer abuso del lenguaje, el cual surge cuando aquél que deja constancia de sus pensamientos lo hace de un modo ambiguo e inconsistente. Esto da automáticamente pie a que se malinterpreten sus obras, que se pongan en su mente pensamientos que jamás tuvo o que aquéllos que quieren aprender su arte sean incapaces de comprender sus enseñanzas con la exactitud necesaria. El segundo de los abusos surge también a partir del segundo de los usos especiales: si el segundo uso especial consistía en la enseñanza y transmisión del conocimiento científico, el abuso correspondiente se origina cuando el que enseña, en lugar de buscar la claridad, la precisión y la verdad, utiliza palabras metafóricas y equívocas con la intención de confundir y engañar a los demás. Un ejemplo de esto lo tenemos, según Hobbes, en las enseñanzas que predicán algunos sectores del cristianismo en las universidades y que consisten en atemorizar a los fieles con demonios, brujas y demás criaturas imaginarias con el objetivo de que sirvan a sus intereses políticos¹⁶². El tercer abuso del lenguaje se produce cuando alguien hace creer a los demás que aquello que expresa es su voluntad cuando en realidad no lo es. Y el cuarto y último de los abusos se da cuando se usa el lenguaje, no para complacer y agradar a los demás a través de creaciones artísticas, sino para herirlos, ridiculizarlos y atacarlos mediante insultos, injurias, falsos testimonios, etc.

Es necesario que se hagan una serie de aclaraciones sobre estos abusos del lenguaje. La primera de ellas es que, así como de los usos especiales del lenguaje sólo el tercero tenía implicaciones políticas, ahora, en los abusos, los cuatro son problemáticos para el mundo de la política. El primero tiene repercusiones en lo político porque si el soberano no precisa claramente las leyes puede suceder que los súbditos no sepan a qué atenerse en sus actuaciones en la sociedad o que no sepan qué es exactamente lo que se les pide que hagan¹⁶³. El segundo abuso tiene consecuencias políticas desde el momento en el que, tal y como se ha visto, se puede utilizar el engaño y la manipulación

¹⁶¹ Cf. Whelan, F.G., "Language and Its Abuses in Hobbes' Political Philosophy", en *American Political Science Review*, no. 75, 1981, pp. 59-75.

¹⁶² *Leviatán*, II; *EW*, III, pp. 9-10.

¹⁶³ *Leviatán*, XXX; *EW*, III, pp. 335-338.

educativa con el objetivo de desestabilizar el gobierno de una nación. Es aquí donde juega un papel fundamental otro tipo de mal uso del lenguaje: la elocuencia¹⁶⁴. Hobbes, en el *De Cive*, distingue dos tipos de elocuencia. Según el primer tipo, la elocuencia es lo mismo que la claridad a la hora de exponer el conocimiento que uno posee, es decir, que sería algo así como esa evidencia que necesita toda verdad para llegar a la gente. Pero el segundo tipo de elocuencia consiste en el uso de la retórica para agitar al pueblo, confundirlo, y hacerle creer que lo mejor para ellos es la destrucción del poder soberano legítimo. Los que dominan este arte suelen manipular las conciencias de aquellas personas menos cautas y menos doctas con el fin de ponerlas al servicio de sus propios intereses políticos y de sus propias intrigas. La consecuencia política del tercer tipo de abuso se centra, sobre todo, en el peligro que tiene esa falsa declaración de voluntad para los pactos que se establecen entre las personas¹⁶⁵. Y por último, el cuarto abuso tiene la consecuencia moral y política de que se puede usar el lenguaje para causar perjurio a los otros y, con ello, provocar desordenes sociales¹⁶⁶. Sin embargo Hobbes pone un condicionante a este abuso del lenguaje: no es un mal uso del lenguaje cuando es hecho por aquél que detenta el poder soberano. En este caso se puede hablar de ofensa sino de corrección o enmienda. Véase un ejemplo para clarificar esto. Si nosotros, simples ciudadanos, llamamos a otro ladrón, estafador u otra cosa por el estilo, estaremos haciendo un mal uso del lenguaje desde el momento en el que nuestra intención es dañar su imagen y su reputación. Pero si el soberano, a través de sus magistrados o jueces, resuelve tras un largo proceso deliberativo que, en virtud de las leyes vigentes, tal persona es culpable de robo o de estafa, entonces no podemos decir que su intención es la de dañar su reputación. En este caso lo que sucede es que la sentencia resuelve condenar al reo a una pena para corregir su ofensa hacia el otro y hacia las leyes de la sociedad. Sea como sea, se verá todo esto con más detenimiento cuando se trate la estructura y funcionamiento de la sociedad civil y la influencia que en todo ello tiene el lenguaje.

La segunda aclaración es que, tal y como demuestran los abusos del lenguaje, es necesaria una vigilancia constante y aguda del lenguaje si se quiere que la verdadera

¹⁶⁴ *De Cive*, XII, 12; *OL*, II, pp. 294-295; *Behemoth*, I; *EW*, VI, pp. 192-197, 362-364.

¹⁶⁵ *Leviatán*, XV; *EW*, III, p. 130. De hecho, esta exigencia de cumplir los pactos y los contratos es elevada por Hobbes a rango de ley de la naturaleza, exactamente es la tercera de ellas. La cuestión está clara: si se pretende la paz como mejor camino para asegurarse la autoconservación lo más racional será que todos se adhieran y respeten el pacto por el que han fundado la sociedad civil y las condiciones que imperan allí. De otra manera la vuelta al estado de naturaleza y a los peligros que éste entraña será algo inminente.

¹⁶⁶ *Leviatán*, IV; *EW*, III, p. 20.

ciencia sea transmitida y que la paz del Estado sea conservada¹⁶⁷. Debemos analizar detenidamente todo lo que se nos dice para evitar ser engañados, pero también debemos prestar mucha atención a lo que nosotros decimos a los demás para que nuestros pensamientos no sean confusos ni equívocos. También el soberano debe estar atento a lo que se enseña en las universidades y lo que se predica en los púlpitos ya que si quiere cumplir con la función para la que fue instituido —es decir, mantener la concordia en la sociedad— debe evitar la enseñanza de cualquier tipo de doctrina sediciosa¹⁶⁸. Esto no convierte a Hobbes en un detractor de la libertad de expresión sino que lo presenta como un defensor de la verdad y de la sana ciencia. La solución que ofrece Hobbes para evitar los problemas anteriores no es la de controlar al pueblo y mantenerlo en las tinieblas sino la de educarlo en las verdades de las ciencias naturales y políticas para que compruebe, por sus propios medios, que el orden político vigente es el más racional y el más óptimo de todas las opciones posibles¹⁶⁹. Por lo tanto hay que dejar de ver a Hobbes como un defensor del totalitarismo para comenzar a interpretar su programa filosófico como un primer intento de ilustración.

A parte de estos cuatro abusos del lenguaje, Hobbes habla en varias ocasiones de la falsedad de nuestros razonamientos y de las falacias del pensamiento¹⁷⁰. El filósofo británico llama la atención sobre el hecho de que comúnmente se confunde el error con la falsedad cuando en realidad son dos cosas muy diferentes. El error es algo propio del conocimiento antepredicativo y se produce cuando percibimos algo que no es tal y como creemos o cuando, a partir de una expectativa de futuro o de una conjetura de pasado, pronosticamos un hecho que no se cumple. Pero el error, cuando se produce en el lenguaje, se llama falsedad¹⁷¹.

¹⁶⁷ *De Cive*, XII, 13; *OL*, II, pp. 295-296. Sobre este tema se volverá en el último capítulo, cuando se trate el tema de las causas de sedición y de la educación ciudadana. Baste decir por el momento que para Hobbes el lenguaje es el protagonista en el proceso de construcción del Estado, pero también ocupa el papel principal a la hora de destruir el poder del soberano. Por ello, para evitar que el mal uso del lenguaje ponga en peligro la paz y el bienestar de los ciudadanos, el soberano tendrá el deber de controlar las ideas que se enseñan en las universidades y las doctrinas que se predicán desde los púlpitos.

¹⁶⁸ *Leviatán*, XXX; *EW*, III, pp. 330-333. El mejor modo de acabar con los sediciosos es educando a la ciudadanía en la verdadera ciencia ya que si éstos se dan cuenta por sí mismos de que la organización política es necesaria para el mantenimiento de su propio bienestar, nunca seguirán a aquéllos que tienen por objetivo la destrucción del poder civil.

¹⁶⁹ *Leviatán*, IV; *EW*, III, p. 20.

¹⁷⁰ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, v, 10; *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 19; *Leviatán*, V; *EW*, III, pp. 32-35; *De Corpore*, V, 1-2; *OL*, I, pp. 49-52. En lo sucesivo sigo sobre todo el último de los textos para exponer mi interpretación de los conceptos hobbesianos de error y falsedad.

¹⁷¹ *Leviatán*, V; *EW*, III, p. 32.

Esta falsedad, que es sólo patrimonio del lenguaje, se puede producir de tres maneras diferentes¹⁷². En primer lugar, cuando significamos algo con un nombre cuyo sentido lo hace inaplicable a esa cosa. Así, cuando creemos que una palabra significa algo que en realidad no significa pero nosotros la usamos con ese supuesto sentido estamos cayendo en una falsedad o en un absurdo.

En el segundo de los casos la falsedad proviene de una mala combinación de los términos en la proposición. De esta manera podemos decir que una proposición será falsa si la definición del predicado no incluye a la del sujeto o si mediante el predicado no podemos nombrar la misma cosa que con el sujeto. Pero la proposición también puede ser falsa en virtud de los géneros de los términos o del accidente según el cual concibamos lo que nombramos. Así, tal y como se vio antes, los géneros de las cosas nombradas son cuatro: *cuerpos*, *accidentes*, *fantasmas* y los propios *nombres*¹⁷³. La falsedad se da cuando unimos en la misma proposición un cuerpo con un accidente, un cuerpo con un fantasma, un cuerpo con un nombre, un accidente con un fantasma, un accidente con un nombre o un fantasma con un nombre¹⁷⁴. Siempre que no se una lo semejante con lo semejante la proposición resultante será un absurdo y, como tal, no podrá servir de base para elaborar ningún tipo de conocimiento científico¹⁷⁵. La solución más apropiada para solucionar este problema es la de resolver cada uno de los términos en sus elementos más básicos hasta clarificar si lo que nombramos es un cuerpo, un accidente, un fantasma o un nombre¹⁷⁶. Sólo así evitaremos caer en este tipo de absurdos.

Y por último, la falsedad de un silogismo se da también de dos formas: cuando alguna de las proposiciones que lo integran está mal formada, o lo que es lo mismo cuando incurre en uno de los errores que acabamos de mencionar; o cuando la inferencia que se lleva a cabo para extraer la conclusión está mal realizada¹⁷⁷. Lo primero no supone ningún problema, pero tal vez un ejemplo ayude a clarificar el segundo caso. Tómese como ejemplo el siguiente silogismo: *todo hombre es animal, todo animal es cuerpo, luego algún cuerpo es hombre*. En este caso las proposiciones que actúan como premisas son absolutamente verdaderas, lo que sucede es que la conclusión a la que se ha llegado no se sigue de ellas. Es verdad que, tal y como se

¹⁷² *De Corpore*, V, 2; *OL*, I, pp. 51-52.

¹⁷³ *Leviatán*, IV; *EW*, III, pp. 25-26.

¹⁷⁴ *De Corpore*, V, 2; *OL*, I, p. 52.

¹⁷⁵ *Leviatán*, V; *EW*, III, pp. 33-34.

¹⁷⁶ *De Corpore*, V, 10; *OL*, I, pp. 54-55.

¹⁷⁷ *De Corpore*, III, 18-20; *OL*, I, pp. 37-39.

mencionó, de dos verdades unidas en un silogismo sólo puede seguirse otra verdad, pero hay que puntualizar que esto se cumplirá siempre que la inferencia esté bien realizada.

Y por último hay que hacer alusión a unos cuantos malos usos del lenguaje que Hobbes menciona a lo largo de sus obras. En primer lugar están los nombres sin significado o los sonidos, grafías o señales que no se corresponden con ningún pensamiento o concepto de nuestra mente¹⁷⁸. Esto puede suceder de dos formas. Según la primera son nombres sin significados aquéllos que son acuñados pero cuyo sentido aún no ha sido definido con la precisión necesaria. El segundo tipo de nombre sin significado surge cuando se compone un término a partir de dos simples que son contradictorios entre sí, algo que se da muy a menudo entre los escolásticos y las personas supersticiosas. Por ejemplo cuando se define la palabra *espíritu* diciendo que *es un cuerpo incorpóreo o un cuerpo sin extensión* o cuando se dice que *la voluntad es libre* se incurre en un abuso de este tipo porque, ni puede concebirse un cuerpo sin extensión, ni se puede pensar en una voluntad o una libertad independientes del hombre¹⁷⁹. Un segundo tipo de abuso se da cuando se emplean de una forma absoluta nombres inconstantes¹⁸⁰. Los nombres inconstantes se aplican a aquellas cosas que nos afectan emotivamente, es decir, que provocan en nosotros aversiones o apetitos. El problema reside en que no a todos nos mueven las mismas cosas y en que no siempre lo que nos parece agradable en un momento dado lo seguirá siendo hasta el final de los días. Nombres de este tipo son, por ejemplo, *las virtudes y los vicios, lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo*, etc.; términos que, tal y como se verá más adelante, varían su definición en virtud de los gustos particulares y de la conveniencia de cada uno. Un tercer tipo de abuso se comete cuando se cree que los nombres abstractos o los universales poseen algún tipo de realidad fuera de lo meramente extramental¹⁸¹. Por ejemplo, cuando decimos que *existe la idea de humanidad* estamos creyendo que un nombre universal posee entidad real; y cuando queremos creer en la existencia de un pensamiento totalmente independiente del cuerpo que le sirve de sujeto estamos

¹⁷⁸ *Leviatán*, IV; *EW*, III, pp. 27-28.

¹⁷⁹ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xi, 4.

¹⁸⁰ *Leviatán*, IV; *EW*, III, pp. 28-29. Este tipo de conceptos, como se podrá observar a su debido tiempo, jugarán un papel importantísimo en la moral y en la política del autor. Lo que más interesante ahora es que antes de que se cree la sociedad civil cada individuo conserva el derecho de definirlos unilateralmente, pero una vez que los hombres se someten al poder del soberano sólo la voluntad de éste servirá para fijar sus significados. De hecho, se puede decir que una de las principales tareas del Estado es la de definir dichos conceptos mediante la promulgación de leyes civiles. Cf. Pettit, Ph, *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, *op. cit.*, pp. 51-52 y 132.

¹⁸¹ *Leviatán*, IV; *EW*, III, p. 21.

confiriendo realidad extramental a una abstracción de la mente. Se podrían enumerar otros tipos de abusos mencionados por Hobbes a lo largo de su obra, pero se limitará la explicación a estos ya que son los más importantes para el tema que trata este estudio.

Ahora bien, vista la gran cantidad de abusos en los que se puede incurrir al hablar y al razonar ¿qué se puede hacer para evitar el absurdo y la falsedad? Hobbes ofrece dos soluciones a este grave problema. En primer lugar es necesario proceder con un método claro, firme y seguro¹⁸². Los pormenores del método serán analizados en el capítulo siguiente, pero para no dejar la cuestión en el aire se puede decir que el modo de razonar debe partir siempre de la clarificación y fijación de nuestras definiciones¹⁸³. Dado el carácter acumulativo de la teoría de la verdad de Hobbes, si nos aseguramos la verdad de las definiciones que vamos a manejar en nuestros razonamientos tenemos ya mucho ganado en nuestro camino hacia la ciencia. Tras clarificar las definiciones tenemos que poner cuidado en que el modo en el que los términos son unidos en una proposición sea correcto, o lo que es lo mismo, que lo mismo que nombra el sujeto sea también nombrable por el predicado. Una vez que nos aseguramos de tener proposiciones universales y verdaderas podemos pasar a combinarlas en silogismos para obtener aquellas conclusiones que, una vez unidas, forman el conjunto de conocimientos de una materia científica. Siguiendo a rajatabla este método es prácticamente imposible caer en algún abuso del lenguaje o llegar a alguna conclusión absurda.

La segunda forma de evitar los abusos del lenguaje consiste en afinar nuestro entendimiento¹⁸⁴. Y es que la facultad del entendimiento juega un papel fundamental en la teoría del lenguaje de Hobbes y, por ende, en su teoría de la ciencia¹⁸⁵. Comencemos analizando este fragmento de los *Elementos del Derecho Natural y Político*: “Esta equivocidad de los nombres hace difícil recobrar las concepciones para las cuales fue concebido el nombre; y esto no sólo en el lenguaje de otros hombres, en el cual debemos considerar el giro, la ocasión y el sentido de la frase tanto como las palabras en sí mismas, sino incluso en nuestro propio discurso, que al derivarse de la costumbre y uso común del habla no representa para nosotros nuestras propias concepciones. Constituye, por lo tanto, una gran habilidad del hombre conseguir liberarse de la

¹⁸² *Leviatán*, V; *EW*, III, pp. 33-34.

¹⁸³ *Leviatán*, V; *EW*, III, p. 35.

¹⁸⁴ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, v, 8; *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 21-22; *Leviatán*, IV; *EW*, III, p. 28.

¹⁸⁵ Y sin embargo no se ha encontrado artículo o monografía que se ocupe de esta facultad tan importante para la filosofía de Hobbes.

equivocidad de las palabras, del contenido y otras circunstancias del lenguaje y encontrar el auténtico significado de lo que se dice: a esto lo llamamos ENTENDIMIENTO”¹⁸⁶. Por lo tanto es la facultad del entendimiento lo que nos permite liberarnos de los equívocos y las ambigüedades del lenguaje y de los posibles abusos que nosotros o los demás puedan hacer de las palabras.

Pero el entendimiento no sirve sólo para corregir el lenguaje sino que también sirve para comprenderlo y para elaborarlo¹⁸⁷. Cuando al captar las palabras que alguien nos dirige aparece en nuestra mente el correspondiente concepto o pensamiento decimos que hemos entendido lo que se nos ha dicho. Por lo tanto el entendimiento también sirve para comprender los significados del lenguaje. Ahora bien, dado que existen tres niveles del lenguaje muy bien diferenciados se tendrá que hablar también de tres formas diferentes de entender el lenguaje: en primer lugar, se entiende un término cuando al oírlo o leerlo evoca en nosotros de nuevo el fantasma al que significa y para el cual se creó; en segundo lugar se entiende una proposición cuando al oírlo o al verla recordamos que el sujeto se contiene en el predicado; y por último, se entiende un silogismo “cuando recordamos, a partir de la misma constitución de los nombres, una serie continua de consecuencias de dichos nombres, o cuando unimos al orden de las palabras el orden de las imágenes por cuya causa se crearon”¹⁸⁸. Sin embargo hay que dejar clara una cosa ya que, de la misma manera en la que se dijo que la verdad se predicaba del lenguaje y no de las cosas, también hay que decir ahora que lo que se entiende es el lenguaje, pero nunca las cosas mismas. Hobbes pone un ejemplo que ayuda a comprender este hecho. Cuando decimos que entendemos un libro no queremos decir que hemos entendido el objeto al que llamamos libro sino que entendemos el significado de las palabras que se contienen en él.

Así pues, el entendimiento sirve para corregir y hacer crítica del lenguaje, para comprenderlo, pero también sirve para unir las palabras, las proposiciones y los silogismos adecuadamente. Esta última faceta del entendimiento es la que permite elaborar la ciencia y entrar en el terreno del razonamiento científico, que es lo que va a hacer en el siguiente capítulo. Hobbes define así el entendimiento en el *Leviatán*: “El entendimiento que es peculiar del hombre es el de entender, no sólo su voluntad, sino sus concepciones y pensamientos mediante la sucesión y contextura de nombres de

¹⁸⁶ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, v, 8.

¹⁸⁷ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 21.

¹⁸⁸ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 21.

cosas, formando afirmaciones, negaciones y otras formas del lenguaje”¹⁸⁹. De esto se sigue que el entendimiento no sólo nos permite entender el significado de las palabras de los demás, sino que también nos posibilita colocar y expresar las nuestras de tal manera que se correspondan con nuestros propios pensamientos y conceptos. Por lo tanto el entendimiento es la facultad que sirve de base al lenguaje y que funciona como punto de partida del conocimiento científico, racional o predicativo.

Así pues, ya se ha visto en qué consiste y cómo interpreta Hobbes el lenguaje. El lenguaje abre al hombre un inmenso horizonte que puede aprovechar para mejorar las condiciones de su existencia en la naturaleza. Por un lado, le permite perfeccionar su conocimiento y trascender ese presente más inmediato al que le liga el saber prudencial. Pero es que, además, le va a dar la posibilidad de conservar en el tiempo lo aprendido y de transmitírselo a los demás. Dicho de otro modo, el lenguaje rompe con el solipsismo epistemológico y existencial al que nos tenía atados la experiencia para introducirnos en un mundo nuevo, en un mundo en el que, con la ayuda de los demás, seremos capaces de grandes cosas. De lo que se trata ahora, en el siguiente capítulo, es de ver cómo hace posible esto el lenguaje. Se mostrará allí el nuevo método de conocimiento que suministra esta nueva capacidad del hombre y todo lo que se puede hacer a nivel epistémico con él. Pasemos ya sin más dilación a considerar todos estos asuntos.

¹⁸⁹ *Leviatán*, IV; *EW*, III, p. 10.

IV

EL CONOCIMIENTO PREDICATIVO

Una vez que se ha visto en qué consiste el lenguaje para Hobbes y cómo lo organiza es hora de analizar el nuevo conocimiento que este artefacto humano permite desarrollar.

En primer lugar se debe atender al “discurso verbal” o discurrir de las palabras. De la misma manera que en el conocimiento antepredicativo se dijo que nuestra mente era capaz de ligar unas ideas con otras, ahora, una vez establecido el lenguaje, nuestro pensamiento también es capaz de pasar de unas palabras a otras a través de sumas y restas. Esta capacidad exclusiva del hombre es lo que Hobbes llama razón, la cual, pese a tener un origen natural, requiere ser perfeccionada con esfuerzo para poder adquirir y desarrollar el saber científico. La razón, como se ha dicho, es la capacidad del hombre para sumar y restar palabras hasta llegar a algunas conclusiones determinadas. Pero esta nueva facultad del hombre le hace entrar en un nuevo estadio de conocimiento muy distinto al del saber experiencial. En este caso ya no se tiene que lidiar con esos objetos de los que sólo conocíamos representaciones no esenciales, sino que se pueden manejar unas palabras de las que conocemos o podemos llegar a conocer absolutamente todo de ellas en tanto que somos sus creadores. Y no sólo eso, sino que la forma en la que éstas son relacionadas por nuestra mente también es esencial porque nosotros somos los que la fijamos.

De este modo el saber científico que propicia la razón renuncia a la esencialidad pero a cambio nos proporciona objetividad, universalidad, veracidad y fiabilidad para intervenir en el mundo y transformarlo para nuestro beneficio. La última parte de este capítulo trata precisamente del modo en el que Hobbes organiza su sistema de la ciencia a partir de todos los preceptos que se han analizado. De este modo se ve que todo comienza con las ideas de materia y movimiento y que de ahí se pasa desde las ciencias más simples a las más complejas: Geometría, Mecánica, Física, Moral y Política. El método para desarrollar este tipo de conocimiento es básicamente el de proceder desde

las generaciones conocidas —o lo que es lo mismo, desde nuestros propios términos, proposiciones, silogismos y conclusiones— a los fenómenos que de ellas se siguen, un método que es incluso válido para una física que tiene la particularidad de tener que comprobar sus conclusiones con el mundo empírico. Todos estos asuntos se van a ver más detenidamente a continuación.

1. Razón y ciencia

De lo que se trata en este primer apartado del capítulo es de ver cuál es el origen de la razón, es decir, de estudiar si la razón es natural en el hombre o si, por el contrario éste debe esforzarse para lograrla y perfeccionarla. En esto será importante diferenciar entre el uso teórico o científico y el uso práctico o político de la razón si se quiere arrojar más luz al asunto. Lo que se hará después de desentrañar el origen de la razón será centrarnos en el uso teórico de la razón para ver el modo en el que funciona y se desarrolla la ciencia hobbesiana. Se pasará ya sin más dilación al primer asunto.

1.1. La razón: ¿es innata en el hombre o debe ser adquirida?

Una vez que se ha visto en qué consiste la teoría del lenguaje de Hobbes y las consecuencias que de ella se pueden extraer, es hora de ver las posibilidades epistemológicas que ofrece esta creación humana; o lo que es lo mismo, es el momento de saber en que consisten el razonamiento y la ciencia para nuestro autor.

Como se verá dentro de un momento, la razón para Hobbes es cálculo¹: los hombres suman y restan sus pensamientos y sus conceptos de una manera similar a la que sus fantasmas se siguen unos de otros en el discurrir de la mente². Pero así como el discurrir de la mente era natural en el hombre y cualquiera, en mayor o menor grado y con independencia de la edad, era capaz de hilar unas ideas con otras³, en el caso de la razón o del discurrir de conceptos no queda muy claro en las obras de nuestro autor si es una facultad natural o debe ser aprendida con esfuerzo y dedicación⁴. Este problema se

¹ *De Corpore*, I, 2-6; *OL*, I, pp. 2-6.

² *Leviatán*, IV, *EW*, III, p. 19.

³ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, v, 1.

⁴ Sobre el origen natural o artificial de la razón cf. Barnouw, J., “Prudence et Science chez Hobbes”, en Zarka, Y.Ch. y Bernhardt, J. (dirs.), *Thomas Hobbes. Philosophie Première, Théorie de la Science et Politique*, PUF, París, 1990, p. 115; Bernhardt, J., “Empirisme Rationnel et Statut des Universalia: le Problème de la Théorie de la Science chez Hobbes”, en *Revue d’Histoire des Sciences*, vol. XLVI, no. 2-3, 1977, pp. 129-152; Bertman, M.A., “Hobbes: Philosophy and Method”, en *Scientia*, vol. 108, no. 2, 1973, pp. 769-780; Borot, L., “Science et Histoire chez Hobbes : le Problème de la Méthode”, en Zarka, Y.Ch. y Bernhardt, J. (dirs.), *Thomas Hobbes. Philosophie Première, Théorie de la Science et Politique*, PUF, París, 1990; pp. 119-126; Foisneau, L., *Hobbes et la Toute-Puissance de Dieu, op. cit.*, pp. 60-65;

ve acrecentado por los distintos usos que Hobbes da al concepto de razón. Por una parte tenemos el uso científico y epistemológico que permite conocer el mundo de un modo objetivo y condicional aunque no absoluto⁵. Este tipo de uso es más contemplativo que práctico, aunque ya se verá que para Hobbes el conocimiento del mundo no se agota en la mera contemplación de la realidad sino que tiene que servir para actuar en ella y transformarla en busca del bienestar del género humano⁶. El uso político de la razón, por su parte, es más de tipo práctico aunque también implique un conocimiento elemental de la psicología y de la naturaleza humana por parte de los habitantes del estado de naturaleza. Este uso de la razón se concentra en lo que Hobbes llama las leyes de la razón, unas leyes que, teniendo en cuenta que el derecho de naturaleza es un derecho que tienen todos los hombres a hacer todo lo posible para su autoconservación, nos ofrecen un catálogo de acciones para satisfacer tal derecho de la manera más óptima posible⁷. El conflicto entre estos dos tipos de uso de la razón reside en que si bien el uso científico no necesita que todos los hombres sean capaces de ejercitar dicha facultad, el uso político si que necesita que todos sean capaces de razonar y que todos tengan el mismo modo de razonar, ya que si todos razonaran pero no lo hiciesen de la misma manera no podrían llegar a la conclusión de que es necesario salir del estado de naturaleza a través de la constitución de una sociedad civil⁸. Por este motivo, es decir, para solucionar todos estos problemas, se comenzará esta exposición sobre lo que sea la razón o el razonamiento en Hobbes aclarando si dicha potencia humana es o no es natural. Los textos básicos que servirán para dilucidar dicho dilema serán los *Elementos del Derecho Natural y Político*⁹, el *De Cive*¹⁰, el *Leviatán*¹¹ y el *De Corpore*¹².

Forteza, B., *L'Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, op. cit., p. 206; Goyard-Fabre, S., *Le Droit et la Loi dans la Philosophie de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 43-46; Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison*, op. cit., p. 42; Peters, R., *Hobbes*, op. cit., pp. 50-51; Shapin, S., y Schaffer, S., *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, op. cit., pp. 105-106; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 73-82. De estas teorías hay algunas que están de acuerdo con la postura que aquí vamos a mantener y hay otras que no. Sea como sea, en lo sucesivo me atengo a ellas para exponer mi opinión sobre el tema que nos ocupa y sólo las citaré de nuevo cuando su testimonio sea realmente clarificados para la cuestión.

⁵ *Leviatán*, VII, EW, III, p. 52.

⁶ *De Corpore*, I, 6; *OL*, I, pp. 1-6.

⁷ *De Cive*, II, 1 y nota; *OL*, II, pp. 168-170. Si se quiere ampliar la información considerando diferentes opiniones acerca del carácter de las leyes de la naturaleza se pueden consultar las siguientes obras: cf. Taylor, A.E.: "The Etical Doctrine of Hobbes", op. cit., pp. 23-35; Warrender, H., *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, op. cit., pp. 101-102; Gauthier, D.P., *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 89-98; Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, op. cit., pp. 98-102.

⁸ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xiv, 14.

⁹ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, v, 11; *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xiv, 14.

¹⁰ *De Cive*, II, 1 y nota; *OL*, II, pp. 168-170.

¹¹ *Leviatán*, V, EW, III, pp. 29-38; *Leviatán*, VII, EW, III, pp. 52-53; *Leviatán*, VIII, III, EW, pp. 56-61.

El primer texto en el que Hobbes parece aludir a la naturalidad de la razón es en los *Elementos del Derecho Natural y Político*. Esta obra, que posee una estructura muy similar a la del *Leviatán*, comienza analizando a los hombres como personas naturales, o lo que es lo mismo, comienza con una antropología que trata de aclarar en qué consiste la naturaleza humana¹³. El problema está en que al llegar al uso epistemológico de la razón, es decir, al raciocinio mediante silogismos, Hobbes detiene su análisis y se limita a hacer una breve aclaración de lo que sea una explicación verdadera y una explicación absurda¹⁴. De este modo no se puede saber si considera que el uso científico de la razón es común a todos los hombres o es sólo cosa de unos pocos que, a través del esfuerzo y de la dedicación, logran los conocimientos necesarios para dedicarse a ello. Ni siquiera un poco más adelante, en el capítulo que trata “*De las diferencias entre los hombres en su capacidad de discernir y su causa*”¹⁵ aclara Hobbes si dicha potencialidad es natural o adquirida, lo único que dice el autor aquí es que la diferencia de ingenio que se ve en los hombres radica en el tipo de pasiones que dominan su ánimo¹⁶. Así, el que tenga una naturaleza que tienda más a los placeres del gusto o a los placeres presentes como la buena comida tendrá un tipo de ingenio más reducido y menos desarrollado que, por ejemplo, alguien curioso que se interesa por las causas de las cosas y de los acontecimientos. Pero con esto sólo se explica el por qué de que haya hombres con más conocimiento que otros, quedando aun sin respuesta el asunto de si dicha capacidad del hombre es natural o adquirida.

El asunto cambia considerablemente si se entra ya en el campo del uso político de la razón humana. Hobbes, al tratar el asunto de la ley de la naturaleza, se pregunta si dicha ley existe por convención humana, por consenso o por costumbre o si, por el contrario, radica en la propia naturaleza del hombre¹⁷. Nuestro autor, decantándose por esto último, emplaza la ley de la naturaleza en la razón de los hombres, por lo que hablar de la ley natural equivale a hablar de las leyes de la razón¹⁸. Esta equivalencia

¹² *De Corpore*, I, 2-6; *OL*, I, pp. 2-6.

¹³ De hecho, si se recuerda lo que se dijo al hablar de la edición de Tönnies de los *Elementos del Derecho Natural y Político*, la primera parte de la obra es conocida como *Human Nature* hasta 1889.

¹⁴ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, v, 11.

¹⁵ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, x, 1-11.

¹⁶ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, x, 2.

¹⁷ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xv, 1.

¹⁸ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xv, 1. Pero Hobbes en su obra no sólo identifica las leyes de la naturaleza con las leyes de la razón, sino que también cree que hablar de leyes naturales, racionales, morales y divinas es hablar de una y la misma cosa. De hecho, este es el origen de la famosa tesis Taylor-Warrender, la identificación entre leyes naturales y leyes divinas. Cf. Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, op. cit., pp. 113-119.

entre naturaleza y razón no sería posible si la razón no se contara entre las potencias naturales del hombre y si ésta no fuera común y compartida por todos los hombres. Es en este punto cuando Hobbes hace la siguiente afirmación: “La razón no es menos natural en el hombre que la pasión, y es la misma para todos los hombres, porque todos los hombres están de acuerdo en su voluntad de regirse y gobernarse de suerte que alcancen sus deseos, es decir, su propio bien, lo cual se obra de la razón. Por lo tanto no puede haber más ley natural que la razón”¹⁹. Es esta razón-cálculo, de origen natural y común a todos los hombres, la que aconseja a los habitantes del estado de naturaleza que, si quieren satisfacer ese conato interior que les hace buscar la autoconservación a cualquier precio, deben buscar la paz y pactar con los otros individuos la creación de una sociedad civil²⁰. O dicho de otra manera más directa, la naturalidad y unicidad del uso político de la razón es lo que hace posible el paso de lo prepolítico a lo político.

Poco después, en el *De Cive*, Hobbes vuelve a retomar el asunto con un enfoque muy parecido. La diferencia fundamental está en que, en esta obra, deja de lado la naturaleza humana para analizar directamente al hombre como parte integrante del cuerpo político, motivo por el cual, en esta ocasión, no se dirá nada sobre el uso científico de la razón. O se dirá más bien poco, ya que en el capítulo XVIII, titulado “*De las cosas necesarias para entrar en el reino de los cielos*”²¹, Hobbes hace una brevísima síntesis de su teoría del conocimiento en la que, entre otras cosas, trata la relación entre fe y razón o entre fe y ciencia. Es aquí donde se encuentra la siguiente afirmación: “Y a quien intenta demostrar los *misterios de la fe* sirviéndose de la razón natural le pasa lo mismo que a un hombre enfermo que tiene que masticar unas saludables pero amargas píldoras antes de tragárselas, y que termina vomitándolas, cuando quizá el remedio hubiera sido tragárselas sin masticar”²². De esta oscura idea se puede deducir vagamente que la ciencia o el uso epistemológico de la facultad racional son naturales en el hombre, aunque dicha conclusión tenga una base muy débil. Este es el motivo por el cual es preferible decir que en el *De Cive* no parece explicarse nada acerca del uso científico de la razón.

Pero sí que se dice mucho acerca del uso político de la facultad del que se ocupa este estudio. Aquí Hobbes retoma prácticamente el mismo razonamiento que había esgrimido en los *Elementos del Derecho Natural y Político* a favor de la identidad entre

¹⁹ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xv, 1.

²⁰ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xiv, 14.

²¹ *De Cive*, XVIII; *OL*, II, pp. 414-432.

²² *De Cive*, XVIII, 4; *OL*, II, p. 420.

ley natural y ley racional, por lo que la enunciación de su tesis será también muy parecida: “Por lo tanto, la *razón verdadera* es una cierta *ley*, la cual, al no ser parte de la naturaleza humana en menor grado que cualquier otra facultad o afección de la mente también es llamada *natural*. Por consiguiente, la *ley de naturaleza* puede definirse diciendo que es el dictado de la recta razón, acerca de aquellas cosas que debemos hacer u omitir en la medida de nuestras fuerzas, para la constante preservación de nuestra vida y nuestros miembros”²³. Lo más interesante es que Hobbes acompaña a esta afirmación —que ya hemos visto que es casi igual a la que antes ofrecía en los *Elementos del Derecho Natural y Político*— con una interesante nota sobre lo que él entiende por recta razón²⁴. La recta razón no es para el autor del *Leviatán* una facultad infalible, sino el acto mismo de razonar acerca de aquellas acciones que pueden redundar en el daño o beneficio a los demás individuos. En la sociedad civil este problema no existe porque la medida de la corrección moral de las acciones la dicta la ley elaborada por el soberano²⁵. Pero en el estado de naturaleza, donde la pauta moral la ofrece ese principio de autoconservación según el cual *bueno* es lo que nos beneficia y *malo* lo que nos perjudica, la razón de cada uno se convierte en la medida de la recta razón. Este razonamiento en pos de la propia conservación es falso cuando, después de sumar y restar los elementos que mejor nos pueden ayudar a nuestra conservación, la conclusión a la que llegamos viola los preceptos de la ley racional y es verdadero cuando, después del mismo proceso, la conclusión a la que llegamos está de acuerdo con la ley natural. Por lo tanto, sólo siguiendo la ley que nos obliga a buscar la paz como mejor manera de procurarnos la conservación podemos pasar, mediante un pacto con los demás, de los peligros del estado de naturaleza a la seguridad de la sociedad civil; sólo cuando seguimos esa recta razón que, siendo individual, es también natural y común a todos podemos eliminar los males del estado de naturaleza²⁶.

²³ *De Cive*, II, 1; *OL*, II, pp. 169-170.

²⁴ *De Cive*, II, 1, nota; *OL*, II, pp. 169-170. En lo sucesivo, si no señalo lo contrario, me atengo a lo que Hobbes dice en dicha nota para argumentar mis ideas.

²⁵ *De Cive*, VI, 9; *OL*, II, pp. 221-222. De hecho, este tipo de textos son los que han llevado a muchos intérpretes del pensamiento civil hobbesiano a interpretarlo como un positivista jurídico. Tenemos, por ejemplo, el caso de Bobbio para quien Hobbes es el iniciador de ese legalismo ético consistente en no reconocer más moralidad objetiva que la que dictan las leyes elaboradas por el soberano. Cf. Bobbio, N., *Thomas Hobbes*, *op. cit.*, pp. 57-60.

²⁶ Cf. Macpherson, C.B., *La Teoría Política del Individualismo Posesivo. De Hobbes a Locke*, *op. cit.*, pp. 76-86. La tesis de Macpherson en este punto es muy similar a la de Gauthier. Lo que parece suceder es que los propios postulados de esa naturaleza humana egoísta que Hobbes ha diseñado en su antropología se acaban coordinando de tal manera que dan paso a un consenso universal sobre el modo de salir del estado de naturaleza y sobre la organización de la sociedad civil que surge del pacto. La diferencia más notable entre ambas teorías reside en esa idea de Macpherson según la cual el fundamento de las teorías

De todo lo dicho hasta el momento se deduce que tanto el uso epistemológico como el uso político de la razón parecen tener un origen natural en estas obras. Es verdad que el caso de la razón científica está menos claro que el de la razón política; pero si se considera que en ambos casos la facultad que opera es siempre la misma y el proceso que se sigue es también idéntico, entonces se deberá concluir que en estos textos la razón es una facultad tan natural como cualquier otra facultad o afección de la mente. Pero en el *Leviatán* la cosa cambia notablemente. En esta obra, al contrario de lo que sucedía en las anteriores, sí que se trata más profundamente la naturaleza de la razón epistemológica que la de la razón política. De hecho, se le dedica todo un capítulo, el capítulo V, a la razón y a la ciencia²⁷. Y ésta no es ni la única ni la más importantes de las diferencias ya que, también al contrario de lo que sucedía en los anteriores escritos, Hobbes va a defender ahora que el uso de la razón se logra con esfuerzo y dedicación²⁸, o lo que es lo mismo, que la razón no se cuenta entre las facultades naturales del hombre. Habrá que ver en profundidad esta idea.

Hobbes, al tratar de la relación entre la ciencia y la razón en el *Leviatán*, dice lo siguiente: “Por ello queda de manifiesto que la razón no es, como el sentido y la memoria, algo que nace con nosotros, ni que se adquiere únicamente por la experiencia, como ocurre con la prudencia, sino que se alcanza mediante el esfuerzo y el trabajo (...). Por lo tanto, los niños no están dotados de razón hasta que han alcanzado el uso del lenguaje. Pero se les llama criaturas racionales porque muestran la posibilidad de tener uso de la razón más adelante. Y la mayoría de los hombres, aunque poseen algún uso de razón, como se manifiesta en su capacidad de numerar hasta cierto grado, la razón les sirve de poco en la vida común (...). Pues, por lo que se refiere a la *ciencia*, o a guiarse en sus acciones por reglas ciertas, están tan lejos de ella, que ni siquiera saben lo que es”²⁹. El argumento que expone Hobbes es bien sencillo: la ciencia necesita de la razón; el razonamiento consiste en la comprensión y combinación de las definiciones; los hombres no tienen dicha facultad desde el momento en el que nacen; por lo tanto, la razón y la ciencia no se cuentan entre las cosas naturales³⁰. Es verdad, como bien ha

antropológicas y políticas de Hobbes le debe casi más a la sociedad posesiva de mercado que a su interés por los contenidos de la Nueva Ciencia.

²⁷ *Leviatán*, V, *EW*, III, pp. 29-38.

²⁸ *Leviatán*, VIII, *EW*, III, p. 61

²⁹ *Leviatán*, V, *EW*, III, pp. 35-36.

³⁰ Cf. Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison*, op. cit., p. 42; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 73-82. Ambos autores basan sus tesis sobre la no naturalidad de la razón en el hecho de que esta se basa en el lenguaje y el lenguaje es un

dicho el propio Hobbes, que el hombre está naturalmente predispuesto par desarrollar la facultad del lenguaje y de la razón, pero de ello no se sigue que dichas facultades sean naturales. Un buen ejemplo ayudará a entender esto último: podemos hacer pan a partir de algunos elementos naturales —como el agua y el fuego— y de trigo, pero ni el proceso de elaboración ni el producto final es algo natural; ambos son artificios o invenciones humanas que no se encuentran en sí mismos en la naturaleza hasta que el hombre no los crea. Esto mismo es lo que pasa con el lenguaje y la ciencia³¹.

Pero este planteamiento presentado por Hobbes en el *Leviatán* parece acarrear una contradicción cuando se aplica a la política. Si antes se había visto que la razón, por ser natural y común a todos los hombres, era el punto de apoyo que le permitía explicar a Hobbes el paso del estado de naturaleza a la sociedad civil, ahora, cuando la razón es sólo patrimonio de unos pocos, esta explicación no puede ser sostenida ni utilizada para fundamentar la transición de lo prepolítico a lo político. Sin embargo, Hobbes es consciente de este problema y cambia también sus ideas sobre el uso político de la facultad de razonar: “Las pasiones que inclinan a los hombres a buscar la paz son el miedo a la muerte, el deseo de obtener las cosas necesarias para vivir cómodamente, y la esperanza de que, con su trabajo, puedan conseguirlas. Y la razón sugiere convenientes normas de paz basándose en las cuales los hombres pueden llegar a un acuerdo. Estas normas reciben el nombre de Leyes de Naturaleza”³². Es decir, que el camino se puede alcanzar por una vía o por la otra e, incluso, con la combinación de ambas. Hobbes no dice en ningún momento que los hombres no razonen, sino que lo que afirma es que no todos lo pueden hacer con firmeza. En este “no todos” se incluye también a los filósofos que no definen los conceptos con los que trabajan³³. Todo esto hace ver que las leyes de naturaleza, unas leyes sencillas que se resumen en no hacer a los demás lo que no te gustaría que se te hiciese a ti, están al alcance de las mentes más simples y que, en caso contrario, todavía queda el camino de las pasiones para que absolutamente todos los individuos suscriban el pacto por el que se crea la sociedad civil.

artificio puramente humano. Por lo tanto la razón es también artificial y sólo puede ser perfeccionada con un esforzado aprendizaje del lenguaje y sus reglas.

³¹ *Leviatán*, IV, EW, III, pp. 19-20. Tal y como se dijo al comienzo del capítulo segundo, el lenguaje tiene un carácter puramente convencional y artificial para Hobbes. Se elabora a través de elementos sensibles como los sonidos y necesitan de los órganos sensibles de los hombres para su correcto funcionamiento, pero ello no hace que sea algo natural. Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 73-82.

³² *Leviatán*, XIII, EW, III, p. 116.

³³ *Leviatán*, V, EW, III, pp. 33-34.

Por lo tanto, ¿qué dice realmente Hobbes sobre el origen y la naturaleza de la facultad de la razón? A nuestro modo de ver, la respuesta definitiva se encuentra en el *De Corpore*. Al comienzo de esta obra Hobbes dice lo siguiente: “La Filosofía, es decir, la *razón natural*, es innata en todo hombre, ya que cada uno razona en alguna medida y sobre algunas cosas. Pero cuando hacen falta una serie larga de razones y un método correcto, muchos se desvían y se pierden como por falta de cultivo”³⁴. Por lo tanto, la última posición de Hobbes es un punto intermedio entre los dos extremos que se han expuesto con anterioridad. De los *Elementos del Derecho Natural y Político* y del *De Cive* toma la idea de que la razón natural es innata y común a todos los hombres, y del *Leviatán* el hecho de que no todos son capaces del razonamiento científico ya que para caminar con paso firme en este terreno se necesita de la ayuda del método³⁵. Todos los hombres son capaces desde bien pequeños de llevar a cabo razonamientos básicos, pero sólo unos pocos, tras un largo proceso de aprendizaje y mucha dedicación, logran alcanzar el dominio del razonamiento científico a través del método. Esta explicación también satisface el problema de los dos usos de la razón porque sólo unos pocos son científicos pero, como el uso político de la razón se basa en la razón natural que es común a todos y tiene origen innato, todos pueden suscribir el pacto a partir del conocimiento de las leyes naturales.

Sólo queda una pregunta por responder ¿a qué se debe el cambio que se produce en el *Leviatán*? Una posible respuesta la han ofrecido Johnston y Skinner al analizar la presencia de la retórica en dicha obra. Según estos autores, la lastimosa situación en la que se encuentra Inglaterra en 1650 sumado a la aceptación, por parte de Hobbes, de que las explicaciones científicas necesitan también de algo de elocuencia para llegar al público, habrían impulsado a nuestro autor a recuperar sus conocimientos sobre retórica para, olvidando las doctrinas en las que atacaba el uso de metáforas y de todos aquellos usos del lenguaje que tendían a la distorsión del significado, lograr un mayor efecto sobre sus posibles lectores³⁶. Esto explicaría también por qué Hobbes habría suavizado su racionalismo para dar más protagonismo a las pasiones en el campo de lo político ya

³⁴ *De Corpore*, I, 1; *OL*, I, p. 1.

³⁵ La tesis de Forteza en este punto es muy similar a la nuestra. La principal diferencia se encuentra en que según Forteza la razón es fruto de la innata curiosidad del hombre por conocer el mundo que le rodea y de la creación artificial del lenguaje y de sus reglas. Forteza, B., *L'Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, op. cit., p. 206.

³⁶ Cf. Johnston, D., *The Rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, op. cit., pp. 66-71; Skinner, Q., *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, op. cit., pp. 1-16.

que sólo a través de este cambio en su teoría se puede explicar que la retórica alcance sus objetivos previstos.

1.2. La razón-cálculo y el funcionamiento de la ciencia

El uso epistemológico de la razón consiste básicamente en el cálculo, es decir, en la suma y resta, adición o sustracción, que puede ser hecho a partir del lenguaje³⁷. Es el propio Hobbes el que da esta definición en el *Leviatán*: “Cuando un hombre *razona*, no hace otra cosa que concebir una suma total, por *adición* de partes, o concebir un resto, por *sustracción*. Si esto se hace mediante palabras, será un concebir la consecuencia de los nombres de todas las partes hasta llegar al nombre del todo, o llegar, partiendo del todo y de una parte, al nombre de otra parte”³⁸. A continuación se va a ver cómo sucede esto dentro de nuestra mente³⁹.

En el caso de la composición, se puede coger el concepto de *cuerpo* que habitualmente se utiliza y se le puede añadir el concepto de *animado* o *dotado de movimiento interno*. De esta manera se obtiene el concepto de *ser animado* o *animal*. A dicho concepto se le puede añadir el concepto de *ser racional*, con lo que se dará origen al concepto de *hombre*⁴⁰. Y así sucesivamente. El caso de la sustracción es exactamente igual pero en el sentido inverso. Lo importante es que todo este proceso es hecho con nombres o conceptos que se han llamado marcas cuando eran expresados internamente

³⁷ *De Corpore*, I, 2; *OL*, I, p. 3. Hobbes incluye en la suma y la resta a la multiplicación y a la división ya que, esencialmente, consisten en la adición de cosas iguales y en la sustracción de cosas iguales respectivamente.

³⁸ *Leviatán*, V, *EW*, III, p. 29.

³⁹ Sobre el tema de la razón como cálculo, de su funcionamiento y de su diferencia con el conocimiento antepredicativo cf. Barnouw, J., “Prudence et Science chez Hobbes”, *op. cit.*, pp. 107-117; Bernhardt, J., “Empirisme Rationnel et Statut des Universalia: le Problème de la Théorie de la Science chez Hobbes”, en *Revue d'Historie des Sciences*, vol. XLVI, no. 2-3, 1977, pp. 129-152; Borot, L., “Science et Histoire chez Hobbes : le Problème de la Méthode”, en Zarka, Y.Ch. y Bernhardt, J. (dirs.), *Thomas Hobbes. Philosophie Première, Théorie de la Science et Politique*, PUF, París, 1990, pp. 119-126; Bertman, M.A., “Hobbes: Philosophy and Method”, en *Scientia*, vol. 108, no. 2, 1973, pp. 769-780; Dascal, M., “Leibniz, Hobbes, Locke and Descartes on Signs, Memory and Reasoning”, en *Leibniz: Language, Signs and Thought*, Amsterdam, Filadelfia, 1987, pp. 31-45; Foisneau, L., *Hobbes et la Toute-Puissance de Dieu*, *op. cit.*, pp. 65-68; Forteza, B., *L'Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, *op. cit.*, pp. 283-303; Goyard-Fabre, S., *Le Droit et la Loi dans la Philosophie de Thomas Hobbes*, *op. cit.*, pp. 43-46; Lukac de Stier, M^a.L., “Lenguaje, Razón y Ciencia en el Sistema Hobbesiano”, en *Diánoia*, México, no. 37, 1991, pp. 61-69; Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison*, *op. cit.*, pp. 42-48; Martinich, A.P., *A Hobbes Dictionary*, *op. cit.*, pp. 251-253; Peters, R., *Hobbes*, *op. cit.*, pp. 50-60; Shapin, S., y Schaffer, S., *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, *op. cit.*, pp. 99-107; Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes*, *op. cit.*, pp. 135-144; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, *op. cit.*, pp. 71-82. En lo sucesivo me atengo a los contenidos de estas obras para exponer mi opinión sobre el tema que nos ocupa y sólo las citaré de nuevo cuando su testimonio sea realmente clarificados para la cuestión.

⁴⁰ *De Corpore*, I, 3; *OL*, I, pp. 3-4.

y señales cuando eran comunicados a otras personas⁴¹. Es importante notar que, tal y como se ha visto a la hora de explicar los términos, las proposiciones y los silogismos, este proceso no es igual al discurrir de la mente⁴². En este último caso, ligamos las ideas según éstas nos han aparecido en nuestros experimentos, pero ello no quiere decir que la relación que establecemos entre cosas o acontecimientos sea esencialmente así; sin embargo, en el caso del razonamiento, los conceptos se siguen realmente los unos de los otros ya que dentro de lo que llamamos *seres animados* se incluye aquello que conocemos bajo el nombre de *hombre*. Como ya se ha dicho, conocemos esencialmente la forma en la que se relacionan los nombres o los conceptos porque nosotros mismos somos los creadores de dichas relaciones; y el conocimiento resultante de este tipo de razonamientos es también objetivo porque es igual para todos los usuarios del lenguaje.

Pero Hobbes ofrece aun otra caracterización de la razón científica en la *Crítica al De Mundo de Thomas White*: “La razón no es sino la facultad de formar silogismos, pues el razonamiento no es sino la continua conexión o unión de varias proposiciones en una suma, o —para decirlo brevemente— el cálculo de los nombres”⁴³. Esta definición, que básicamente sigue a la que se ha ofrecido más arriba, introduce, sin embargo, un cambio que resulta muy importante: el método para sumar y restar nombres es el de los silogismos; o dicho de otro modo, la ciencia hobbesiana llega a sus conclusiones mediante la elaboración de cadenas de silogismos⁴⁴. Por lo tanto, la forma correcta de llegar a la conclusión de que el hombre es un cuerpo sería parecida a esta: *todo hombre es animal, todo animal es cuerpo, luego todo hombre es cuerpo*⁴⁵. Y esto es verdad porque, como ya se ha visto más arriba, la verdad consiste en que el sujeto esté incluido dentro del predicado, cosa que se comprueba analizando la definición de cada uno de los términos que entran en juego en la demostración⁴⁶. Se puede decir que éste método de razonar funciona porque es puramente a priori, es decir, que no necesita de ninguna carga experiencial desde el momento en el que lo que dicta la verdad es únicamente el carácter formal de los enunciados y de los términos. Esta objeción es cierta, pero sólo en parte ya que, como se ha visto al tratar el tema del lenguaje,

⁴¹ *Leviatán*, IV, EW, III, pp. 19-20.

⁴² *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, v, 1.

⁴³ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 22.

⁴⁴ *De Corpore*, VI, 16-17; *OL*, I, pp.76-78.

⁴⁵ *De Corpore*, IV, 13; *OL*, I, p. 48. El ejemplo está tomado directamente de Hobbes.

⁴⁶ *De Corpore*, III, 7-8; *OL*, I, pp. 31-32; *De Corpore*, III, 18-20; *OL*, I, pp. 37-39. Seguramente la mejor explicación sobre la teoría de la verdad de Hobbes es la que nos ofrece Zarka al analizarla en relación a los conceptos en Aristóteles, Ockham y Descartes. Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 104-135.

nombramos o ponemos nombres a nuestros fantasmas y a los objetos que los causan⁴⁷. Lo que sucede es que, una vez definido el concepto a utilizar, olvidamos del origen sensible de dichos nombres para fijarnos únicamente en que su combinación en el razonamiento sea formalmente correcta; o lo que es lo mismo, que el razonamiento sea verdadero. Este manera de entender la ciencia y su método proviene, como se verá, de la admiración que Hobbes siente hacia el desarrollo y los logros de la geometría moderna.

Así pues, se ha visto que el razonamiento consiste básicamente en sumar y restar términos o nombres a partir de los silogismos que se componen con las proposiciones de la que éstos forman parte. Pero ¿qué ciencias son las que funcionan de esta manera? Pues para Hobbes básicamente todas ya que al mostrar que puede calcularse tanto con números como con conceptos cualquier disciplina puede utilizar dicho método. “Estas operaciones no son exclusivas de los números, sino que pueden realizarse con todas las cosas que sean susceptibles de sumarse o de sustraerse entre sí. Pues así como los aritméticos nos enseñan a sumar y sustraer los *números*, los geómetras nos enseñan lo mismo en las *líneas, figuras sólidas y planas, ángulos, proporciones, tiempos, grados de velocidad, fuerza, poder* y demás; los lógicos nos enseñan lo mismo en las *secuencias de palabras*, añadiendo dos *nombres* para componer una afirmación, y dos *afirmaciones* para componer un silogismo, y *muchos silogismos* para hacer una *demostración*; y de la *suma, o conclusión* de un *silogismo*, sustraen una *proposición* para hallar la otra. Los escritores políticos suman los *pactos* o *convenios* para hallar cuáles son los *deberes* de los hombres, y los abogados suman las *leyes* y *hechos* para hallar qué es lo *justo* y qué es lo *criminal* en las actuaciones de los individuos particulares”⁴⁸. Así pues, todo lo que se pueda sumar y restar puede caer dentro de un razonamiento; y como todos los conceptos con los que funciona un lenguaje científico determinado pueden sumarse y restarse, toda ciencia es susceptible de usar el razonamiento científico. Pero de esta cita aun se extrae una conclusión más porque aunque la lógica se cuente entre una más de todas las ciencias existentes, el método silogístico que ella enseña es el que deben adoptar el resto de las ciencias⁴⁹.

⁴⁷ Cf. Forteza, B., *L'Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 188-190; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 87-88.

⁴⁸ *Leviatán*, V, EW, III, pp. 29-30.

⁴⁹ Cf. Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, op. cit., pp. 18-30. En este sentido Hobbes parece ser un serio antecesor de lo que en el siglo XX se dio a llamar positivismo lógico. Estos pensadores también pensaban que la ciencia debía descansar en última instancia sobre el poder deductivo y explicativo de la lógica, aunque la lógica que ellos defendían no es exactamente la lógica silogística que maneja nuestro autor.

Una vez que se conoce cómo opera la razón-cálculo en el ámbito epistemológico se puede pasar a ver brevemente cuáles son los pasos que tiene que dar una ciencia para, partiendo del material sensible y aplicando dicho método, llegar a la enunciación de sus teoremas o verdades⁵⁰. Lo primero que se necesita es tener concepciones, ideas, fantasmas, etc. Tal y como se dijo al comenzar este estudio, una de las máximas de la teoría del conocimiento hobbesiano era que todo el conocimiento comenzaba o nos remitía en última instancia al terreno de lo sensible⁵¹. En el caso del conocimiento predicativo dicha máxima también se mantiene ya que, aunque todas sus posibilidades se basen en su formalismo y en su alejamiento de la experiencia, también el lenguaje tiene un origen sensible. Lo que se nombra es el objeto a través de sus representaciones, por lo que el material que entra en juego en el proceso racional remite en última instancia de los sentidos⁵².

Y es precisamente esto lo que lleva al segundo paso: hay que nombrar a los objetos que causan nuestros fantasmas⁵³. Es verdad que en el conocimiento predicativo nos basamos en la correcta combinación de los nombres a partir de sus definiciones, pero por el nombre nombramos tanto nuestra imagen del objeto —es decir, lo poco que sabemos de él— como el objeto que creemos que lo causa. De este modo, y aunque nuestro conocimiento sensible sea absolutamente subjetivo y no pueda alcanzar la esencia del mundo⁵⁴, podemos aspirar a un cierto grado de universalidad y objetividad a través de la definición común y precisa de los nombres que aplicamos a cada una de las cosas que percibimos⁵⁵. Sólo si las definiciones están bien delimitadas podemos esperar que la ciencia tenga éxito en sus deducciones.

Una vez que se ha definido claramente los nombres con los que nombramos tanto a nuestros fantasmas como a los objetos que suponemos que los causan estamos en disposición de comenzar a combinar dichos términos en proposiciones verdaderas, es decir, en proposiciones en las que la definición del término que actúa de predicado

⁵⁰ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, vi, 4; *Leviatán*, V, EW, III, p. 35. Hobbes reproduce casi con exactitud este texto de los *Elementos del Derecho Natural y Político* en el *Leviatán*, hablando en ambos casos de los cuatro pasos necesarios para constituir la ciencia. En lo sucesivo me atengo a ellos para desarrollar la explicación.

⁵¹ *De Corpore*, XXVI, 1; *OL*, I, p. 335.

⁵² Cf. Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes*, op. cit., p. 141. La idea de Tönnies es precisamente la nuestra ya que también defiende que pese al formalismo propio del lenguaje y de la ciencia estas facultades humanas proceden de la experiencia.

⁵³ Cf. Forteza, B., *L'Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 188-190.

⁵⁴ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 34-35.

⁵⁵ Cf. Forteza, B., *L'Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 191-207.

comprenda la definición del que se coloca como sujeto⁵⁶. Estas proposiciones verdaderas serán unidas entre sí para formar los silogismos que, en el caso de estar bien realizados, nos llevarán hasta la conclusión, el teorema o la evidencia de verdad que en su conjunto atesoran todos los conocimientos verdaderos de una disciplina científica⁵⁷. Toda disciplina que aspire a ser ciencia deberá cumplir todos estos pasos.

Ahora bien, se ha visto que la ciencia requiere de mucho esfuerzo y aplicación por parte del que aspira a dominar su funcionamiento. Por una parte requiere tener un gran conocimiento del lenguaje que se va a utilizar en la disciplina a estudiar ya que, tal y como se ha dicho, sólo a partir de definiciones muy delimitadas se puede lograr la verdad propia del razonamiento científico. En segundo lugar, tenemos que aprender a combinar los nombres de tal modo que el sujeto se incluya en la definición del predicado, es decir, tenemos que dominar el arte de formar proposiciones verdaderas. Pero todo esto aun no es suficiente ya que si combinamos inadecuadamente las proposiciones que hemos formado anteriormente las conclusiones a las que llegaremos serán absurdas. Por lo tanto, la última de las habilidades o artes que debemos adquirir es la del silogismo. Estos tres conocimientos son los que nos permitirán tanto aprender las ciencias como intercambiar nuestros conocimientos con los demás⁵⁸. De hecho, el mejor signo que podemos tener en cuenta a la hora de saber si alguien domina verdaderamente una ciencia determinada es que sea capaz de transmitir a los demás sus conocimientos de una forma clara, ordenada y evidente⁵⁹. Todo este largo proceso de estudio y aprendizaje es realizado a costa de que aquél que lo realiza renuncie a otro tipo de pasiones mucho más directas que el resto de los hombres suelen tener en más alta estima⁶⁰. Por ejemplo, el que quiere dedicarse a la ciencia debe reducir su tiempo de ocio, o ha de mantenerse alejado de todo tipo de placeres sensibles que le podrían desviar de su objetivo. Todo esto lleva a Hobbes a preguntarse si es realmente satisfactorio el camino de la ciencia o si el sacrificio que se realiza vale realmente la pena. El autor inglés, contestando a estas preguntas, acabará exponiendo cuál es el

⁵⁶ *De Corpore*, III, 7-8; *OL*, I, pp. 31-32.

⁵⁷ *Leviatán*, V, *EW*, III, p. 35.

⁵⁸ *De Corpore*, VI, 12-17; *OL*, I, pp. 71-78. Es en estas pocas líneas donde, como ya se dijo, Hobbes expone dos de sus teorías más importantes para la ciencia: la teoría de la definición y la de la demostración. Gracias a la primera podemos fijar nuestros contenidos y hacer que los pensamientos que vamos a poner en palabras serán los mismos que los que se reproducen en la mente del que escucha. Pero gracias al segundo podemos transmitir fiablemente y sin ningún tipo de dudas todo nuestro conocimiento a los demás. Por lo tanto la definición y la demostración son dos elementos fundamentales para la filosofía de la ciencia hobbesiana.

⁵⁹ *Leviatán*, V, *EW*, III, pp. 37-38.

⁶⁰ *De Corpore*, I, 6; *OL*, I, p. 6.

objetivo y la utilidad de la ciencia: el fin de la ciencia es o bien dominar lo que se conoce o bien, conociendo algo, aplicar otros conocimientos intermedios para producirlo a nuestro antojo⁶¹. Dicho de un modo más sencillo, la ciencia es un poder técnico para controlar la realidad e intervenir en ella cuando sea necesario. Por eso Hobbes considera que el mayor logro de los hombres son las artes que han sido propiciadas por el desarrollo de la ciencia⁶².

Todo lo que se ha dicho sobre la razón, la ciencia y el lenguaje es sintetizado perfectamente por Hobbes en una bella metáfora que aparece en el *Leviatán*: “la luz de la mente humana son las palabras claras, libres de ambigüedad, y depuradas por definiciones exactas; la *razón* son los *pasos* que damos; el aumento de la *ciencia* es el *camino*; y el beneficio de la humanidad, el *fin*”⁶³.

Ya para acabar, y a modo de conclusión de todo lo que hemos dicho acerca de la razón-cálculo de nuestro autor, creo necesario rescatar algunas de las ideas que ya han sido expuestas para dejar bien claro cuál es la diferencia entre el conocimiento antepredicativo y el predicativo. Lo primero que se debe decir es que ambos saberes se diferencian porque el primero intenta ser absoluto y el segundo es condicional⁶⁴. Expliquemos esto. El saber absoluto es el conocimiento que se apodera de cómo son las cosas, de cómo han sido y de cómo serán, o lo que es lo mismo, que aprehende la esencia de las cosas. Este saber se ha dicho ya que es imposible porque ni la sensación, ni la imaginación, ni lo que se ha llamado prudencia, captan lo que es la realidad en sí, sino que únicamente perciben apariencias de la misma y hacen conjeturas de cómo, en base a nuestras experiencias del pasado, un hecho u objeto aparecerá seguido de otro. El conocimiento predicativo, por su parte, no es absoluto, sino que es condicional. Esto quiere decir que la forma en la que se desarrolla es del tipo *si A entonces B*, pero siendo A y B, no cosas o hechos, sino conceptos o nombres. La explicación del propio Hobbes es mucho más clara: “El conocimiento de tipo consecuencia que, como he dicho antes, se llama ciencia no es absoluto, sino condicional. Ningún hombre puede conocer, mediante el discurso, que esto o aquello es, ha sido o será. Eso es conocer de una manera absoluta. Lo único que un hombre puede conocer mediante el discurso es que, si esto es, aquello es; que si esto ha sido, aquello ha sido; que si esto será, aquello será.

⁶¹ *De Corpore*, I, 6-7; *OL*, I, pp. 6-9.

⁶² *Leviatán*, IV, *EW*, III, p. 18.

⁶³ *Leviatán*, V, *EW*, III, pp. 36-37.

⁶⁴ Cf. Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison, op. cit.*, pp. 25-27.

Eso es conocer de una manera condicional, y no consistente en el conocimiento de una cosa a otra, sino del nombre de una cosa a otro nombre de la misma cosa”⁶⁵.

Y esto lleva a la segunda de las diferencias: el conocimiento antepredicativo no puede aspirar a más evidencia que la mera probabilidad, mientras que el saber predicativo o racional es demostrativo y verdadero⁶⁶. Las conclusiones que se obtienen de la observación empírica de las cosas no llega hasta lo que son las cosas en sí mismas, o por lo menos no podemos saber si llegan o no⁶⁷. De las cosas sólo conocemos el modo en el que éstas nos aparecen, de la misma manera que de cualquier relación real entre los objetos sólo podemos conocer la forma en la que nosotros relacionamos sus fantasmas en nuestra mente. Esto es lo que hace que la esencia de los objetos y de sus relaciones permanezca velada para nosotros. Y esto es lo que hace también que cualquier conclusión que podamos obtener a partir de la observación de las cosas y de los acontecimientos sea sólo probable. Al creer que la sucesión de percepciones que se da en nuestra mente se corresponde con la forma en la que los sucesos se relacionan en el mundo nos vemos legitimados para creer, basándonos en nuestras experiencias pasadas, que las cosas siempre han sido de esa manera y que lo continuarán siendo en el futuro. Pero como lo único que sucede es que nuestra mente apuesta por una sucesión determinada de percepciones ateniéndose a la cantidad de veces que la ha experimentado, dicha legitimación pierde gran parte de su fuerza.

Un ejemplo puede ayudar a echar algo de luz sobre esto: un hombre carente de toda ciencia se pone a observar el comportamiento del sol. Con el tiempo observa que día tras día el sol no falta nunca a su movimiento diario. Ello le llevará a pensar que, dado que siempre ha acontecido de esa manera, lo más probable es que mañana suceda igual; pero en realidad sólo la costumbre y una experiencia dilatada harán que esa probabilidad se solidifique hasta hacerle creer que el modo en el que él percibe el mundo coincide con la esencia de la realidad. Sigamos con el mismo ejemplo. El mismo individuo observa diariamente que el sol se le aparece bajo la misma forma y bajo el mismo color. Sin embargo, un día el sol comienza a menguar y momentáneamente se oscurece por completo hasta que, después de un rato, vuelve a recobrar el color y la forma con la que siempre lo había visto. Con el tiempo, este hombre observa que dicho

⁶⁵ *Leviatán*, VII, *EW*, III, p. 52.

⁶⁶ Cf. Foisneau, L., *Hobbes et la Toute-Puissance de Dieu*, *op. cit.*, pp. 65-68.

⁶⁷ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, *op. cit.*, pp. 34-35. Como ya hemos dicho esta es la esencia de lo que Zarka ha llamado en su obra la separación antepredicativa, o lo que es lo mismo, la incapacidad del conocimiento humano para llegar a la esencialidad de los objetos.

fenómeno no se vuelve a repetir por lo que concluye que lo más probable es que no se repita en el futuro. La poca frecuencia con la que se percibe esa extraña sucesión de fenómenos impedirá que extraiga una conclusión similar a la anterior. Esto demuestra que tanto la conjetura de pasado como la presunción de futuro se basan en realidad en la mera probabilidad y que de la verdadera esencia de las cosas nada se puede conocer a través del conocimiento antepredicativo.

En el caso del conocimiento predicativo sucede algo muy distinto ya que no nos fijamos en el modo en el que una cosa o un acontecimiento se sigue de otro sino que pasamos del nombre de una cosa a otro nombre de la misma cosa⁶⁸. La diferencia está muy clara. El conocimiento antepredicativo es un conocimiento material que contrasta sus conclusiones con el mundo para certificar su validez. El problema de esto, como se ha visto, reside en que no podemos constatar las relaciones que extraemos a partir del discurrir de nuestra mente con la realidad porque la esencia de la realidad queda fuera de nuestro alcance cognitivo. A lo más que podemos aspirar es a percibir los sucesos que por experiencia esperamos que acontezcan, aunque nada nos asegura que dicho suceso tenga lugar necesariamente. Sin embargo, el conocimiento predicativo es de tipo formal y basa la validez de sus conclusiones en la corrección de la deducción. Para comprobar que una conclusión es verdadera basta con comprobar que ésta se sigue a partir de las definiciones de los conceptos que aparecen en la demostración. Por ejemplo, para comprobar la validez del silogismo *el hombre es animal, el animal es cuerpo, luego el hombre es cuerpo*, lo único que tenemos que hacer es comprobar que las proposiciones que lo componen están correctamente formadas, o lo que es lo mismo, ver si el sujeto se incluye en el predicado. De esta manera tenemos que aquello a lo que llamamos hombre se incluye dentro de lo que llamamos animal y que aquello a lo que llamamos animal se incluye en el conjunto de lo que llamamos cuerpo, por lo que aquello que llamamos hombre se incluye necesariamente en el conjunto de aquello que llamamos cuerpo. Esta conclusión es entonces verdadera, pero su verdad no radica en la adecuación de unos fenómenos con otros, sino en la adecuación formal de unas definiciones con otras. Este hecho salva el problema de la probabilidad del conocimiento empírico e inductivo adoptando el método formal, analítico y a priori de la deducción geométrica al resto de las ciencias.

⁶⁸ *De Corpore*, III, 2; *OL*, I, p. 27.

De todo lo anterior se sigue también la ya mencionada diferenciación hobbesiana entre el error y el absurdo⁶⁹. El primero es cosa del conocimiento antepredicativo y se produce cuando no se cumplen nuestras expectativas al realizar una presunción de futuro, mientras que lo segundo pertenece al conocimiento predicativo y sucede cuando, por ejemplo, juntamos un sujeto con un predicado en el que no está contenido. Un ejemplo de lo primero se tendría cuando, al ver una nube negra, esperamos que llueva pero no lo hace; un ejemplo de lo segundo lo tenemos cuando decimos que el *hombre es un insecto*. Y de todo lo que se ha dicho también se sigue la mencionada afirmación de Hobbes según la cual la verdad se predica de las palabras y no de las cosas, o lo que es lo mismo, que la verdad es propia del conocimiento predicativo y no del antepredicativo⁷⁰.

La última diferencia que se puede citar se encuentra en la comparación que Hobbes establece entre los conceptos de prudencia y sapiencia⁷¹. Nuestro autor entiende que, de la misma manera que al hecho de tener mucha experiencia se le llama prudencia, al hecho de haber acumulado muchos conocimientos derivados de la ciencia o del razonamiento científico se le llama sapiencia. Mucha gente tiende a confundir ambos conceptos, pero Hobbes ofrece un magnífico ejemplo que deja bien claro que existe una notable diferencia entre ambos: “imaginemos a un hombre dotado con una excelente destreza natural en el uso de los brazos, y a otro que ha añadido a esa destreza una ciencia adquirida, según la cual puede atacar y defenderse de un adversario en todas las posturas y guardias posibles. La habilidad del primero sería a la segunda como la prudencia a la sapiencia; ambas son útiles, pero la segunda es infalible”⁷².

Así pues se ha visto en qué consiste el razonamiento científico para Hobbes y en qué se diferencia éste del conocimiento antepredicativo. Ahora bien, este razonar es en sí mismo ciego desde el momento en el que le falta un objetivo al que ser aplicado, o lo que es lo mismo, un método que guíe firmemente los pasos del razonar científico hacia un objetivo determinado⁷³. El tema del método será analizado más adelante, después de

⁶⁹ *De Corpore*, V, 1-2; *OL*, I, pp. 49-52.

⁷⁰ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 17.

⁷¹ *Leviatán*, V, *EW*, III, pp. 37-38. De hecho la distinción entre prudencia y sapiencia equivale a la distinción entre experiencia y ciencia o entre conocimiento antepredicativo y conocimiento predicativo. Sea como sea las principales diferencias entre ambos conceptos ha sido expuesto aquí con suficiente claridad. Cf. Barnouw, J., “Prudence et Science chez Hobbes”, *op. cit.*, 107-117.

⁷² *Leviatán*, V, *EW*, III, p. 37.

⁷³ *De Corpore*, Al Lector. En esta especie de prólogo o introducción Hobbes ofrece una bella metáfora compuesta por su método de filosofar y el relato del Génesis. La lógica es el *fiat lux*, la filosofía primera equivaldría a la separación de la luz y las tinieblas, las diferentes ciencias de los movimientos son la creación de las cosas naturales y de los astros, la teoría de la sensación y del hombre representa la

ver primero qué sucede cuando alguno de los pasos del razonamiento falla o es inexistente.

2. El conocimiento predicativo no científico

Hasta el momento se ha visto que para que una disciplina pueda ser llamada ciencia debe cumplir con un método largo y estricto. En primer lugar, debe delimitar y concretar todos los conceptos o nombres que va a utilizar, es decir, debe fijar las correspondientes definiciones. Después, debe sumar y restar dichas definiciones a través de silogismos. Para extraer conclusiones evidentes a partir de estos silogismos nos debemos asegurar de que están contruidos a partir de proposiciones verdaderas, es decir, de proposiciones en las que la definición del predicado incluye la definición del sujeto. De este modo conseguimos un saber universal, objetivo y cuya evidencia se basa en la corrección formal del razonamiento y no en la comparación con los hechos. Ahora bien, ¿qué sucede cuando falla alguno de estos pasos necesarios para la construcción de la verdadera ciencia? El objetivo de este breve apartado del trabajo es contestar a esta pregunta a través de la exposición y debate de las definiciones de algunos conceptos que Hobbes ofrece en sus obras⁷⁴.

El primer concepto que se debe analizar es el de *opinión*⁷⁵. Hobbes llama opinión a todo saber que no es ciencia, o lo que es lo mismo, a todo conocimiento que no cumple con todos los requisitos que acabamos de exponer más arriba. Basta solamente que falle uno de los presupuestos para que algo pase de ser ciencia a ser opinión. Esto explica la definición que el propio Hobbes da en el *Leviatán*: “si los primeros fundamentos de tal discurso no son definiciones, o si las definiciones no son correctamente unidas en la formación de los silogismos, entonces el final o conclusión es otra vez OPINIÓN, es decir, opinión sobre la verdad de algo que se ha dicho, a veces con palabras absurdas y sin sentido, y sin posibilidad de ser entendidas”⁷⁶. Esta definición nos pone en el camino de una característica fundamental de la opinión: su

creación del hombre, etc. Hobbes es muy dado a este tipo de metáforas que le han valido no pocas acusaciones de contradicción ya que por un lado parece repudiar el uso de las mismas y por el otro abusa de ellas en la mayoría de sus obras. Cf. Hernández, J.M^a., *El Retrato de un Dios Mortal. Estudios sobre la Filosofía Política de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 19-22.

⁷⁴ No parece haber ninguna monografía o ningún artículo que trate sobre el asunto que aquí se trata. El tema de la fe y su relación con la razón si parecen estar más analizados por los estudiosos, pero el problema reside en que siempre se hace desde un punto de vista moral o político y no desde uno epistemológico, como es el caso que aquí nos ocupa. Por lo tanto prescindiré de bibliografía secundaria y sólo citaré algunas obras cuando su contenido se adecue a lo que estoy tratando en cada momento.

⁷⁵ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, vi, 6. *Leviatán*, VII, EW, III, p. 53.

⁷⁶ *Leviatán*, VII, EW, III, p. 53.

probabilidad⁷⁷. Supóngase que tenemos en mente una proposición que queremos demostrar como, por ejemplo, que *un triángulo es una figura cuyos ángulos suman 180 grados*. Se puede elaborar una explicación silogística y deductiva a partir de una serie de definiciones que hagan verdadera y evidente dicha proposición, es decir, que la presenten como una conclusión o un teorema. En este caso, se puede decir que conocemos la proposición, o por lo menos que la conocemos científicamente. Ahora imagínese que, después de todo este proceso, alguien viene y demuestra que alguno de los pasos que se ha dado para demostrar dicho teorema es falso o absurdo. En este caso tendremos que admitir que el razonamiento era incorrecto y que, por lo tanto, no conocemos la proposición que queríamos demostrar. Eso no impide que yo siga creyendo en la posibilidad de dicho teorema, pero tendré que aceptar que la seguridad que tengo no se deriva de la fuerza de un razonamiento científico, sino de una simple convicción mía en que dicha proposición puede ser probada⁷⁸. Es esto lo que hace que la opinión sea un saber probable, pero no verdadero.

Podemos analizar los diferentes tipos de opinión que Hobbes expone basándonos en la parte del razonamiento científico que es omitido en cada caso. Así, el primer tipo de opinión que nos encontramos es el *saber experiencial* o *prudencia* al que ya aludimos en la primera parte del estudio⁷⁹. La experiencia o la prudencia son opinión porque ni siquiera realizan su discurso a partir de conceptos sino que se rigen directamente por el encadenamiento directo de fantasmas de cosas o de acontecimientos. Además es un saber probable porque, aunque existe la posibilidad de que una sucesión determinada de fenómenos se produzca —es decir, de que no resulta contradictorio su producción—, nada asegura que una cosa se siga de otra o que un acontecimiento siga a otro de un modo necesario.

El segundo caso de opinión se obtiene cuando se incluye en el razonamiento una proposición que, pese a no gozar de la evidencia de las demás, permite concluir algo al ser combinada con el resto⁸⁰. Una vez que se extraen las conclusiones pertinentes se deben analizar: en el caso de que alguna conclusión sea falsa o absurda la hipótesis queda falsada automáticamente; pero en el caso de que las conclusiones a las que nos permite llegar sean verdaderas no podremos concluir que dicha hipótesis sea

⁷⁷ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, vi, 6.

⁷⁸ *De Cive*, XVIII, 4; *OL*, II, p. 418.

⁷⁹ *De Corpore*, I, 2; *OL*, I, pp. 2-3.

⁸⁰ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, vi, 5-6.

verdadera⁸¹. Únicamente serán verdaderas la conclusión y las proposiciones que poseían evidencia, mientras que de la proposición hipotética que nos permitió concluir el razonamiento sólo gozará de una evidencia posible basada en el papel que ha jugado en esta deducción. A este tipo de opinión se le llama *suposición*⁸².

El tercer y último tipo de opinión es el que Hobbes llama *creencia o fe*⁸³. Este es un caso especial que es tratado largamente por este autor cuando se pregunta en qué consiste la fe cristiana o cuál es la relación que se puede establecer entre fe y razón. Por este motivo se dedicará una atención especial a este tipo de opinión con la esperanza de que un profundo análisis arroje algo de luz a un problema tan importante para la política de Hobbes⁸⁴. Pero vaya ya por adelantado que el hecho de que el problema político de la relación entre fe y razón se resuelva en una cuestión epistemológica constituye un ejemplo más de que, para entender adecuadamente y en profundidad la moral y la política de Hobbes, se debe analizar también otros aspectos de su producción filosófica. Véase pues en qué consiste para nuestro autor la fe o la creencia.

En este caso lo que se omite del razonamiento es absolutamente todo el proceso. No interesan ni las definiciones del razonamiento, ni que éstas sean combinadas correctamente en proposiciones verdaderas, ni que con ellas se hayan elaborado largos silogismos que nos proporcionan una conclusión determinada; lo único que tenemos en cuenta es dicha conclusión o teorema⁸⁵. Si esto es así, si se acepta una proposición determinada como verdadera sin apoyarnos en todo el proceso que la legitima como tal, ¿en qué basarse para creer en la verdad de dicha conclusión? Pues en estos casos nos fiaremos de la persona que nos la revela⁸⁶. En esto se resume el asunto de la creencia y de la fe, es decir, en creer en la verdad de una suposición por el mero hecho de que haya sido dicha por una persona determinada de la cual nos fiamos o en la cual tenemos fe.

⁸¹ *De Cive*, XVIII, 4; *OL*, II, p. 418.

⁸² *De Cive*, XVIII, 4; *OL*, II, p. 418.

⁸³ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, vi, 7; *De Cive*, XVIII, 4; *OL*, II, pp. 417-420; *Leviatán*, VII, *EW*, III, pp. 53-55; *De Corpore*, I, 8; *OL*, I, p. 9.

⁸⁴ *De Cive*, XVIII, 4; *OL*, II, pp. 417-420. Este capítulo del *De Cive* es sólo un ejemplo del interés que tiene Hobbes por el tema de la relación entre fe y razón. Dicha preocupación no es casual ya que la mayoría de las disputas religiosas que estaban en juego durante la Guerra Civil Inglesa versaban sobre la incoherencia de los mandatos y las decisiones de Carlos I con los preceptos de la fe cristiana. La intención de Hobbes en este tipo de capítulos sobre la relación entre el poder temporal y el poder espiritual es dejar bien claro que es imposible que un mandato del soberano sea contrario a la fe de la iglesia. Es más Hobbes, gracias a sus razonamientos y su dominio de las Escrituras, llega incluso a demostrar que uno de los principales dogmas de la fe cristiana es la obediencia al poder soberano, incluso si este es infiel. Todo esto se ampliará cuando tratemos el asunto de la educación ciudadana en el último capítulo de este trabajo. Cf. Foisneau, L., *Hobbes et la Toute-Puissance de Dieu*, *op. cit.*, pp. 333-358; Hood, F.C., *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*, *op. cit.*, pp. 233-253.

⁸⁵ *De Cive*, XVIII, 4; *OL*, II, p. 420.

⁸⁶ *Leviatán*, VII, *EW*, III, p. 54.

Ésta es la definición concreta que Hobbes ofrece en el *De Cive*: “Pero cuando nuestras razones por las que damos asentimiento a alguna *proposición* no se derivan de la *proposición misma*, sino de la *persona que propone*, a la cual consideramos sabia hasta el extremo de que no puede engañarse, y de la cual no tenemos motivo para suponer que quiera engañarnos, nuestro asentimiento, como no surge de la confianza que podamos tener en nosotros mismos, sino del saber de otro hombre, es llamado *fe*. Y por la confianza que tenemos en aquellos a quienes creemos, se dice que *nos fiamos de ellos* o que *confiamos en ellos*”⁸⁷.

En todo lo que se acaba de decir más arriba hay que distinguir cuatro elementos o conceptos: la creencia, la fe, la proposición tomada por verdadera y la persona que la profiere⁸⁸. La fe sólo se tiene en el hombre que profiere la proposición. Confiamos en lo que nos transmite esta persona porque le tenemos en alta estima y porque pensamos que su palabra y su conocimiento son aval suficiente para aceptar la verdad de la conclusión, algo que se hace independientemente de que se la entienda o de que se conozca el proceso deductivo por el cual ha sido conseguida. Pero esto conlleva también una creencia en la virtud de esta persona ya que, pese a no poder conocer científicamente ni su honradez ni sus capacidades cognitivas, creemos que es honesto y que su capacidad de conocer las cosas no puede ser puesta en entredicho. De esta manera, la palabra de dicha persona es tomada como un argumento de autoridad. Ahora bien, todo lo dicho no sería posible si no se creyese también la proposición que dicha persona emite, o lo que es lo mismo, si no creyésemos en la verdad de dicho enunciado. Creer la verdad de la proposición es absolutamente necesario para tener fe en la persona que nos la comunica ya que tener fe en una persona sin creer en lo que dice es imposible.

Veamos un ejemplo muy clarificador: dos personas discuten sobre la verdad o no de una información emitida en una televisión cualquiera. Una de ellas, la que cuenta al otro la noticia que vio en el programa televisivo, cree en la verdad de dicha información; el otro, que no vio tal programa, pone en entredicho el contenido de la noticia. Después de una larga y acalorada discusión, el argumento final al que apela la persona que cree en la veracidad de la información es “pues si lo han dicho en la televisión será verdad, ¿no?”. Este ejemplo de la vida común muestra perfectamente todo lo que acabamos de exponer más arriba. La persona que defiende la veracidad de la

⁸⁷ *De Cive*, XVIII, 4; *OL*, II, p. 420.

⁸⁸ *Leviatán*, VII, *EW*, III, pp. 53-55. Para tratar este asunto me ciño a este texto en el que Hobbes desvela todos los pormenores de la fe o de la creencia.

noticia apela, como argumento de autoridad, a la televisión y a la fe que en ella se tiene como transmisora de información fiable; y todo ello con total independencia de que conozcamos la forma en la que dicha información ha sido recabada. Y lo mismo sucede con los niños, los cuales apelan siempre a la palabra de los padres en los que tienen fe con independencia de que conozcan o no la verdad de aquello que ellos dicen.

El tema de la fe tiene eco en dos asuntos importantes para Hobbes: la verdad de la Escritura y la verdad de la Historia. Los hechos que cuentan los profetas y los apóstoles en la Biblia son absolutamente desconocidos para nosotros⁸⁹. Y no sólo eso, sino que, en la mayoría de casos, esos sucesos contravienen tanto nuestra experiencia habitual de la realidad como nuestro conocimiento científico del mundo⁹⁰. Sin embargo aceptamos la palabra de estas personas basándonos en su santidad y, sobre todo, en la santidad de la persona que casi siempre protagoniza el hecho: Dios o Jesucristo. Con la historia sucede algo similar, ya que no conocemos los hechos históricos de primera mano y debemos fiarnos de la buena intención y de la honestidad de las personas que nos dejaron las crónicas del pasado⁹¹. Poniendo un ejemplo muy hobbesiano, sabemos que hubo una guerra entre Atenieses y Espartanos, no porque hayamos estado allí y la hayamos presenciado con nuestros propios ojos, sino porque confiamos en los relatos recogidos por ese historiador antiguo llamado Tucídides que sí vivió en ese tiempo. Su palabra es tomada como verdad independientemente del conocimiento que tengamos de tal guerra.

Así pues, tenemos ya la diferencia entre fe y razón en la filosofía hobbesiana. Se ha dicho que la ciencia se elabora mediante un razonamiento silogístico y que las verdades que ésta obtiene basan su validez en la corrección formal de dicho razonamiento deductivo. La fe, por su parte, no tiene en cuenta nada de esto y basa la validez de las proposiciones que toma por verdaderas en la fe y confianza que se tiene en una persona determinada y en las cosas que ella nos dice. La metáfora que utiliza Hobbes en el *De Cive* es muy ilustrativa: “esta última [la ciencia] sólo acepta una proposición después de partirla y masticarlas, mientras que aquella [la fe] se la traga de un golpe y entera”⁹². Como se puede suponer, estas dos facultades entran constantemente en conflicto ya que muchas de las cosas que se aceptan por fe son absolutamente contraintuitivas y porque muchas de las conclusiones a las que llega la

⁸⁹ *Leviatán*, VII, *EW*, III, p. 55.

⁹⁰ *De Cive*, XVIII, 4; *OL*, II, p. 420.

⁹¹ *Leviatán*, VII, *EW*, III, p. 55.

⁹² *De Cive*, XVIII, 4; *OL*, II, p. 420.

ciencia atentan contra los dogmas de fe. Si a esto le sumamos que muchos filósofos intentan demostrar racionalmente dichos principios de fe que, por definición, son indemostrables, o que se trata de dar una explicación puramente teológica a muchas de las conclusiones científicas, entonces vemos que los conflictos son prácticamente infinitos. ¿Cuál es la solución de Hobbes a este problema? El poder absoluto del soberano. El soberano es el encargado de decir qué es lo que se enseña en las universidades, qué es lo que se debe investigar, qué es lo que se debe creer en materia de fe y qué es lo que se debe predicar desde los púlpitos⁹³; y todo ello en función del fin último para el que fue instituido: mantener la paz de la república y procurar la felicidad de los ciudadanos⁹⁴. De este modo, ante cualquier posible problema de delimitación de áreas o de prioridad de explicaciones, será el soberano el que decida si prima la fe o la razón.

3. El método de la filosofía y la filosofía del método

Lo que se va a hacer en este tercer apartado del capítulo es mostrar, por un lado, el método utilizado por nuestro autor para hacer filosofía. Hobbes, siguiendo un camino recorrido por la inmensa mayoría de los pensadores del barroco, basará su método filosófico en el de la geometría, es decir, en el método resolutivo-compositivo. Después de que se vea en qué consiste dicho método, se mostrará cómo se deducen y organizan cada una de las diferentes disciplinas a partir de él. Lo que se espera es que este último punto pueda servir para ir enlazando ya con el capítulo siguiente.

3.1. El método de la filosofía

La revolución intelectual causada por la Nueva Ciencia provoca que desde todas las disciplinas se ponga en entredicho la forma anterior de elaborar la ciencia. El hecho de que nuestro conocimiento de la realidad hubiese sido erróneo durante tanto tiempo conduce a los pensadores y a los científicos del renacimiento a un escepticismo radical acerca de nuestras posibilidades de conocer el mundo. La obra más representativa de esta tradición son los *Ensayos* de Montaigne, donde el autor francés lleva a cabo un severo juicio a nuestra principal facultad de conocimiento: la razón. El Barroco, sin

⁹³ *De Cive*, VI, 11; *OL*, II, pp. 222-223. El soberano es el encargado de decidir también los artículos de fe que completan los dos dogmas fundamentales del cristianismo: la fe en que Cristo es el Mesías y la obediencia a las Escrituras. Cf. Hood, F.C., *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*, *op. cit.*, pp. 237-239.

⁹⁴ *Leviatán*, XXIX, *EW*, III, pp. 322-323.

embargo, se alejará paulatinamente de ese escepticismo mediante la elaboración de respuestas que nos ayuden a solucionar el problema del conocimiento. No es nada casual que la mayoría de las principales obras filosóficas del barroco sean de tipo epistemológico o por lo menos traten el tema entre otros muchos: las *Meditaciones Metafísicas* y el *Discurso del Método* de Descartes, la *Ética* de Spinoza, el *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* de Locke o los *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano* de Leibniz son una perfecta muestra de ello.

Un elemento importante de muchas de estas obras es el método. Los autores parten del escepticismo anterior y tratan de neutralizarlo con un nuevo método de conocimiento de elaboración propia⁹⁵. Este método que está implícito en algunas ocasiones —como en la *Ética* de Spinoza— y explícito en otras —como en el *Discurso del Método* de Descartes—, se caracteriza básicamente por tres elementos. El primero es que suele tratarse de una patente propia del autor que es elaborada al margen o en contraposición de toda la tradición filosófica anterior. La primera parte del *Discurso del Método* de Descartes es conocida por exponer la biografía intelectual del autor y las necesidades que le llevaron a la creación del nuevo método: “Desde mi niñez fui criado en el estudio de las letras, y como me aseguraban que por medio de ellas se podía adquirir un conocimiento claro y seguro de todo cuanto es útil para la vida, sentía yo un vivísimo deseo de aprenderlas. Pero tan pronto como hube terminado el curso de los estudios, cuyo remate suele dar ingreso en el número de los hombres doctos, cambié por completo de opinión. Pues me embargaban tantas dudas y errores, que me parecía que, procurando instruirme, no había conseguido más provecho que el de descubrir cada vez más mi ignorancia”⁹⁶. El motivo que lleva a Descartes a procurarse un nuevo método para filosofar es el de la imposibilidad de adquirir conocimientos fiables a través de la educación escolástica y renacentista del momento. La segunda característica de los métodos del barroco es que esta elaboración propia es sugerida al lector y no impuesta como la única posibilidad de conseguir conocimiento. Así, en la misma obra dice Descartes lo siguiente: “Mi propósito, pues, no es el de enseñar aquí el método que cada cual ha de seguir para dirigir bien su razón, sino sólo exponer el modo como yo he procurado conducir el mío”⁹⁷. Lo que ha hecho Descartes es encontrar una manera de

⁹⁵ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 168-170. En esta breve introducción me estoy limitando a seguir a Zarka y su análisis del método en los siglos XVI y XVII.

⁹⁶ Descartes, *Discours de la Methode*, en *Oeuvres de Descartes (11 vols.)*, Vrin, París, 1973, vol. 6, p. 4.

⁹⁷ Descartes, *Discours de la Methode*, op. cit., p. 4.

investigar en la filosofía que, por lo menos a él, le ha reportado conocimientos fiables. Este nuevo método es ofrecido amablemente a los lectores para que lo utilicen también ellos si lo desean, pero no es impuesto autoritariamente ni es presentado como el único método existente. Y por último, el tercer elemento definitorio de estos métodos de conocimiento es que se basan principalmente en el método la geometría. Descartes, Spinoza y Locke son el ejemplo perfecto de lo que queremos decir aquí. Sea como sea, la Nueva Ciencia y su modo de proceder servirán de modelo para la nueva forma de hacer filosofía en el Barroco.

Pues bien, Hobbes, que es un autor del Barroco, no es ajeno a todos estos asuntos y utilizará un método que cumplirá con todos los requisitos que se acaban de exponer. En primer lugar elaborará su propia forma de hacer filosofía en una constante oposición a la escolástica tradicional y al humanismo renacentista⁹⁸. El ejemplo más claro de este hecho está en la cuarta y última parte del *Leviatán* titulada “*Del Reino de las Tinieblas*”⁹⁹. En estas páginas Hobbes se dedica a exponer y ridiculizar algunas doctrinas filosóficas y teológicas que se enseñaban en las universidades del momento y que, a su juicio, no tenían más finalidad que mantener a la gente en las tinieblas y asustar al pueblo para conseguir objetivos políticos¹⁰⁰.

El segundo de los requisitos también es cumplido por Hobbes. Su forma de hacer filosofía y ciencia son ofrecidas y recomendadas al autor en base a los buenos resultados que le ha dado al autor¹⁰¹. Él sabe que hay más métodos y que el suyo es uno más, pero es el que a él le ha funcionado. Así, en el *De Corpore* se encuentran algunos pasajes como estos: “Éste es el método que he seguido, y que tú, si te gusta, puedes usar. Por lo tanto, no te recomiendo el mío, sino que te lo propongo. Pero cualquiera que sea el método que hayas de usar, sí quisiera recomendarte mucho la Filosofía, es decir la dedicación a la sabiduría, de cuya falta todos hemos sufrido recientemente muchos males”¹⁰². Creo que este ejemplo corrobora todo lo dicho.

⁹⁸ *De Corpore*, Epístola Dedicatoria. Aquí Hobbes explica que hasta la llegada de la Nueva Ciencia y su metodología no ha existido propiamente filosofía moral y política y que su intención es elaborarlas a partir de la aplicación de dicho método.

⁹⁹ *Leviatán*, XLIV-XLVII, *EW*, III, pp. 603-700.

¹⁰⁰ *Leviatán*, II, *EW*, III, pp. 9-11.

¹⁰¹ *De Corpore*, VI, 5-7; *OL*, I, pp. 62-66. De hecho, el propio Hobbes adelanta que sus principios sobre el movimiento y los cuerpos no pueden ser totalmente comprobados hasta que no sea desarrollado todo el sistema de la filosofía; o lo que es lo mismo, que su método propicia un determinado sistema en el que los términos adquieren unos significados muy concretos.

¹⁰² *De Corpore*, Al Lector.

Y por último el método de Hobbes se basa en la claridad de la Geometría¹⁰³. La deducción propia de la geometría, esa forma de extraer conclusiones a partir de axiomas y de relacionar conclusión con conclusión para lograr otras nuevas, es lo que Hobbes admira y lo que quiere extender al resto de ramas de la filosofía, y en especial a la Civil. En el *De Cive* se puede leer la siguiente afirmación de nuestro autor: “Y, en verdad, los geómetras han hecho su parte muy admirablemente. Pues toda asistencia a la vida humana, ya provenga de la observación de los cielos o de la descripción de la tierra, o de los más remotos experimentos de navegación; y, finalmente, cualesquiera que sean las cosas en las cuales la edad presente difiere de la ruda simpleza de la antigüedad, hemos de reconocer que se la debemos a la geometría. Si los filósofos morales hubieran cumplido sus deberes igual de bien, no sé qué podría haber añadido al trabajo humano para completar la felicidad que es consistente con la vida humana”¹⁰⁴. Esta apuesta por la geometría queda también clara si se recuerda en que consiste razonar o hacer ciencia para Hobbes: consiste en extraer conclusiones deductivamente mediante unos silogismos formados a partir de proposiciones verdaderas y en las que la definición del sujeto se encuentra comprendida en la definición del predicado¹⁰⁵.

Ahora bien, ¿qué utilidad tiene el método?¹⁰⁶ Hobbes, como se vio más arriba, cree que la razón o el razonamiento es algo innato en el hombre¹⁰⁷. El problema reside

¹⁰³ *De Corpore*, Epístola Dedicatoria; De Homine, X, 4-5; OL, II, pp. 92-94. La idea de que en Hobbes existe un único método inspirado en los avances de la geometría es ya un lugar común entre los intérpretes del pensamiento de este autor. Cf. Bobbio, N., *Thomas Hobbes, op. cit.*, pp. 38-41; Forteza, B., *L'Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes, op. cit.*, pp. 205-206; Jong, W.R., “Hobbes’s Logic: Language and Scientific Method”, en *History and Philosophy of Logic*, no. 7, 1986, pp. 123-142; Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l’Oeuvre de la Raison, op. cit.*, pp. 73-78; Martinich, A.P., *A Hobbes Dictionary, op. cit.*, pp. 205-206; Peters, R., *Hobbes, op. cit.*, pp. 46-50; Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes, op. cit.*, pp. 142-144; Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes, op. cit.*, pp. 56-76; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique, op. cit.*, pp. 157-159.

¹⁰⁴ *De Cive*, Epístola Dedicatoria; OL, II, p. 135-140.

¹⁰⁵ *De Corpore*, I, 2; OL, I, p. 3.

¹⁰⁶ Cf. Bernhardt, J., “Empirisme Rationnel et Statut des Universalia: le Problème de la Théorie de la Science chez Hobbes”, en *Revue d’Histoire des Sciences*, vol. XLVI, no. 2-3, 1977, pp. 129-152; Bertman, M.A., “Hobbes: Philosophy and Method”, en *Scientia*, vol. 108, no. 2, 1973, pp. 769-780; Bobbio, N., *Thomas Hobbes, op. cit.*, pp. 38-41; Borot, L., “Science et Histoire chez Hobbes: le Problème de la Méthode”, en Zarka, Y.Ch. y Bernhardt, J. (dirs.), *Thomas Hobbes. Philosophie Première, Théorie de la Science et Politique*, PUF, París, 1990, pp. 119-126; Forteza, B., *L'Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes, op. cit.*, pp. 191-207; Giorello, G., “Pratica Geometrica e Immagine della Matematica in Thomas Hobbes”, en Willms, B., y Otros, *Hobbes Oggi*, Franco Angeli, Milán, 1990, pp. 215-244; Kavka, G.S., *Hobbesian Moral and Political Theory, op. cit.*, pp. 4-19; Lukac de Stier, M^a.L., “Lenguaje, Razón y Ciencia en el Sistema Hobbesiano”, en *Diánoia*, México, no. 37, 1991, pp. 61-69; Malcom, N., “Hobbes’s Science of Politics and his Theory of Science” en Willms, B., y Otros, *Hobbes Oggi*, Franco Angeli, Milán, 1990, pp. 145-157; Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l’Oeuvre de la Raison, op. cit.*, pp. 22-27, 71-81; Martinich, A.P., *A Hobbes Dictionary, op. cit.*, pp. 205-206; Peters, R., *Hobbes, op. cit.*, pp. 44-69; Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes, op. cit.*, pp. 139-144; Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes, op. cit.*, pp. 56-78; Zarka, Y.Ch., *La Décision*

en que en los largos y abstractos razonamientos que se requieren para los conocimientos más técnicos y científicos la mayoría de hombres se pierden y acaban abandonando o llegando a conclusiones absurdas¹⁰⁸. La medicina para esta enfermedad, es decir, lo que ayuda a los hombres de ciencia a guiar correctamente sus razonamientos es la posesión de un método de razonamiento, de un método correcto. Ésta es la función del método: guiar firmemente los pasos de los filósofos para conducirlos hasta conclusiones verdaderas. La filosofía o la ciencia, sin método, son imposibles¹⁰⁹.

Por lo tanto, el método de Hobbes guía los pasos a la hora de filosofar y se basa en la claridad de las conclusiones a las que llega la geometría. Pero, ¿para qué sirve ese razonar o ese razonamiento científico del que se ha hablado antes?, ¿en vistas a qué objetivo se aplica ese mecanismo que consiste en extraer conclusiones deductivamente mediante unos silogismos formados a partir de proposiciones verdaderas y en las que la definición del sujeto se encuentra comprendida en la definición del predicado? La respuesta a esta pregunta se encuentra en la definición del método para filosofar que Hobbes ofrece en el *De Corpore*: “es por lo tanto el *método* para filosofar *una investigación brevísima de los efectos por las causas conocidas, y de las causas por los efectos conocidos*. Se dice que conocemos algún efecto *cuando sabemos en qué consisten sus causas, en qué sujeto residen y en qué sujeto introducen tal efecto*. Por lo tanto, la ciencia lo es *tou dióti* o de las causas”¹¹⁰. Dicho con otras palabras, el razonamiento científico sirve para conocer los efectos por sus causas o las posibles causas de los efectos observados; en esto y en nada más consiste el método de la ciencia. Más allá de estas dos posibilidades no existe ciencia posible ya que el resto es sensación, imaginación, memoria o conocimiento experiencial de la realidad, es decir, conocimiento antepredicativo¹¹¹. Tal y como se dijo ya, la sensación y la imaginación son la base de todo conocimiento, incluso del conocimiento científico¹¹². Lo que sucede aquí es que, si queremos conocer fiablemente en qué consisten los fenómenos que percibimos no podemos contentarnos con un tipo de conocimiento meramente probabilista sino que debemos elaborar uno que nos ofrezca verdades¹¹³. Con este

Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique, op. cit., pp. 151-176. En lo sucesivo me atengo a todas estas obras para exponer en qué consiste el método de la filosofía de Hobbes y cómo se articula.

¹⁰⁷ *De Corpore*, I, 1; *OL*, I, p. 1.

¹⁰⁸ *Leviatán*, V, *EW*, III, pp. 33-34.

¹⁰⁹ *De Corpore*, Al Lector.

¹¹⁰ *De Corpore*, VI, 1; *OL*, I, pp. 58-59.

¹¹¹ *Leviatán*, III, *EW*, III, p. 16.

¹¹² *De Corpore*, XXVI, 1; *OL*, I, p. 335.

¹¹³ *Leviatán*, VII, *EW*, III, p. 52.

objetivo nombramos nuestros fantasmas, definimos los nombres y los introducimos en las proposiciones que conforman los silogismos científicos¹¹⁴. Por lo tanto, el conocimiento científico comienza también por los sentidos pero, una vez que pone nombre a los fantasmas, se olvida de ellos y pasa a operar directamente con ese lenguaje que le garantiza la objetividad, la universalidad y la verdad del conocimiento.

Este método de conocer mediante razonamientos las propiedades a partir de su generación o las posibles generaciones de unas propiedades concretas es en unas ocasiones analítico o resolutorio y en otras sintético o compositivo¹¹⁵. Mediante análisis descomponemos un concepto o una idea de un singular en sus partes más universales¹¹⁶, como cuando descomponemos el concepto *hombre* en *forma*, *cantidad*, *movimiento*, etc., es decir, en aquellos accidentes que, una vez combinados, constituyen la esencia del hombre. Con la composición sucede todo lo contrario. En este caso nos dedicamos a unir mediante razonamientos diferentes ideas o conceptos para dar lugar a conocimientos nuevos¹¹⁷. Esto es lo que sucede, por ejemplo, cuando componemos a partir de las ideas de segmento, movimiento, igualdad, etc. la idea de un círculo ya que el círculo consiste en un segmento en el que uno de sus extremos es fijado en un lugar y el otro es movido de tal manera que esté siempre a la misma distancia respecto al otro extremo¹¹⁸. Como se puede comprobar, esta resolución y composición tienen mucho que ver con las que se expusieron a la hora de tratar el discurrir del pensamiento aunque en este caso existe una diferencia fundamental: la resolución y composición del discurso mental se hacía a partir de imaginaciones mientras que la de la ciencia es hecha a partir de conceptos y definiciones que se separan o se unen mediante razonamientos científicos¹¹⁹. ¿Cuándo se usa un modo de proceder y cuándo otro? La respuesta a esta pregunta es larga y depende bastante de lo que se esté buscando con la filosofía. Veanse detenidamente algunos ejemplos de cierta relevancia.

En primer lugar se puede tener a alguien que persiga la filosofía en general o conocer todo aquello cuanto pueda¹²⁰. En este caso el método analítico le permitirá conocer los primeros principios del conocimiento, es decir, todo aquello que Hobbes coloca bajo la etiqueta de filosofía primera y que compone los principios básicos de su

¹¹⁴ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, vi, 4.

¹¹⁵ *De Corpore*, VI, 1; *OL*, I, p. 59.

¹¹⁶ *De Corpore*, VI, 4; *OL*, I, pp. 61-62.

¹¹⁷ *De Corpore*, VI, 6; *OL*, I, pp. 62-63.

¹¹⁸ *De Corpore*, I, 5; *OL*, I, p. 6.

¹¹⁹ Cf. Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison*, op. cit., pp. 22-27.

¹²⁰ *De Corpore*, VI, 4-7; *OL*, I, pp. 61-66.

ontología¹²¹. Estos primeros principios del conocimiento son básicamente los universales o aquellos accidentes que son comunes a todos los cuerpos y las causas que éstos tienen¹²². El método analítico para obtener estos accidentes comunes a todos los cuerpos funciona como sigue¹²³. En primer lugar, y como todo conocimiento comienza por los sentidos, tomamos la idea o el concepto con el que designamos a alguna cosa singular, como por ejemplo un cuadrado. Este se resuelve o se descompone en otras ideas o conceptos más simples como plano, líneas, ángulos rectos, etc. Si se procede de la misma manera con muchas más ideas y conceptos de otras cosas singulares pronto nos damos cuenta de que algunas de las ideas que nos aparecen se repiten constantemente en todos nuestros fantasmas. A esto es a lo que Hobbes llama universales, a esos accidentes que son comunes a todos los cuerpos y que se pueden conocer analíticamente: la solidez, el peso, la igualdad, la línea, el espacio, el movimiento, etc. son sólo unos pocos ejemplos de estos universales que componen la Filosofía Primera de Hobbes.

Ahora bien, se ha dicho que el método analítico permitía conocer los universales, pero también se ha dicho que la Filosofía Primera trataba de los universales y de sus causas —o por lo menos de los que la tienen. Por lo tanto ¿cuál es el método para conocer las causas de los universales?, ¿es también analítico o es sintético? Hobbes cree que las causas de los universales se conocen *per se*, es decir por naturaleza o a través de un simple razonamiento no científico que nos muestra que el movimiento es la única causa de los universales, de la misma manera que era la única causa de todo lo que percibíamos por los sentidos¹²⁴. El razonamiento es muy sencillo: sólo tenemos percepción de algo cuando ese algo sufre algún cambio ya que si el objeto permaneciese siempre en el mismo estado no habría nada que percibir¹²⁵. Pero sucede que todo cambio es un movimiento¹²⁶ y que todo el proceso de percepción es también movimiento¹²⁷, de lo que se sigue que todo modo de concebir un objeto —o lo que es lo mismo, todo accidente sea o no común a todos los cuerpos— es simplemente

¹²¹ *De Corpore*, VI, 4-6; *OL*, I, pp. 61-63.

¹²² No todos la tienen ya que, por ejemplo, el cuerpo, la materia, la extensión, etc. no tienen causa o no pueden ser explicados por ninguna causa sino que sólo se puede aspirar a dar de ellos una definición lo suficientemente clara. Sin embargo, tal movimiento o tal extensión sí que pueden ser explicados a partir de la causa que los ha generado.

¹²³ *De Corpore*, VI, 4-6; *OL*, I, pp. 61-63. En lo sucesivo se seguirá este fragmento para explicar cómo elabora Hobbes su Filosofía Primera de un modo analítico.

¹²⁴ *De Corpore*, VI, 5; *OL*, I, p. 62.

¹²⁵ *De Corpore*, XXV, 5; *OL*, I, pp. 320-321.

¹²⁶ *De Corpore*, VIII, 23; *OL*, I, p. 104.

¹²⁷ *De Corpore*, XXV, 2; *OL*, I, p. 318.

movimiento¹²⁸. El hecho de que el movimiento sea la causa de todos los universales es, para Hobbes, tan obvio que no necesita de demostración científica; sólo los necios y los que están corrompidos por las falsas explicaciones de los maestros no se dan cuenta de semejante principio¹²⁹.

El método compositivo o sintético es aplicado a todo lo demás¹³⁰. Aquí se incluyen todas las disciplinas de la filosofía o, por lo menos, las que Hobbes considera las más importantes. El método de composición parte de la investigación de los diferentes efectos que produce la gran variedad de movimientos existentes pasando, poco a poco, de los más simples a los más complicados y teniendo siempre en cuenta todos los conocimientos anteriores a la hora de elaborar el siguiente. De esta manera se explica, por ejemplo, que del punto en movimiento se genere una línea o que del movimiento de un círculo sobre su propio diámetro se genere una esfera. Así, sumando y restando movimientos se observan los efectos que generan ciertas causas ya conocidas por nosotros y se puede elaborar compositivamente todo el sistema de la filosofía, desde la *Geometría* —que es la ciencia más básica de todas— hasta la *Filosofía Civil* o *Ciencia Política* —que es la más complicada en tanto que, debido a este método compositivo en el que lo último requiere de lo anterior para ser demostrado, necesita del conocimiento del resto de disciplinas—, a través de un proceso que se analizará cuando se trate de la filosofía del método.

El método analítico y el sintético también pueden ayudar cuando el que usa la filosofía intenta aclarar si un accidente determinado reside en este o aquel sujeto¹³¹. Véase que sucede si, por ejemplo, queremos saber si el color marrón del libro que observo está realmente en el libro. En este caso se comenzará descomponiendo el fenómeno en sus partes más elementales que, en este caso, serán el objeto, el medio y el sentiente. Después, se debe comparar cada una de las partes con la definición exacta de sujeto para ver hasta que punto concuerdan con ella. De este modo se verá que ni el objeto ni el medio pueden ser los sujetos del color porque, tal y como vimos, el color es un accidente y todo accidente es un modo que tiene el sentiente de interpretar el movimiento que se produce en el objeto. Luego, hay que concluir que el sujeto del

¹²⁸ *De Corpore*, VIII, 2; *OL*, I, pp. 91-92.

¹²⁹ *De Corpore*, VI, 5; *OL*, I, p. 62.

¹³⁰ *De Corpore*, VI, 6-7; *OL*, I, pp. 62-66. El modo exacto y detallado en el que Hobbes construye todas las ciencias a partir de los principios de cuerpo y movimiento que ha fijado la Filosofía Primera lo se mostrará en el apartado siguiente cuando tratemos el asunto de la filosofía del método. De todos modos, en lo sucesivo me atengo al texto citado para fundamentar mis afirmaciones sobre este tema.

¹³¹ *De Corpore*, VI, 8-9; *OL*, I, pp. 66-68.

accidente del color marrón del libro que percibo soy yo mismo. Por lo tanto, el método necesario para descomponer el caso en partes más sencillas es el analítico mientras que para el resto del proceso el método que necesitamos es el sintético.

Véase un último caso en el que el método analítico y sintético nos puede ayudar a solucionar algún problema. En este caso la propuesta es investigar cuál sea la causa de algún efecto propuesto, como si, por ejemplo, nos propusiésemos investigar la causa de la luz¹³². Lo primero que se debe hacer es saber a que llamamos causa: “*causa es la suma o el conjunto de todos los accidentes, tanto en los agentes como en el paciente, que concurren para la realización del efecto propuesto, con las que éste no se puede comprender si dándose todas ellas el efecto no existe, o si faltando alguna el efecto se da*”¹³³. Sabiendo en qué consiste la causa, lo primero que se hará es buscar todos los accidentes que anteceden o acompañan al efecto que nos ocupa. De ellos, habrá algunos que sean prescindibles para que dicho fenómeno acontezca y habrá otros que sean absolutamente necesarios para que el efecto tenga lugar¹³⁴. Los primeros de estos accidentes serán desechados, pero los segundos son las causas que concurren para que dicho suceso tenga lugar. Una vez que se tiene esto, una vez que se tienen todos los elementos que concurren a que el fenómeno acontezca, hay que ver si, estando todos presentes es posible concebir que dicho efecto no se produzca. Si la respuesta es negativa se tiene ya la causa que explica dicho fenómenos, y si la respuesta es afirmativa se debe seguir la búsqueda hasta reunir todos los accidentes necesarios para no poder pensar que, de estar todos, no se produzca dicho suceso. De este modo el método analítico ha permitido concebir todos los accidentes que acompañan al efecto por separado, mientras que el método sintético, por su parte, ha permitido reunir en una sola a todas estas causas que, de otra manera, actuarían por separado.

Hasta ahora se ha visto el método que se necesita para aprender filosofía o para investigar en el campo de la ciencia, por lo que será también necesario ver brevemente cuál es el método que se necesita para la enseñanza de la ciencia¹³⁵. De lo que se trata en la enseñanza es de conducir la mente del alumno por el mismo camino que el profesor recorrió al investigar un contenido determinado. De esto se sigue que el

¹³² *De Corpore*, VI, 10; *OL*, I, pp. 68-70. En lo sucesivo este estudio se ceñirá a este texto para exponer la doctrina de Hobbes sobre este particular.

¹³³ *De Corpore*, VI, 10; *OL*, I, p. 68.

¹³⁴ *De Corpore*, VI, 10; *OL*, I, pp. 68-69.

¹³⁵ *De Corpore*, VI, 11-19; *OL*, I, pp. 70-80. Se centrará la atención en este texto para exponer el concepto de enseñanza de Hobbes, aunque ya se ha dicho la mayor parte de las cosas en el capítulo anterior cuando se ha tratado de la definición y de la demostración.

método utilizado para la enseñanza deberá ser el mismo que el utilizado por el profesor en la investigación de los hechos pero dejando de lado la primera parte, es decir, aquella que se ocupa del conocimiento de los principios universales de los que antes se ha hablado. Esto es así porque resulta imposible demostrarlos por ser ellos los primeros principios o axiomas básicos en los que se fundamenta todo el conocimiento y sabemos, por definición, que un axioma es un principio que permite demostrar otras cosas siendo sin ser el susceptible de demostración alguna. Eso sí, Hobbes dice que esos primeros principios pueden ser explicados o aclarados por el profesor en tanto que son conocidos por naturaleza o a través de razonamientos simples no científicos.

Esto lleva a que el método para la enseñanza es sintético y consiste en la demostración hobbesiana que procede desde las definiciones claras e inequívocas hasta la enunciación de la conclusión que se pretende demostrar pasando, eso sí, por la formación de proposiciones verdaderas y por su integración en el razonamiento silogístico pertinente¹³⁶. De esta manera se puede ver la definición de demostración que da Hobbes en el *De Corpore*: “la demostración es un silogismo o una serie de silogismos derivados de las definiciones de los nombres hasta llegar a una última conclusión. De donde se deduce que todo razonamiento legítimo que parte de principios verdaderos es una demostración científica verdadera”¹³⁷. Hobbes también sintetiza en tres puntos las propiedades de toda demostración que se precie. La primera de estas propiedades dice que las razones que se den a la hora de demostrar una conclusión o un teorema cualquiera sean legítimas, o lo que es lo mismo, que cumplan con los requisitos que hemos visto que Hobbes exigía para que un silogismo estuviese bien formado. Por lo tanto, el dominio de la lógica resulta imprescindible para hacer ciencia y para aprender ciencia ya que sin esta herramienta no se nos puede instruir ni tampoco podemos transmitir nuestros conocimientos¹³⁸. La segunda es que cada premisa de los silogismos haya sido demostrada antes, es decir, que cada una de las proposiciones que integran los silogismos de la demostración sea verdadera. Esto, como ya se sabe, se cumple siempre que la definición del sujeto se haya contenida en la definición del predicado. Y la tercera y última de las propiedades es que el que enseña debe hacerlo respetando el orden de las disciplinas que ha dado Hobbes. Así, en primer lugar, deberá enseñar al alumno esa Filosofía Primera que consiste en el conocimiento y la definición

¹³⁶ *Leviatán*, V, *EW*, III, p. 35; *De Corpore*, VI, 12; *OL*, I, p. 71.

¹³⁷ *De Corpore*, VI, 16; *OL*, I, p. 76.

¹³⁸ Cf. Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes*, *op. cit.*, pp. 139-140.

de los universales y de las causas de aquellos que las tengan. De aquí se debe pasar a la Geometría, a la Mecánica, a la Física y a la Moral; es decir, que deberemos aprender toda la Filosofía Natural antes de poder pasar a la última de las disciplinas que conforman el sistema filosófico de Hobbes: la Filosofía Política. Este orden es, para él, inquebrantable ya que, tal y como se lleva viendo a lo largo de este trabajo, resultaría imposible comprender la rama filosófica más compleja sin entender antes aquellas disciplinas más simples de las que se derivan. Es el propio Hobbes el que lo certifica en el *De Corpore*: “Y que éste deba ser el orden de toda doctrina se puede deducir del hecho de que lo que hemos dicho que se debe enseñar en último lugar no se puede demostrar si no se conoce lo que se propone en primer lugar”¹³⁹.

Así pues, ya se ha visto en qué consiste el método de la filosofía y de la ciencia para Hobbes: es una investigación basada en el razonamiento deductivo que trata de conocer los efectos a partir de sus generaciones o las posibles generaciones que haya podido tener un fenómeno determinado, algo que se hace procediendo analíticamente en algunas ocasiones y sintéticamente en otras. Pero en esta definición hay algo que llama bastante la atención. Y es que se había visto que el conocimiento experiencial del mundo físico es, para Hobbes, un saber probabilístico desde el momento en el que no conocemos la esencia de los fenómenos que acontecen en el mundo real y sólo podemos aspirar a que nuestras conjeturas coincidan con aquello que sean las cosas en sí mismas. De esto se puede deducir que no tiene mucho sentido que Hobbes hable del conocimiento de las causas que propician un fenómeno propuesto cuando de dicho fenómeno no se puede extraer un conocimiento verdadero. Este es el problema del método hobbesiano, un método que resulta muy aconsejable para hablar de matemáticas, de geometría e, incluso, de moral y política, pero que es extremadamente complicado de conciliar con la ciencia física. Hobbes es totalmente consciente de este problema y lo trata al inicio del capítulo XXV del *De Corpore*¹⁴⁰ y, sobretodo en el capítulo X del *De Homine*¹⁴¹ que dedica al lenguaje y a la ciencia. Véase que es lo que ahí se dice acerca de este problema.

¹³⁹ *De Corpore*, VI, 16; *OL*, I, p. 77.

¹⁴⁰ *De Corpore*, XXV, 1; *OL*, I, pp. 315-317.

¹⁴¹ *De Corpore*, X, 4-5; *OL*, II, pp. 92-94. Se atenderá a estas secciones del *De Homine* para exponer las consideraciones de Hobbes sobre la posibilidad de una ciencia de lo físico, pero también a algunas monografías que tratan con extraordinaria claridad un tema tan complicado. Cf. Forteza, B., *L'Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 199-200; Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison*, op. cit., pp. 78-81; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 162-163.

En primer lugar hay que tener en cuenta que el método de Hobbes es un método doble. La investigación que va desde la generación hasta sus posibles efectos es el método propio de la Geometría, de la Mecánica y de la Política. En este caso tenemos un conocimiento a priori en el que somos nosotros mismos los que le conferimos la verdad y la universalidad. Somos nosotros los que, al fijar convencionalmente unas definiciones que serán iguales para todos, hacemos que se pueda deducir mediante un razonamiento científico todas las consecuencias que se puedan establecer a partir de ellas. Por lo tanto es en el conocimiento de la génesis de un determinado efecto donde reside la posibilidad de conocer el fenómeno en sí, y es también en esto donde radica la diferencia entre la Física y el resto de ciencias: “los principios de los que depende lo que se sigue [la exposición de la ciencia de la Física] no los establecemos nosotros ni los formulamos universalmente, como las definiciones, sino que los observamos como puestos en las mismas cosas por el creador de la naturaleza, y no hacemos uso de ellos de una manera universal sino singular”¹⁴². Es la Física la única ciencia que procede desde los efectos hasta las posibles causas de su generación y es también esto lo que la hace tan problemática. Pero lo que hace precisamente una ciencia más a la Física es ese carácter sistemático de la filosofía hobbesiana del que acabamos de hablar hace un momento. Los efectos propuestos —cuyas causas trata de averiguar la física— han sido necesariamente originados a partir de un movimiento ejercido desde las causas. Esto significa que nada podemos decir acerca de esto si previamente no conocemos nada sobre los efectos que se pueden producir a partir de semejantes movimientos, o lo que es lo mismo, si no dominamos el arte de la Geometría que es definida por Hobbes como el conocimiento de los efectos que se generan a partir del movimiento simple. Por lo tanto, la Física es una especie de Matemática mixta en la que las teorías que se elaboran a partir de la Geometría y la Aritmética deben ser luego contrastadas con la realidad fenoménica. Esto último es lo que hace de la física que sea una ciencia probable —probable en tanto que sólo puede aspirar a conocer las posibles causas de un fenómeno determinado—; pero una ciencia al fin y al cabo ya que esas posibles causas son deducidas científicamente a partir de otros conocimientos científicos previos.

La Física, entonces, es ciencia, aunque sus conclusiones son meramente posibles, “únicamente muestran la posibilidad de alguna generación, pero no prescindiendo de las proposiciones universales demostradas más arriba”¹⁴³. Sin

¹⁴² *De Corpore*, XXV, 1; *OL*, I, p. 316.

¹⁴³ *De Corpore*, XXV, 1; *OL*, I, p. 316.

embargo, esta particularidad de la Física, este menoscabo de su cientificidad, no debe llevar a creer que es una ciencia de segunda fila o que su importancia es mucho menor que la del resto de disciplinas. De hecho, sucede todo lo contrario, es decir, que aunque la Matemática y la Geometría sean las más importantes desde el punto de vista metódico, la Física es la ciencia fundamental desde el punto de vista práctico.

¿Por qué se dice esto?, ¿en qué se basa esta afirmación? Pues de la principal finalidad de la ciencia o filosofía que el propio Hobbes nos indica: “el fin o el objeto de la Filosofía es que podamos utilizar efectos previstos para nuestra conveniencia, o que una vez conocidos esos efectos por la mente por aplicación de unos cuerpos a otros, se produzcan efectos similares en la medida en que la fuerza humana y la materia de las cosas lo permitan, mediante el trabajo de los hombres para la vida humana”¹⁴⁴. En otras palabras, la filosofía intenta hacerle la vida más fácil al hombre mediante la transformación de una naturaleza que no siempre le es favorable y que no siempre confraterniza con él. Si esto es así, si la filosofía tiene un fin eminentemente práctico, será necesario que el conocimiento de la realidad que pretendemos transformar sea óptimo para triunfar en nuestra empresa. Por ejemplo, si con la política se pretende transformar la mente y las acciones de los hombres para convertirlos en mejores ciudadanos será necesario que conozcamos cómo funcionan las mismas ya que, de otra manera, será imposible que podamos influir sobre ellas. Podemos resumir esa idea que desarrollaremos en el próximo capítulo con la siguiente afirmación de nuestro autor: “la ciencia se ordena al poder; el teorema (que entre los geómetras es la investigación de una propiedad) se ordena a resolver problemas, es decir, al arte de construir; y finalmente toda especulación se emprende en orden a alguna acción u obra”¹⁴⁵.

Llegados a este punto, ya se han visto todos los pormenores del método de filosofar que propone Hobbes, por lo que ya es hora de que se analice brevemente cómo elabora Hobbes toda la filosofía a partir de él. Sin embargo, antes de entrar en ello, es

¹⁴⁴ *De Corpore*, I, 6; *OL*, I, p. 6. De hecho, la primera sección del capítulo siguiente tratará de demostrar con más detenimiento esta afirmación.

¹⁴⁵ *De Corpore*, I, 6; *OL*, I, p. 6. Hay algo que resulta asombroso de la filosofía de Hobbes y a lo que no parece encontrarse explicación alguna recurriendo a sus textos. Y es que la ciencia hobbesiana, pese a que permanece alejada del núcleo de la cosa en sí, pese a no llegar al conocimiento mismo de la realidad, tiene un enfoque eminentemente práctico. Esta ciencia realizada analíticamente y destinada a transformar la realidad, esta ciencia que no conoce la esencia de las cosas, es una ciencia que milagrosamente funciona. Véase un ejemplo, tal vez no lleguemos a saber nunca si el mundo funciona exactamente del modo en el que lo explican nuestras teorías científicas, pero cuando un ingeniero diseña un puente mediante cálculos matemáticos y teorías físicas, ese puente, como los de los romanos, funcionan correctamente y permanecen en su lugar por los siglos de los siglos. En otras palabras, la ciencia moderna, aunque no conoce la esencia misma del mundo, funciona de tal manera que la misma naturaleza parece plegarse a sus procedimientos. Se volverá sobre este tema en el próximo capítulo.

necesario aclarar qué es el lenguaje el que hace posible tanto la creación como el desarrollo del método de hobbesiano. Sólo gracias al lenguaje es posible desarrollar la ciencia ya que es él el que le da la universalidad y la objetividad necesarias y el que, a través de las definiciones, las proposiciones y los silogismos; de la misma manera que es él el que nos permite tanto conocer científicamente las cosas como transmitir dichos conocimientos. De hecho es la posesión del lenguaje lo que hace más fiable el conocimiento de la *Geometría* que el de la *Física*. Al conocer la generación, es decir, al ser nosotros los que establecemos mediante el lenguaje las condiciones del juego, conocemos de antemano y con una certeza absoluta todos los efectos generables a partir de ciertas definiciones. El lenguaje, como se ha dicho a lo largo del trabajo, es lo que hace posible la ciencia.

3.2. La filosofía del método

La mejor forma de explicar cómo Hobbes construye su sistema filosófico cumpliendo con los preceptos de su propio método es haciéndolo a partir del argumento de la *annihilatio mundi* o de la destrucción del mundo¹⁴⁶. Este argumento aparece ya formulado en los *Elementos del Derecho Natural y Político*¹⁴⁷ y se vuelve a repetir en los *Principios del Conocimiento y de la Acción*¹⁴⁸, en la *Crítica al De Mundo de Thomas White*¹⁴⁹ y en el *De Corpore*¹⁵⁰, siendo esta última la formulación más extensa y completa con diferencia. Aquí se centrará la atención en la formulación del *De Corpore*, no sólo porque sea el lugar donde mejor aparece formulado el argumento, sino porque también es en esa obra donde Hobbes extrae al máximo todas las consecuencias posibles que se siguen a partir de él. Seguidamente se verá en qué consiste dicho argumento.

¹⁴⁶ Este argumento hobbesiano, que había pasado desapercibido hasta hace relativamente poco, ha comenzado a ser analizado sobre todo desde la perspectiva de lo que se ha venido a llamar en el estado de la cuestión el enfoque ecléctico. La razón es muy sencilla: si alguien tiene interés en analizar la metafísica de Hobbes, su Filosofía Primera, o las consecuencias ontológicas de su teoría del conocimiento, entonces esta obligado a tratar este asunto. Tal y como se verá en un momento, la función principal de este argumento es la demostrar que podemos prescindir del material sensible para elaborar el conocimiento científico y que, por lo tanto, no hay posibilidad para el hombre de lograr un conocimiento esencial del mundo. Cf. Forteza, B., *L'Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, *op. cit.*, pp. 178-190; Magnard, P., "Philosophie Première ou Métaphysique", *op. cit.*, pp. 29-37; Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison*, *op. cit.*, pp. 53-57; Malherbe, M., "Hobbes et la Fondation de la Philosophie Première", *op. cit.*, pp. 17-32; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, *op. cit.*, pp. 36-58.

¹⁴⁷ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, i, 8.

¹⁴⁸ *Principios del Conocimiento y de la Acción*, VII, 1.

¹⁴⁹ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, III, 1.

¹⁵⁰ *De Corpore*, VII, 1; *OL*, I, pp. 81 y sigs.

Hobbes sitúa dicho argumento justo al principio de la filosofía primera, en el capítulo que trata del espacio y del tiempo. Dado que, tal y como se ha dicho, la filosofía natural precede a la civil y que, si nos atenemos al método deductivo que caracteriza a la filosofía de Hobbes, ésta no puede entenderse hasta que no se comprenda la primera, lo más correcto es comenzar por desarrollar todo el conocimiento que se encierra en esa filosofía de la naturaleza¹⁵¹. Ahora bien, ¿por dónde empezar?, ¿cuál es un buen principio o un buen fundamento para explicar cómo se gesta esta filosofía respetando en todo momento el método hobbesiano? La respuesta la ofrece precisamente el argumento de la destrucción del mundo.

Hobbes mantiene aquí su idea de que todo el conocimiento comienza por lo sensible, es decir, por las representaciones que los hombres tienen de las cosas que están en el mundo¹⁵². Pero se debe recordar también que, tal y como se dijo más arriba, todo el material facilitado por el conocimiento antepredicativo es desechado por completo a la hora de desarrollar el conocimiento predicativo o científico: la referencia a la realidad se hará ahora a partir de los nombres y las definiciones por las que nos referimos a los objetos y a nuestras representaciones¹⁵³. Pues bien, todo esto es lo que se concentra en la primera parte del argumento que nos ocupa. Hobbes nos pide que nos imaginemos que el mundo que conocemos queda destruido por completo a excepción de un solo hombre¹⁵⁴. Es obvio que este hombre no tendrá nada que percibir o que sentir desde el momento en el que no queda ningún objeto en el mundo capaz de causar en él un fantasma. Sin embargo, aunque este hombre no pueda aumentar su conocimiento antepredicativo, no podemos decir que carezca de ningún tipo de conocimiento o que no podrá aumentar el que ya posee¹⁵⁵. A este hombre le queda la memoria de todos los objetos que percibió antes de que el mundo fuese destruido, es decir, le queda en su mente el recuerdo de todos los fantasmas de los accidentes, relaciones y objetos que alguna vez entraron en él mediante los sentidos. Y no sólo eso, sino que también podrá

¹⁵¹ *De Corpore*, VI, 17; *OL*, I, pp. 77-78.

¹⁵² *De Corpore*, VII, 1; *OL*, I, pp. 81-82.

¹⁵³ *Principios del Conocimiento y de la Acción*, VII, 1.

¹⁵⁴ *De Corpore*, VII, 1; *OL*, I, pp. 81-82.

¹⁵⁵ *De Corpore*, VII, 1; *OL*, I, pp. 81-82. De hecho, una de las funciones que tiene esta metáfora de la destrucción del mundo es la de demostrar que se puede construir todo un sistema de la filosofía y de la ciencia prescindiendo de la sensación y de la experiencia. Ahora bien, hay que puntualizar este abandono de lo sensible. Como ya se ha visto varias veces, el conocimiento predicativo o científico no puede prescindir de los materiales empíricos porque todo el conocimiento remite en última instancia a lo sensible. Sin embargo, lo que sí que puede hacer es pensar ese material empírico, nombrarlo y, una vez que haya hecho eso, dejar de lado lo sensible para funcionar con sus propias condiciones. En esto es en lo que consiste el conocimiento predicativo.

ponerles nombres a cada uno de ellos para poder sumarlos y restarlos, o lo que es lo mismo, para poder razonar científicamente sobre ellos.

De esta manera se tiene ya expuesta la primera parte del argumento, la cual consiste en la destrucción del mundo o imposibilidad de aumentar nuestro conocimiento antepredicativo, en la conservación de todos los fantasmas percibidos en nuestra memoria y en asignarles nombres a dichas imaginaciones para poder razonar con ellos. La consecuencia más importante de esta primera parte del argumento es que el conocimiento predicativo, aunque parte del antepredicativo y necesita de sus fantasmas y de sus recuerdos, una vez que ha puesto nombres a dichos fantasmas, no necesita nunca más de su presencia para poder elaborar un tipo de conocimiento verdaderamente científico¹⁵⁶. La ciencia se construye con el lenguaje y gracias al lenguaje¹⁵⁷. Todas estas ideas son las que Hobbes tratará de ampliar cuando desarrolle el resto del argumento.

De esta manera se pasa ya a la segunda parte del argumento. Hobbes dice que las cosas se pueden razonar de dos maneras diferentes: según la primera, las tomamos como accidentes internos de la mente o como facultades de la mente, es decir, como meros movimientos en nuestra mente; según la segunda, tomamos las cosas como existentes fuera de nosotros¹⁵⁸. Sabemos, por lo que se dijo al hablar del conocimiento antepredicativo, que sólo somos conscientes de la existencia de movimientos externos de la materia que producen en nosotros determinados fantasmas; del resto, de que la existencia de las cosas externas sea realmente tal y como nosotros las percibimos, no podemos conocer nada con seguridad. Por lo tanto, ¿por qué tomarlas ahora de esa manera? La respuesta es sencilla: sólo de esa manera se puede elaborar la filosofía primera que trata de los universales y de las causas de aquellos que la tengan¹⁵⁹. Volviendo a nuestro superviviente, éste puede concebir la simple existencia de todas las cosas que había percibido, o lo que es lo mismo, considerarlas como algo externo a él y

¹⁵⁶ Cf. Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison, op. cit.*, pp. 35-39.

¹⁵⁷ Cf. Forteza, B., *L'Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes, op. cit.*, pp. 191-207.

¹⁵⁸ *Principios del Conocimiento y de la Acción*, VII, 1; *De Corpore*, VII, 1; *OL*, I, p. 82.

¹⁵⁹ *Principios del Conocimiento y de la Acción*, VII, 1. Nótese la extraña petición que hace Hobbes: en un primer momento avisa de un engaño del sentido que consiste en la falsa creencia de que aquello que percibimos tiene algún tipo de realidad extramental; pero ahora insta a considerar ficticiamente que el objeto existe fuera de nosotros y con total independencia de nuestro pensamiento. ¿Por qué hace esto Hobbes? La explicación es muy sencilla: de este modo se obtienen los principios de la *Filosofía Primera*. Si nos preguntamos por la razón de que los objetos que están fuera de nuestra mente sean los causantes de nuestros fantasmas llegamos a la conclusión fundacional de que todo lo que hay fuera de nosotros se reduce a cuerpos materiales y a movimiento. Cf. Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison, op. cit.*, pp. 53-57; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique, op. cit.*, p. 36.

absolutamente independiente de su pensamiento¹⁶⁰. En este caso, y a partir de un simple movimiento de nuestra mente que no necesita de la sensibilidad, se genera el primer universal, el *espacio*: “*el espacio es el fantasma de la cosa existente en cuanto existente*, es decir, sin considerar ningún otro accidente de la cosa más que el hecho de que se presente fuera del que la imagina”¹⁶¹. Y de la misma manera en que nos queda el fantasma de la magnitud del cuerpo percibido, Hobbes cree que también conservamos el fantasma del movimiento de un determinado fantasma a través del espacio. Este es el origen del segundo de los universales que conocemos: el *tiempo*. El tiempo se resume para Hobbes en la simple sucesión de estados de un objeto desde el estado inicial o *antes* hasta el estado final o *después*. En sus propias palabras, “*el tiempo es el fantasma del movimiento en cuanto que en el movimiento imaginamos el antes y el después, o la sucesión*; la cual concuerda con la de Aristóteles: *el tiempo es el número del movimiento según el antes el después*”¹⁶². Esta definición explica que a la hora de medir el tiempo nos fijemos siempre en movimientos de objetos: el movimiento de rotación de la tierra marca el día, el de traslación el año, el del mecanismo de los relojes marca las horas, minutos y segundos, etc¹⁶³.

A partir de estos dos universales se van a deducir otros más como el de *parte*¹⁶⁴, *número*¹⁶⁵, *composición*¹⁶⁶, y otros tantos. Sin embargo aquí se va a prestar atención a tres casos muy relevantes para la filosofía hobbesiana: el *cuerpo*¹⁶⁷, el *accidente*¹⁶⁸ y el *movimiento*¹⁶⁹. ¿Cómo se explica el cuerpo a partir de la aniquilación del mundo? Imagínese que nuestro hombre solitario restituye mentalmente todas las cosas de la que había tenido algún fantasma. En este caso, tales elementos deberán tener alguna magnitud, ocupar una parte del espacio y, además deberán tener la cualidad de ser absolutamente independientes de nuestro pensamiento. Pues bien, a eso mismo es a lo que Hobbes llama *cuerpo*, *materia* u *objeto* y que define de la siguiente manera: “Y esto mismo es lo que se suele llamar *cuerpo* en razón de la extensión, *subsistente por sí* en razón de su independencia de nuestro pensamiento, y dado que subsiste fuera de

¹⁶⁰ *De Corpore*, VIII, 1; *OL*, I, pp. 90-91.

¹⁶¹ *De Corpore*, VII, 2; *OL*, I, p. 83.

¹⁶² *De Corpore*, VII, 3; *OL*, I, p. 84.

¹⁶³ *Principios del Conocimiento y de la Acción*, VII, 3.

¹⁶⁴ *De Corpore*, VII, 4-6; *OL*, I, p. 85.

¹⁶⁵ *De Corpore*, VII, 7; *OL*, I, pp. 85-86.

¹⁶⁶ *De Corpore*, VII, 8; *OL*, I, p. 86.

¹⁶⁷ *De Corpore*, VIII, 1; *OL*, I, pp. 90-91.

¹⁶⁸ *De Corpore*, VIII, 2-3; *OL*, I, pp. 91-93.

¹⁶⁹ *De Corpore*, VIII, 10; *OL*, I, p. 97.

nosotros, *existente* y, por último, *supuesto* y *sujeto* porque parece que está por debajo del espacio imaginario de tal forma que se comprende, no con los sentidos sino sólo con la razón, que allí hay algo. Por lo tanto, está es la definición de tal cuerpo: *todo lo que independientemente de nuestro pensamiento coincide con alguna parte del espacio o se coextiende con ella*¹⁷⁰. Dicha definición recoge perfectamente todo lo que se ha dicho en este estudio sobre los objetos, es decir, que están más allá de nuestras capacidades cognitivas, que por ello no podemos estar seguros de que nuestro modo de concebir el objeto coincida con la esencia del objeto y que sólo podemos postular su existencia gracias a la razón. Respecto al *accidente*, éste es entendido por Hobbes como un modo de concebir un cuerpo que no reside en el cuerpo mismo sino que tiene lugar sólo en nuestra mente¹⁷¹. Esta definición tan cercana a la aristotélica explica, entre otras cosas, que nuestros modos de concebir los objetos son simplemente eso, es decir, modos de pensar algo que no tienen por qué corresponderse con la esencia misma del objeto Hobbes pone un ejemplo muy clarificador: concibamos un cuerpo que realiza un movimiento de traslación, dicha traslación no es el mismo cuerpo trasladado ni tampoco está en el cuerpo como un contenido en un continente; simplemente estamos pensando una facultad de un cuerpo que, en el caso de desaparecer, no implica la desaparición de dicho cuerpo¹⁷². Y por último tenemos el movimiento, que es definido por Hobbes como “*el abandono continuo de un lugar y la adquisición de otro. Al lugar que se deja se le suele llamar término a quo, y al que se adquiere, término ad quem*”¹⁷³. El problema de este movimiento es que, aunque Hobbes lo trate ya en el segundo capítulo de la filosofía primera, debe ser supuesto para entender el concepto de espacio y, sobre todo, el de tiempo¹⁷⁴.

A parte de estos universales Hobbes analiza el *reposo*¹⁷⁵, la *superficie*¹⁷⁶, la *causa* y el *efecto*¹⁷⁷, etc. Pero lo que realmente importa de esta segunda parte del

¹⁷⁰ *De Corpore*, VIII, 1; *OL*, I, pp. 90-91.

¹⁷¹ *De Corpore*, VIII, 2; *OL*, I, pp. 91-92.

¹⁷² *Principios del Conocimiento y de la Acción*, VII, 3. En este texto Hobbes dice lo siguiente: “La definición de Aristóteles «el Accidente está en el sujeto no como parte sino de tal modo que puede faltar sin que se destruya el sujeto», es correcta salvo en que algunos accidentes no pueden separarse del cuerpo sin que se dé la destrucción de éste, pues un cuerpo no puede concebirse sin *extensión* y sin *figura*”. La diferencia entre este fragmento y lo que se acaba de decir ha llevado a algunos a pensar que en Hobbes está ya anunciada una especie de teoría sobre la diferencia de las cualidades primarias y secundarias. Cf. Forteza, B., *L’Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 172-176.

¹⁷³ *De Corpore*, VIII, 10; *OL*, I, p. 97.

¹⁷⁴ *De Corpore*, VI, 4-5; *OL*, I, pp. 61-62.

¹⁷⁵ *De Corpore*, VIII, 11; *OL*, I, p. 98.

¹⁷⁶ *De Corpore*, VIII, 12; *OL*, I, pp. 98-99.

¹⁷⁷ *De Corpore*, IX, 1-10; *OL*, I, pp. 106-112.

argumento de la destrucción del mundo es que, a partir de los nombres que hemos puesto a las cosas que antes habíamos percibido, se ha podido construir una metafísica o filosofía primera que va a servir de punto de partida para explicar y elaborar el resto de disciplinas que conforman el sistema filosófico hobbesiano¹⁷⁸. Es el conocimiento predicativo basado en el lenguaje el que posibilita que el hombre conozca científicamente el mundo. Por lo tanto, el argumento completo de la destrucción del mundo es usado por Hobbes para demostrar muchas de las cosas que se han demostrado a lo largo del trabajo: que todo el conocimiento comienza por la sensibilidad; que el conocimiento predicativo sólo necesita del antepredicativo inicialmente, es decir, hasta el momento en el que nombra a los fantasmas y a las imaginaciones que en él se producen; que mediante la definición de los conceptos más elementales se puede deducir toda la filosofía primera que servirá de base al resto de ciencias; y que es, en definitiva, el lenguaje el que hace posible tanto el método científico como el desarrollo de la propia ciencia hobbesiana. De aquí la importancia de dicho argumento.

Pero la cosa no acaba aquí ya que una vez que se han delimitado los conceptos y el campo de la filosofía primera —y que se puede resumir en que toda la realidad se resuelve en cuerpos y movimiento— se debe pasar a construir el resto del sistema procediendo deductivamente desde lo más simple hasta lo más complejo¹⁷⁹. De este modo, y como todo lo que hay en la realidad son cuerpos y movimiento, la primera de las ciencias deberá estudiar lo que sucede con el movimiento simple de los cuerpos, o lo que es lo mismo, que efectos y figuras se generan a partir de de la suma y la resta de los movimientos más simples. Esta es la ciencia a la que se llama Geometría y que, combinada con la filosofía primera, sirven de fundamento al resto de disciplinas. En esta ciencia, como en el resto, somos nosotros los que dominamos las generaciones de los posibles efectos en tanto que somos nosotros los que fijamos las definiciones de los conceptos que utilizamos.

¹⁷⁸ *De Corpore*, VI, 4-5; *OL*, I, pp. 61-62. A parte de los propios textos de Hobbes en los que se explica que esta especie de Metafísica que es la Filosofía Primera actúa como propedéutica al sistema de la ciencia de nuestro autor. Cf. Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 144-168.

¹⁷⁹ *De Corpore*, VI, 6-7; *OL*, I, p. 62-66. En lo sucesivo me centro en este texto del *De Corpore* para fundamentar mi exposición del sistema de las ciencias de Hobbes. Sobre este mismo asunto cf. Forteza, B., *L'Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, op. cit., p. 190; Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l'Ouvre de la Raison*, op. cit., pp. 73-81; Peters, R., *Hobbes*, op. cit., pp. 46-50 y 62-69; Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 139-144; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 173-176. Me atengo también a estos textos para completar el comentario sobre el carácter enciclopédico de la ciencia hobbesiana.

Una vez que se conocen los efectos que se generan a partir de la suma o resta del movimiento de los cuerpos, se puede pasar a estudiar lo que sucede cuando combinamos el movimiento que se produce en dos cuerpos o el movimiento que produce un cuerpo al actuar sobre otro. Esta ciencia es la que se llama Mecánica o Cinemática.

En tercer lugar se debe pasar a conocer el movimiento que se genera en las partes de los objetos y que son los culpables de que las cosas nos aparezcan de una manera u otra¹⁸⁰. Esto es lo mismo que decir que se va a tratar de conocer, no los efectos que se producen a partir de una determinada generación, sino las posibles generaciones que tienen los efectos o fenómenos que percibimos¹⁸¹. Esta rama de la filosofía es la que se conoce por el nombre de Física. Esta ciencia, tal como se vio, tiene muchas particularidades, pero ahora se van a destacar concretamente dos de ellas. En primer lugar, que conocer los fenómenos que se presentan a los sentidos implica necesariamente conocer cuál es la forma en la que funcionan nuestros sentidos y cómo se producen los fantasmas de los objetos¹⁸². La Física, por lo tanto, también se ocupará de aclarar esto. Y en segundo lugar que la Física, pese a gozar de ese carácter probabilística que le confiere el tener que tratar con los fenómenos, es una ciencia como el resto en tanto que procede por el mismo método y requiere de los conocimientos previos de la Geometría y la Mecánica¹⁸³. Por lo tanto, el método de la Física es el mismo método que el del resto de ciencias¹⁸⁴.

De la Física se pasa a la Moral, que consiste en el estudio de los movimientos que se generan en nuestra mente. La Moral estudia el movimiento animal, es decir, los movimientos de atracción o repulsión que se generan en nosotros a partir de nuestros propios fantasmas; pero también estudia las posibles generaciones que se pueden seguir a partir de toda la gama de pasiones que se dan en nuestra mente. Sea como sea, interesa ver que la Moral no se puede desarrollar ni comprender sin el estudio previo del resto de las ciencias. Y esto no sólo para adquirir y ejercitar la filosofía hobbesiana, sino también para el que estudia la moral hobbesiana desde la historia de la filosofía ya que sin la comprensión del mecanicismo, el materialismo, la explicación fisiológica y el

¹⁸⁰ *De Corpore*, VI, 6; *OL*, I, p. 64.

¹⁸¹ *De Corpore*, VI, 1; *OL*, I, p. 58-59.

¹⁸² *De Corpore*, XXV, 1; *OL*, I, p. 317.

¹⁸³ *De Homine*, X, 5; *OL*, II, pp. 93-94.

¹⁸⁴ *De Homine*, X, 5; *OL*, II, pp. 93-94.

funcionamiento del conocimiento predicativo o científico resulta imposible captar la génesis y el alcance de la teoría moral de Hobbes¹⁸⁵.

El conjunto de las ciencias que se acaban de ver, es decir, la Geometría, la Mecánica, la Física y la Moral conforman lo que Hobbes llama Filosofía Natural o estudio de las causas de los cuerpos naturales. Estos cuerpos son independientes de la voluntad humana, o lo que es lo mismo, son fruto de la naturaleza de las cosas, por lo que la libertad de la ciencia natural es escasa. La Filosofía Civil o Política, por su parte, estudia los cuerpos políticos que son creados a partir del convenio y de la voluntad humana y suele incluir también a la Moral en su desarrollo. Pero lo particular de la política es eso que se ha llamado ya varias veces la fundación de lo político¹⁸⁶. Y es que la política no sólo conoce lo que estudia, sino que crea su propio campo de trabajo mediante su propio progreso¹⁸⁷. Tal y como se verá según se vaya desarrollando este estudio, hablar de la Política de Hobbes es lo mismo que ir recorriendo el mismo camino que andan los habitantes del estado de naturaleza hasta la creación y puesta en marcha de la sociedad civil. Su explicación lleva a conocer la materia prima con la que se trata y que se pretende transformar: la naturaleza humana. De ahí, se estudia su comportamiento fuera del gobierno civil y se llega a la necesidad de la vida política como única solución posible a los conflictos surgidos. A partir de aquí el pacto se vuelve fundamental para explicar tanto el nacimiento de lo político como las condiciones que regirán la convivencia de los hombres a partir de ese momento. Es por todo esto por lo que se dice que la ciencia política desarrolla su objeto al mismo tiempo que va desarrollando su estudio.

Este es el sistema de la filosofía hobbesiana. Se ha visto que toda la ciencia es gestada con independencia de la sensación y que sólo el lenguaje es lo que hace posible que el hombre construya un conocimiento objetivo, universal y verdadero acerca del mundo. Este conocimiento es indirecto y no esencial en tanto que se basa en los conceptos y los nombres con los que nos referimos a las cosas y sus fantasmas; pero ello no hace que el conocimiento predicativo no sea fiable o que no nos permita intervenir en la realidad para transformarla y dominarla¹⁸⁸. Por lo tanto, todo el sistema

¹⁸⁵ *De Corpore*, VI, 6-7; *OL*, I, pp. 64-65. Sobre este tema se volverá con más detenimiento en el capítulo siguiente.

¹⁸⁶ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 23-25.

¹⁸⁷ *De Homine*, X, 5; *OL*, II, p. 94.

¹⁸⁸ Cf. Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison*, op. cit., pp. 11-16; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 160-161.

filosófico de Hobbes y todos los conocimientos que se pueden extraer a partir de él sólo son posibles gracias al lenguaje.

Ya para acabar se debe decir que esta articulación del sistema de Hobbes no es la única que aparece en su producción. A parte de esta forma de proceder desde la Filosofía Primera y la Geometría hasta la Política y de esta agrupación de las disciplinas en Filosofía Natural y Filosofía Civil, está también la división de las ciencias que conforman lo que Hobbes llamó los *Elementos de la Filosofía*¹⁸⁹. Este programa de investigación científico estaba conformado por tres grandes obras: el *De Corpore*, el *De Homine* y el *De Cive*. En la primera de ellas Hobbes estudiaba los cuerpos en general y sus posibles movimientos; en la segunda, el centro de la investigación era el cuerpo humano y sus posibles movimientos; y en la tercera, se trataba del cuerpo político y sus generaciones¹⁹⁰. Dentro de estas tres obras se acababan tratando todas las disciplinas que antes se han analizado detenidamente, llegando, incluso, a ser desarrollada alguna desde varios puntos de vista¹⁹¹. Sea como sea, no se deben entender estos dos modos de concebir el sistema filosófico de Hobbes como diferentes. No se puede hablar de dos métodos filosóficos en su filosofía porque en ambas exposiciones se mantienen los preceptos fundamentales de un único método: un razonamiento basado en el lenguaje que permite explicar todo el sistema a partir de los principios de materia y movimiento.

Así pues se ha visto ya en qué consisten el método y la ciencia de Hobbes. De las diferentes partes que integran su sistema se ha dicho ya algo sobre la Filosofía Primera, la Geometría y la Física, pero nada hemos dicho todavía de la Moral y de la Política. Pues bien, de esto precisamente van a tratar el resto de capítulos de este trabajo. Lo que se va a hacer es mostrar cómo el resto del sistema de Hobbes tiene cierta influencia en el terreno de lo moral y de lo político sin llegar a agotar por completo su explicación. La tesis que se va a sostener es que todo lo dicho sobre el conocimiento humano y la física es útil y necesario para explicar la acción humana, pero que una explicación completa de la misma no puede limitarse a estos principios. Además, se pondrá en todo momento de relieve que, al igual que el lenguaje ha sido fundamental para comprender hasta aquí el funcionamiento del sistema hobbesiano, también lo será para comprender el mundo de la moral y el de la política. El lenguaje, de hecho, tiene el papel protagonista en el resto de la historia que nos queda por ver ya que él es el

¹⁸⁹ *De Corpore*, Epístola Dedicatoria.

¹⁹⁰ *De Corpore*, I, 9; *OL*, I, p. 10.

¹⁹¹ Así tenemos que la *Física* es expuesta en el *De Corpore*, pero también se encuentra una larga exposición de los principios de la *Óptica* en la primera parte del *De Homine*.

principal causante de los problemas que surgen entre los hombres y, a su vez, el único capaz de solucionarlos. El lenguaje lleva a los hombres a desconfiar unos de otros, a provocarse, a engañarse, etc. y, en definitiva, los conduce a esa situación de penurias y de guerras que es el estado de naturaleza. Pero el lenguaje, usado correctamente, es nuestra única ayuda para arreglar esta situación. Mediante el habla se recupera la confianza y la fe en los otros, algo que será fundamental si se quiere pactar con ellos para salir de esa situación de conflicto. El lenguaje también es el que permitirá fijar las condiciones de la convivencia y el que posibilitará que el soberano pueda cumplir con su trabajo.

Pero antes de ver todo esto es necesario hacer un alto en el camino y enfrentarse con las teorías de aquéllos que niegan la posibilidad de nuestra explicación. Entre los estudiosos de la filosofía hobbesiana existen varias posturas acerca de la unidad y la continuidad de su sistema; dos cosas que no van necesariamente ligadas la una a la otra. La unidad del sistema hace referencia a la posibilidad de explicar todas las partes de la filosofía de nuestro autor como un todo, es decir, a partir de un nexo de unión presente en todas y cada una de sus disciplinas y obras; mientras que el problema de la continuidad trata de explicar si se puede o no tender un puente entre la filosofía natural y la política de Hobbes. La intención aquí es mostrar que el lenguaje es un elemento perfecto para demostrar la unidad del sistema. Pero el presente trabajo de investigación no se va a quedar en este punto y va a intentar explicar en qué sentido se puede hablar también de una cierta continuidad entre la filosofía natural y la política de Hobbes. Para ello será preciso confrontar esta tesis con las de algunos intérpretes destacados que con sus escritos niegan su posibilidad. Ese es precisamente el contenido del próximo capítulo.

V

DEL CONOCIMIENTO A LA ACCIÓN: EL PROBLEMA DE LA CONTINUIDAD ENTRE LA FILOSOFÍA NATURAL Y LA CIENCIA DE LA POLÍTICA EN EL SISTEMA HOBBSIANO

El principal objetivo de esta segunda parte de la tesis es el de intentar tender un puente entre los dos grandes bloques del saber que componen el sistema filosófico de Hobbes: la filosofía natural y la filosofía política. Para muchos interpretes del pensamiento hobbesiano resulta totalmente imposible reducir el primero de los campos a los presupuestos y a las leyes del segundo por lo que, apoyándose además en varios textos del autor, concluyen que la ciencia natural y la política, pese a que pueden o no estar unidas por algún elemento común —como el constante uso del método científico a lo largo de todo el sistema, la particularidad del conocimiento predicativo que articula todo el saber o la creencia religiosa—, no guardan entre sí una relación de continuidad. Sin embargo, lo que se va a defender aquí es que ambas partes de la filosofía de Hobbes, además de encontrarse unidas por la constante presencia del método científico y del uso del lenguaje que los hace posible, se relacionan entre sí de un modo determinado: la ciencia política, pese a no ser subsumible por completo a la natural, necesita conocer los presupuestos mecanicistas y materialistas de ésta última si quiere ofrecer una correcta y completa explicación de su objeto, es decir, de los cuerpos políticos. Dicho de otro modo, la política emerge de la filosofía natural incorporando una serie de ideas y elementos exclusivos de su campo pero que, a su vez, implican y presuponen los axiomas fundamentales de la teoría física de la ciencia de la naturaleza.

Para explicar esto se tomarán dos caminos. En primer lugar se intentará precisar la idea comúnmente aceptada por los más recientes analistas de la filosofía hobbesiana según la cual su filosofía natural se contrapone a la civil en términos de pasividad y actividad respectivamente. La política se caracterizaría por tratar con esos cuerpos

artificiales que dependen por completo de la libertad y de la voluntad humana y por ser un saber tendiente a la acción y a la transformación de la realidad; mientras que la ciencia natural sería más pasiva y contemplativa por tratar con los cuerpos naturales ya dados que tienen sus propias leyes y que escapan por completo a la voluntad del hombre. Se responderá a esta teoría con una afirmación hobbesiana según la cual hasta el saber más puramente contemplativo y teórico tiene por fin último su aplicación práctica para lograr el mayor de los bienes: el bienestar del hombre en el mundo. Las ciencias naturales tratan de conocer las causas y los efectos de los cuerpos naturales con la intención de que el hombre pueda manejarlos según sus propios intereses de la misma manera que la política, conociendo las causas y efectos del comportamiento humano, trata de conciliar los distintos intereses de cada uno para construir de la manera más eficiente posible ese gran Leviatán que es el Estado. En el sistema de la ciencia de Hobbes se eleva a la máxima expresión la idea moderna de que todo saber es poder o, dicho en términos hobbesianos, que la ciencia elimina los impedimentos externos que limitan la acción de los hombres en la naturaleza. Por lo tanto ciencia natural y política comparten un mismo objetivo: la transformación de la realidad para que el hombre pueda bien vivir en ella; pero también comparten el medio que posibilita su desarrollo y su aplicación: el lenguaje y sus particularidades. Es pues el lenguaje lo que hace posible el uso del conocimiento como tecnología y la transformación de la naturaleza para lograr el bien vivir de los hombres.

El segundo sendero por el que se intentará demostrar que la filosofía natural y la política guardan una estrecha relación entre sí es el de la continuidad que se puede establecer entre ambos bloques. El problema de la continuidad del sistema es distinto al de la unidad del mismo: toda explicación que defienda la continuidad entre las dos partes del sistema supondrá también la unidad de las mismas, mientras que no toda interpretación que afirme la unidad del sistema tendrá por qué defender también la continuidad entre la ciencia natural y la política. De un modo más resumido se puede decir que el problema de la continuidad trata de responder a la pregunta de si la política se deduce o no a partir de los presupuestos de la filosofía natural. Ateniéndose a las obras y a los autores que han tratado este asunto, resulta posible agrupar las distintas tesis en cuatro grandes tendencias: la continuidad fuerte defiende que la ciencia de la política se deduce directamente de los presupuestos de la filosofía natural; la continuidad débil atenúa esa deducción directa y afirma que son elementos como el uso constante del método o la idea de ciencia del pensador inglés lo que permiten hablar de

continuidad entre las partes; la discontinuidad débil cree que existe algún elemento en la filosofía de hobbesiana —como el uso constante del método— que posibilita hablar de la unidad del sistema pero niegan la continuidad entre los dos grandes bloques por creer también que la particularidad de los cuerpos artificiales no es explicable según los términos de los cuerpos naturales; y por último, la discontinuidad fuerte se asienta sobre la idea de que entre las dos partes del sistema de Hobbes no existe ni continuidad ni unidad alguna. Todas estas posturas se fundamentan sobre afirmaciones que el propio Hobbes hace directamente en sus obras.

Por su parte, lo que se defenderá aquí es una tesis intermedia entre la continuidad débil y la discontinuidad débil. Basándonos también en textos del propio autor, se intentará demostrar que la filosofía política de Hobbes no puede ser reducida completamente a los conceptos y las teorías del mecanicismo y del materialismo de la ciencia natural, pero simultáneamente se afirmará que la primera emerge de la segunda aportando ideas propias e incorporando, a su vez, otras tantas de la filosofía de la naturaleza. Así pues, el presente trabajo de investigación cree y defiende la unidad del sistema y también la continuidad existente entre filosofía natural y política. Veamos pues desarrolladas todas estas ideas.

1. La ciencia hobbesiana como técnica: el conocimiento ordenado a la acción

Para introducir la explicación de cómo la ciencia hobbesiana permite al hombre la dominación de la naturaleza se puede comenzar aludiendo brevemente a una obra del filósofo de la ciencia Ian Hacking llamada *Representar e Intervenir*¹. Dicho libro investiga las polémicas existentes a lo largo de la historia de la ciencia entre los realistas y los antirrealistas, es decir, entre los que creen que lo que capta y dice la ciencia coincide con la realidad de las cosas y aquéllos que creen que las teorías científicas no son más que constructos humanos que permiten hablar de la realidad pero que no dicen nada acerca de la esencia de las cosas. Lo más interesante para el tema de esta tesis es la estructura misma de la obra. En la primera parte —titulada *Representar*—se trata la polémica entre realistas y antirrealistas desde el punto de vista de la representación. La conclusión del autor es que no podemos concluir jamás si nuestras representaciones científicas poseen realidad alguna desde esta perspectiva ya que, si nos atenemos al modo en el que percibimos e interpretamos el mundo, es

¹ Cf. Hacking, I., *Representar e Intervenir*, Paidós, Barcelona, 1996.

imposible saber si la esencia de la realidad coincide con nuestro modo de entenderla. Sin embargo, desde el punto de vista de la acción, o lo que es lo mismo, de la experimentación, la cuestión está mucho más clara. En la segunda parte del libro —titulada *Intervenir*— Hacking expone que todo experimentador debe ser necesariamente un realista ya que de otra manera resulta imposible explicar que trabaje con el material que trabaja. Un experimentador científico tiene que admitir la realidad de los átomos que maneja o de los rayos de luz que utiliza precisamente porque puede hacer cosas con ellos: puede descomponerlos, puede juntarlos, puede filtrarlos, etc. Tal vez no sabrá si su modo de hablar de ellos coincide con su verdadera esencia, pero tiene que admitir que el hecho de poder operar con ellos a través de sus teorías supone un importante avance para el realismo.

Lo más curioso es que las dos partes de la obra están separadas por un intermedio en el que el autor nos expone una “fantasía antropológica” sobre el posible origen y desarrollo del lenguaje entre los primeros hombres². Hacking cree que todo lenguaje guarda una similitud con lo real y que sólo surge el problema entre el realismo y el antirrealismo cuando aparecen modos alternativos de representación. Cuando esto sucede resulta imposible decidir qué sistema es el más adecuado a la esencia de lo real desde el punto de vista de la representación, por lo que el autor nos sugiere enfocar el problema desde la óptica de la acción. “Quizás haya dos orígenes míticos muy distintos de la idea de “realidad”. Una es la realidad de la representación, la otra es la idea de lo que tiene un efecto sobre nosotros y sobre lo que podemos influir. El realismo científico se discute por lo general bajo el título de representación. Discutámoslo ahora bajo el título de intervención. Mi conclusión es obvia, incluso trivial. Consideremos real lo que podemos usar para intervenir en el mundo para afectar algo más, o lo que el mundo puede usar para afectarnos. (...) La ciencia natural desde el siglo XVII ha sido la aventura del entrelazamiento de la representación y la intervención. Ya es tiempo de que la filosofía se ponga al día de lo ocurrido en los últimos tres siglos de su propio pasado”³. El párrafo que acaba de ser citado resume a la perfección el contenido de la obra de Hacking, pero también explica clarísimamente el por qué de la elección de la misma para ilustrar nuestra posición: nuestro trabajo sobre Hobbes, en este punto de su desarrollo, coincide en contenido y estructura con el libro de Hacking.

² *Ibid.*, p. 13.

³ *Ibid.*, p. 174.

Desde el punto de vista de la representación, la epistemología de Hobbes es escéptica y desesperanzadora: el hombre no puede conocer esencialmente el mundo y sus representaciones de la realidad son subjetivas y meramente probabilistas. En primer lugar, no podemos conocer esencialmente el mundo porque sólo captamos fantasmas y apariencias de las cosas. El movimiento de los cuerpos externos se propaga hasta nosotros provocando en nuestro interior un modo de interpretar dicho movimiento. Esto es el fantasma, un movimiento transmitido de un cuerpo agente a otro paciente y que es concebido de una determinada manera por éste último. Sin embargo esto ofrece ya el primer punto de contacto entre Hacking y Hobbes: tal vez no sepamos si nuestra forma de percibir el objeto coincide con lo que éste sea en sí mismo, pero podemos concluir que hay algo real fuera de nosotros desde el momento en el que nos vemos afectados por ello. Lo real no proviene ya de la representación sino más bien de la acción. En segundo lugar, la representación es subjetiva porque toda percepción surge de un diálogo privado establecido entre un objeto y un sujeto. En el terreno del conocimiento antepredicativo no hay ningún factor más que intervenga en el proceso. Y en tercer y último lugar, todo conocimiento antepredicativo es meramente probable porque el saber absoluto al que él aspira es simplemente imposible. De la misma manera en la que no podemos conocer la esencia de las cosas, tampoco podemos saber si el modo en el que se suceden nuestras representaciones de las mismas se corresponde con la manera en la que ellas se relacionan en la realidad. Por eso lo único que podemos decir o esperar con propiedad es que, dado el elevado índice de repetición de una determinada sucesión de fenómenos, lo más probable es que siempre que se experimente el antecedente se siga el consecuente. Ahora bien, este tipo de conclusiones no son ni verdaderas, ni seguras, ni fiables, son simplemente probables ya que nadie nos asegura que el siguiente experimento cumpla con dicha suposición.

Por lo tanto, para Hobbes, desde la representación o desde el conocimiento antepredicativo no se puede concluir que lo que se percibe sea la cosa en sí o la esencia de lo real. Sin embargo, este problema no es ningún obstáculo ni entraña ninguna fuente de preocupaciones para el autor. Toda la tradición filosófica occidental se ha preocupado por este problema. El primer gran héroe de esta tradición es ese pobre hombre del mito de la caverna platónico que se libera de las falsas apariencias de los sentidos y asciende hasta captar la esencia de las cosas. Su modo de entender el conocimiento es continuado por todo un paradigma científico que finaliza con la Modernidad. Pero la llegada de una nueva ciencia no supone un nuevo modo de enfocar

este problema ya que Descartes vuelve a retomar el mismo planteamiento filosófico que había iniciado tiempo atrás Platón. Descartes parte de una verdad incuestionable: el hecho de pensar, ya sea este pensamiento acertado o equívoco, y esto le conducirá a replantearse el anterior esquema epistemológico basado en la separación del alma y del cuerpo⁴. La substancia pensante de Descartes encerrada en sí misma debe buscar un modo de contactar con el mundo que sea acorde con sus potencialidades, pero su única potencialidad es el conocimiento⁵. De esto se sigue que la mayor preocupación de Descartes es la de asegurarse de que el modo en el que el alma conoce el mundo sea verdadera, o lo que es lo mismo, que coincida con la realidad de las cosas⁶. En Hobbes este problema no existe ya que éste concibe al hombre como un cuerpo dotado de razón⁷. Esto supone que el problema del conocimiento esencial del mundo es secundario porque desde un primer momento nuestro cuerpo se ve afectado por el mundo y nosotros también podemos actuar sobre las cosas a través de él. Es esta recuperación de lo corpóreo y de lo material tan acorde con la física moderna lo que hace que en Hobbes no exista una preocupación por la imposibilidad de conocer esencialmente las cosas.

Y es este cambio de prioridades lo que lleva en la filosofía hobbesiana hasta el lenguaje. Hobbes renuncia o no se preocupa por un conocimiento esencial del mundo, pero eso no quiere decir que renuncie a todo tipo de conocimiento. El conocimiento que él persigue debe permitir al hombre actuar sobre la naturaleza, controlarla y dominarla independientemente de lo que ella sea. En este sentido, el conocimiento científico hobbesiano es real según Hacking ya que hace posible que el hombre interactúe con la realidad de una forma fiable y segura. Ahora bien, ¿cómo se fabrica dicho conocimiento? Pues a partir de lenguaje. Tal y como dice Hacking, todo lenguaje guarda similitud con aquello a lo que representa, lo cual, traducido a la filosofía de Hobbes, significa que todo el conocimiento procede en última instancia de lo sensible. El lenguaje es una creación artificial humana que trata de recordarnos nuestras propias representaciones o que sirve para comunicar las mismas a otras personas. Este lenguaje tampoco es esencial ya que simplemente actúa como una representación de una representación: el lenguaje nombra a las cosas, pero lo hace a través de lo que conocemos de ellas, es decir, a través de los fantasmas o las ideas. Sin embargo, la gran

⁴ Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia*, en *Oeuvres de Descartes (11 vols.)*, op. cit., vol. 7, pp. 24-25.

⁵ *Ibid.*, pp. 25 y sigs.

⁶ *Ibid.*, pp. 17-18.

⁷ *Objectiones ad Cartesii Meditationes*; *OL*, V, *Objectio II*, pp. 252-256.

virtud y la gran ventaja del lenguaje es que, una vez que ha sido instituido para referirnos a las cosas, se puede olvidar de ellas para centrarse en su propio funcionamiento.

Es esta virtud del lenguaje lo que hace posible el conocimiento científico o predicativo. La ciencia sólo es posible a través del lenguaje porque sólo en él se puede encontrar la objetividad, la universalidad, la veracidad y la seguridad que se exige a todo conocimiento científico. Es objetivo y universal porque desde el momento en el que los hablantes acuerdan el significado de los términos y las reglas para combinarlos, dichos significados y dichas reglas son igualmente válidos y obligatorios para toda la comunidad de hablantes. Si queremos que el lenguaje cumpla con su cometido, es decir, si queremos que nos permita comunicar a los demás nuestros propios pensamientos y conocimientos, entonces es condición necesaria que todos respetemos su funcionamiento. El lenguaje también es veraz o verdadero. De hecho Hobbes deja bien claro que la verdad es sólo un asunto del lenguaje y nunca de las cosas. La verdad hobbesiana es una verdad puramente formal y convencional como se ha visto más arriba. Los nombres son verdaderos si se atienen a lo que se acordó por convención y las proposiciones y los silogismos lo son si se adecuan formalmente a la regla.

Y por último, el lenguaje es fiable, una característica que está directamente relacionada con la manera en la que la ciencia hace posible la intervención en el mundo. La ciencia hobbesiana es objetiva, universal y verdadera, pero no permite conocer el mundo de un modo esencial. Esto hace surgir inevitablemente la siguiente pregunta: si no sirve para conocer el mundo ¿para qué sirve la ciencia de Hobbes? La respuesta reside en esa seguridad o fiabilidad del conocimiento científico. La ciencia no accede a la esencia de las cosas desde el momento en el que, al fundamentarse en última instancia en los sentidos, sigue arrastrando el problema anterior: sólo conocemos representaciones o fenómenos de las cosas mismas. Pero su formalismo y su sistematicidad permiten obtener conclusiones universalmente válidas sobre la realidad. Es en este punto cuando se pasa de la representación a la intervención ya que por algún extraño motivo, por algo que Hobbes no llega a explicar nunca, nuestras teorías, pese a no corresponderse con la esencia de la realidad, nos permiten intervenir en ella, predecir sus sucesos e imponerle unas transformaciones que parecen funcionar con un excelente nivel de seguridad y de fiabilidad. Veamos varios ejemplos para entender mejor esta idea. Tal vez las estrellas y los planetas no se rijan exactamente por las leyes de la Física, pero esas teorías nos permiten predecir con gran exactitud los fenómenos

astronómicos; puede ser que los conceptos de *fuerza*, *peso*, *presión*, etc. no sean más que accidentes en el sentido hobbesiano de la palabra —es decir, diferentes modos de concebir los cuerpos—, pero gracias a ellos podemos construir presas para contener el cauce de los ríos y estar provistos de agua con independencia de la voluntad de la naturaleza; es posible que las células no se relacionen esencialmente tal y como la biología cree que lo hacen, pero los conocimientos biológicos nos han permitido vencer muchas enfermedades naturales y anticiparnos a otras tantas.

Todos estos ejemplos demuestran que la ciencia hobbesiana no proporciona un conocimiento esencial, pero tampoco lo pretende; la ciencia no representa el mundo sino que lo transforma y por ello, según Hacking sería algo real. Como ya se dijo más arriba, la filosofía consiste para Hobbes en “investigar o bien las propiedades a partir de la generación o bien de la generación a partir de las propiedades”⁸; pero esta definición no dice absolutamente nada de la utilidad del conocimiento. Es el propio Hobbes quien se da cuenta —como también se señaló anteriormente— de que el mero estudio por el estudio no resultaría atractivo para ningún hombre y que es sólo la utilidad del conocimiento lo que mueve a su desarrollo: “Porque considero que no vale la pena dedicar tanto esfuerzo a la Filosofía como el que hay que dedicar, para que alguien disfrute consigo mismo en el silencio de superar la dificultad de cosas oscuras o de descubrir verdades muy escondidas, ni tampoco creo que alguien haya de dedicarse con empeño para que otro sepa que él sabe, si piensa que con ello no va a conseguir otra cosa”⁹. De este modo se ve que el conocimiento debe ser útil a varios niveles. En primer lugar, debe ser útil para aquél que lo cultiva, debe deleitarle. Pero además, la ciencia debe ser útil en general, es decir, debe estar ordenada a la resolución de problemas, a la construcción y, en último término, al poder entendido al modo hobbesiano¹⁰: los medios que tienen los hombres a la mano para la obtención de un bien futuro que se les presenta como bueno¹¹. Tal es así que incluso las ciencias más teóricas tienen como fin último su aplicación a la realidad y “toda especulación se emprende en orden a alguna acción u obra”¹².

Tal y como se verá más adelante, el mayor de los bienes para el hombre de hobbesiano es la conservación de su vida —la supervivencia— y, para ser más precisos,

⁸ *De Corpore*, I, 8; *OL*, I, p. 9.

⁹ *De Corpore*, I, 6; *OL*, I, p. 6.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Leviatán*, X; *EW*, III, p. 74.

¹² *De Corpore*, I, 6; *OL*, I, p. 6.

la aseguración de una vida agradable y cómoda¹³. Pero lo más interesante es que para el pensador inglés las ciencias se convierten en el mejor medio para lograr y asegurar este fin supremo o este bien último: “Porque las mayores ventajas del géneros humano son las Artes: de medir tanto los cuerpos como sus movimientos, de mover pesos enormes, de edificar, de navegar, de fabricar herramientas para cualquier uso, de calcular los movimientos celestes, el aspecto de los astros y las partes del tiempo; con ayuda de lo cual se comprende más fácilmente que se dice cuántos bienes han adquirido los hombres”¹⁴. Las artes, las ciencias, las técnicas y las tecnologías, todo le sirve al hombre para asegurarse la vida y prosperar en una naturaleza que, tal y como demuestra la no esencialidad de su conocimiento, es extraña y desconocida para él. Gracias a sus ingenios el ser humano deja de estar a la merced de los fenómenos naturales y puede dominarlos a su antojo. Desde la doma del fuego por parte de los primeros hombres hasta la energía nuclear, nuestra especie ha protagonizado un esfuerzo constante por liberarse, en la medida de lo posible, del capricho y del azar de la naturaleza y para imponerle sus propias reglas.

Y es aquí, al situar la supervivencia y el bienestar humanos en primer plano, cuando uno se da cuenta de que la Física no es una ciencia de segundo orden por tener que lidiar con aquella realidad esencialmente incognoscible. La Geometría es la ciencia principal desde el punto de vista formal y metódico. Ella es la encargada de dar el tono, de abrir el camino por el que deben transitar el resto de ciencias. El método geométrico o resolutivo-compositivo es el método que tienen que utilizar todas las disciplinas científicas y todos aquellos hombres que quieran progresar en el conocimiento de las cosas. Es aquí donde la Física se nos muestra como una ciencia problemática en tanto que debe confrontar unas conclusiones obtenidas de forma analítica con los fenómenos de una realidad que se le escapa esencialmente. Sin embargo, cuando se abandona el terreno de lo meramente metodológico para entrar en el de la finalidad de la ciencia resulta evidente que la Física pasa a ocupar un lugar privilegiado: si nos interesa nuestra adaptación al medio y la utilización de la ciencia para el logro de la felicidad, entonces la Física tiene mucho que decir. Al estar ordenadas ahora todas las ciencias a la acción y a la transformación de la realidad, es obvio que la ciencia que lidia directamente con esa

¹³ *Leviatán*, XVII; *EW*, III, p. 153. Es probablemente Zarka quien, como se verá en su momento, más ha llamado la atención sobre el hecho de que el principio de autoconservación hobbesiano trasciende la mera supervivencia y acaba por convertirse en una especie de guía para la vida buena. Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 268-269.

¹⁴ *De Corpore*, I, 7; *OL*, I, pp. 6-7.

naturaleza a modificar desempeñará un papel protagonista. A fin de cuentas desde este nuevo punto de vista todas las ciencias se han convertido en físicas, es decir, han acabado siendo dirigidas al conocimiento y transformación de una realidad que en muchas ocasiones nos es hostil y esquiva. Por lo tanto se puede concluir que, desde el punto de vista de la acción, todas las ciencias se enfocan ahora a lograr el bienestar y la felicidad de los hombres, independientemente del grado de formalidad que éstas posean.

De todos los inventos humanos basados en la ciencia y el conocimiento, la filosofía política es la más importante. Es importante, en primer lugar, porque la organización política es anterior en el tiempo al desarrollo de las disciplinas científicas. Según nuestro autor, en el estado de naturaleza “no hay conocimiento en toda la faz de la tierra, no hay cómputo del tiempo; no hay artes; no hay letras; no hay sociedad”¹⁵. Sin la seguridad y la despreocupación por la supervivencia que ofrece el Estado resultaría imposible que nadie se pudiera dedicar al cultivo del conocimiento ya que necesariamente estaría tratando de asegurar su propiedad, su comida, su seguridad y, en definitiva, su propia vida. Pero en segundo lugar, la filosofía civil es importante para Hobbes porque supone el culmen de su sistema¹⁶. Tanto la Geometría como la Física sirven para explicar la necesidad de la fundación del Estado y la obligación que tienen los súbditos de obedecer a su soberano¹⁷, por lo que la ciencia política ocupa el último lugar en el esquema compositivo-demostrativo que organiza el sistema de la ciencia hobbesiano¹⁸. La Política es la ciencia suprema porque, en mayor o menor medida, incluye al resto de disciplinas.

Sin embargo, todo lo que se acaba de decir sobre la ciencia de la política no la hace diferente al resto de las disciplinas. Es más importante y más necesaria en el sentido de que su objeto —la organización política— sirve de fundamento al desarrollo de la ciencia y de que su desarrollo como ciencia —la ciencia civil— presupone al resto de las disciplinas. Ahora bien, tomada desde el punto de vista de su aplicabilidad, la ciencia civil no difiere en nada del resto de disciplinas. Los conocimientos de la ciencia política no son mera especulación sino que están orientados a facilitarle al hombre el bien vivir en la naturaleza. Así como la ingeniería se sirve de la Física y la Geometría

¹⁵ *Leviatán*, XIII; *EW*, III, p. 113.

¹⁶ *De Corpore*, VI, 7; *OL*, I, p. 65.

¹⁷ Cf. Peters. R., *Hobbes, op. cit.*, pp. 150-155. Esta afirmación es muy delicada ya que, tal y como se mostrará en el siguiente apartado, es en el terreno de la relación existente entre la filosofía natural y la filosofía civil donde se juega la unidad o no unidad del sistema hobbesiano. Decir simplemente por ahora que en este capítulo se afirmará la continuidad entre ambas filosofías.

¹⁸ *De Corpore*, VI, 17; *OL*, I, p. 77.

para construir un puente que evite tener que adaptarse a la naturaleza y cruzar por donde ella se muestre más benévola, la política se sirve del conocimiento de la naturaleza de los hombres y la definición de lo justo y lo injusto¹⁹ para hacer que estos, que no son animales políticos por naturaleza sino más bien conflictivos²⁰, puedan convivir en armonía y lograr de la mejor manera posible su principal objetivo: el bienestar. La ciencia política, como el resto de disciplinas, procuran un conocimiento no esencial de la realidad pero sí transformador de la misma, fundando así un orden humano dentro del propio orden natural y emancipándose, en cierta medida, de esa naturaleza que le es esquiva epistemológica y vitalmente²¹. Mientras que la contemplación de la naturaleza separa al hombre de la realidad, la intervención posibilitada por la ciencia lingüística y conceptual que Hobbes predica reúne de nuevo al ser humano con la naturaleza aunque, eso sí, bajo unas nuevas condiciones impuestas por el primero.

Ahora bien, y ya para terminar, se debe señalar que esta nueva manera de interpretar la ciencia y, sobre todo, la existencia humana, serían imposibles si la novedosa forma de entender el mundo de la Nueva Ciencia no hubiese causado ningún efecto en Hobbes²². En el antiguo paradigma clásico y medieval el hombre ocupaba un lugar privilegiado en el cosmos. Era la propia naturaleza o el mismo Dios los que ofrecían al hombre la seguridad necesaria para su existencia posibilitándole, por una parte, un conocimiento objetivo de la naturaleza y, por otra, unas reglas determinadas bajo las cuales organizar su propia convivencia²³. Sin embargo la Nueva Ciencia acaba con todas estas seguridades: sitúa a la Tierra como un planeta más del sistema solar, hace infinito el universo acabando así con la idea de centralidad tanto del hombre como de nuestro planeta, elimina cualquier rastro de finalidad última para dibujar un universo de cuerpos que actúan entre sí mediante causalidad eficiente, etc²⁴. Todo ello da como

¹⁹ *De Corpore*, I, 9; *OL*, I, p. 10; *De Corpore*, VI, 7; *OL*, I, p. 65.

²⁰ *De Cive*, I, 2, nota; *OL*, II, p. 158.

²¹ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, *op. cit.*, pp. 230-231.

²² Cf. Spragens, T.A., *The Politics of Motion. The World of Thomas Hobbes*, *op. cit.*, pp. 53-76; Strauss, L., *The Political Philosophy of Thomas Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, *op. cit.*, pp. ix-xii; Strauss, L., *Natural Right and History*, *op. cit.*, pp. 171-202. En lo sucesivo seguimos a estos autores para fundamentar nuestras ideas acerca del tema. Ambos insisten en que la filosofía política de Hobbes sólo es posible si abandona el paradigma antropocentrista clásico y nos adentramos en la ausencia de finalismo que propugna la nueva física. Es aquí, al situar al hombre fuera del lugar privilegiado que la tradición le había procurado, cuando la naturaleza se vuelve extraña para él y cuando debe comenzar a hacerse un lugar en ella a base de su trabajo. El gran problema para Strauss será que la ausencia de orden natural preestablecido y de finalidad alguna en la naturaleza harán del iusnaturalismo hobbesiano una teoría política absolutamente nihilista.

²³ Cf. Strauss, L., *Natural Right and History*, *op. cit.*, pp. 163-164.

²⁴ *Ibid.*, pp. 175-177.

resultado que el hombre se encuentre desubicado en esa nueva realidad, que dude de su propio conocimiento y que no sepa muy bien cómo manejarse en esta nueva naturaleza inhóspita²⁵. Sólo si nos situamos en este marco podremos comprender a la perfección el programa filosófico de Hobbes y esa idea suya de la ciencia o filosofía como tecnología; sólo mediante sus propios medios y sus propios conocimientos el hombre podrá sobrevivir y asegurarse un lugar en una realidad que, a partir de ahora, se niega a ser conocida y doblegada²⁶. En la urgencia de este nuevo panorama existencial lo menos importante es conocer la esencia de las cosas a través de su contemplación; lo fundamental ahora es asegurarse la supervivencia y lograr un bienestar que la naturaleza, mediante sus fenómenos y mediante la forma en la que nos conforma a nosotros mismos como seres naturales, nos niega de salida. Es ahora cuando se comprende a la perfección porqué la ciencia de Hobbes es una ciencia de la acción²⁷.

Así pues, y a modo de resumen, se puede decir que el lenguaje hace posible en la filosofía de Hobbes un tipo de conocimiento que, pese a no ser esencial, sí que le permite al hombre sobrevivir en la naturaleza o, mejor dicho, bienestar en ella a través de transformaciones e imposiciones. Hobbes es, junto a Bacon, uno de los primeros filósofos de la modernidad que comienzan a ver la necesidad de un cambio en el modo de hacer filosofía, por ello, a ambos se les pueden aplicar estas palabras del propio Hacking: “muchacha de la filosofía de la ciencia actual es similar a la epistemología del siglo XVII. Si nos ocupamos solamente del conocimiento como representación de la naturaleza, nos preguntaremos cómo podremos alguna vez escapar de las representaciones y conectarnos al mundo. En esa dirección se encuentra el idealismo cuyo principal exponente era Berkeley. En nuestro siglo [obviamente se refiere al siglo XX] John Dewey ha hablado sarcásticamente de una teoría del conocimiento del espectador que ha obsesionado a la filosofía occidental. Si somos meros espectadores en el teatro de la vida ¿cómo podremos jamás saber, sobre fundamentos internos al espectáculo del momento, qué es mera representación de los actores y qué es lo auténtico?”²⁸. La ciencia de Hobbes no es entonces una ciencia del espectador como la

²⁵ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., p. 20.

²⁶ *Ibid.*, pp. 365-367.

²⁷ Cf. Pettit, Ph, *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, op. cit., pp. 95-96. Es interesante notar, aunque éste no sea el lugar para hacerlo en profundidad, que desde este punto de vista la filosofía de Hobbes puede ser interpretada como una secularización de la cosmovisión cristiana: el hombre, tras la caída, pierde su lugar privilegiado en el mundo y debe labrarse su nuevo porvenir mediante su trabajo, gracias al sudor de su frente. Visto de esta manera la filosofía hobbesiana presentaría la historia de los hombres como un relato de la caída y de la búsqueda de redención.

²⁸ Cf. Hacking, I., *Representar e Intervenir*, op. cit., p. 157.

de Descartes sino una ciencia de los actores y de los tramoyistas que se mueven a la perfección en el teatro del mundo.

2. La continuidad del sistema hobbesiano frente al problema de la moral y la política

El paso de la física a la moral en Hobbes es para los estudiosos de este filósofo el problema fundamental que hay que tratar a la hora de abordar el asunto de la continuidad de su sistema²⁹. La gran pregunta llegados a este punto sería ésta: ¿se deducen directamente la ética y la política hobbesianas a partir de la geometría y la física o, por el contrario, son absolutamente autónomas e irreducibles a la filosofía natural? Esta sección tratará de ofrecer una respuesta a dicha pregunta entablando, a su vez, un diálogo con las distintas posiciones que los críticos han ido esbozando a este respecto.

2.1. El problema de la continuidad en los textos de Hobbes

Pero antes de pasar a ver lo que dicen los intérpretes de Hobbes sobre este asunto es necesario desgranar brevemente cuál es la posición del propio autor sobre el tema. Hay que decir por anticipado que el hecho de que existan distintas posiciones acerca de este problema entre los críticos se debe a la falta de claridad que el mismo Hobbes demuestra en sus diferentes exposiciones³⁰. Tal es así que siempre parece existir una frase suya o algún fragmento de su obra para fundamentar cualquiera de las posiciones que se adopte³¹. En el capítulo anterior se ha presentado una visión de la ciencia de Hobbes limpia y ordenada que parece estar apoyada por sus propios escritos, pero hay que reconocer que no todos apoyan y favorecen dicha exposición sino que más bien la ponen en duda y fomentan la confusión. A este equívoco contribuye muy notablemente, sin embargo, el desarrollo de los acontecimientos históricos de la Inglaterra del autor: el estallido de la Guerra Civil Inglesa altera sus planes

²⁹ Cf. Malcom, N., "Hobbes's Science of Politics and his Theory of Science" en Willms, B., y Otros, *Hobbes Oggi, op. cit.*, pp. 145-157; Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison, op. cit.*, p. 48; Peters, R., *Hobbes, op. cit.*, pp. 127-128; Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes, op. cit.*, pp. 129 y 150; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique, op. cit.*, p. 223. Estos son sólo unos pocos ejemplos de autores que remarcan la importancia que tiene este asunto a la hora de hablar de la existencia o no de un sistema filosófico hobbesiano.

³⁰ Cf. Tricaud, F., "Le Vocabulaire de la Passion", en Zarka, Y.Ch. (dir.), *Hobbes et son Vocabulaire, op. cit.*, pp. 143-144.

³¹ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique, op. cit.*, pp. 223-231. Lo importante de estas páginas es que demuestran que cualquier postura puede encontrar un texto en la obra de Hobbes que la avale.

intelectuales³² —es decir, la elaboración de los *Elementos de Filosofía* estructurados en el tratado de los cuerpos, del hombre y del ciudadano— y le lleva a comenzar por la última de las partes, el *De Cive*, rompiendo así con el orden previsto para el desarrollo del sistema³³. Este hecho, sumado a la aparición del *Leviatán* —obra básicamente política— cuatro años antes de la aparición de la primera parte del sistema, el *De Corpore*, hace pensar que el orden deductivo previsto por el propio Hobbes en sus *Elementos de la Filosofía* no es tal y que la ciencia de la política, contrariamente a lo que se ha sostenido mucho más arriba, puede ser tratada sin tener en cuenta a la geometría y a la física³⁴.

El núcleo de esta suposición hay que buscarlo sobre todo en dos textos fundamentales para ese asunto: el Prefacio del Autor al Lector del *De Cive* y la Introducción del *Leviatán*. En el primero de ellos Hobbes dice: “ocurrió que mi país, unos años antes de que estallaran las guerras civiles, hirvió en cuestiones acerca de los derechos del poder y la obediencia que deben los súbditos. Aquellas discusiones fueron el prólogo a la guerra que se acercaba. Y ésa fue la causa de que, dejados para más adelante los demás asuntos, hizo que madurase y saliese de mí esta tercera parte. Ocurrió, por tanto, que lo que iba a venir en último lugar ocupa ahora el primero. Y ello es así porque vi que, al estar fundamentado en principios suficientemente conocidos por experiencia, no necesitaba de las dos secciones anteriores”³⁵.

Y unos años después, en la Introducción del *Leviatán*, decide no modificar su posición y escribe unas palabras que más bien radicalizan lo dicho anteriormente: “Pero hay otro dicho que todavía no se ha entendido, y por el que verdaderamente podrían conocer al prójimo si se tomaran el esfuerzo necesario. Ese dicho es *nosce te ipsum, léete a ti mismo*. (...) lo que ese dicho nos enseña es que por la semejanza entre los pensamientos y pasiones de un hombre, y los pensamientos y pasiones de otro, quien mire dentro de sí mismo y considere lo que hace cuando *piensa, opina, razona, espera, teme*, etcétera, y por qué, leerá y conocerá cuáles son los pensamientos y pasiones de todos los otros hombres en circunstancias parecidas. Hablo de una semejanza entre las *pasiones*, que son las mismas en todos los hombres: *deseo, miedo, esperanza*, etcétera;

³² Cf. Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, *op. cit.*, pp. 206-211. Tal es así que, según Watkins, la Guerra Civil se acaba convirtiendo en el centro del pensamiento de Hobbes y toda su teoría se encamina a evitar situaciones similares y a refutar a los sediciosos. También Bobbio piensa lo mismo. Cf. Bobbio, N., *Thomas Hobbes*, *op. cit.*, pp. 36-38.

³³ *De Cive*, Prefacio del Autor al Lector; *OL*, II, pp. 150-151.

³⁴ *De Corpore*, VI, 7; *OL*, I, p. 65.

³⁵ *De Cive*, Prefacio del Autor al Lector; *OL*, II, p. 151.

no digo que haya una semejanza entre los *objetos* de esas pasiones, los cuales son las cosas *deseadas, temidas, esperadas*, etcétera; pues estas varían según la constitución de cada individuo y su particular educación”³⁶. Aquí Hobbes está defendiendo claramente la idea de que la mera experiencia que uno tiene de sí mismo, la propia introspección, es suficiente para conocer los principios fundamentales de la naturaleza humana y, en función de ellos, construir una teoría política sólida. No es para nada necesario apelar a principios de geometría o de física para ello, sino simplemente tomarse a uno mismo como objeto de experiencia y reflexionar sobre su propio comportamiento.

Esta misma idea se ve totalmente confirmada al final de la ya mencionada Introducción: “Quien gobierna toda una nación debe leer dentro de sí mismo, no a este o a aquel hombre en particular, sino a la humanidad entera, cosa que, aunque es más difícil que el aprendizaje de cualquier lengua o ciencia, cuando yo haya expuesto ordenada y claramente el resultado de mi propia lectura, el único esfuerzo que le quedará hacer a cada uno será el de considerar si lo que yo he encontrado no lo encuentra también él dentro de sí. Pues ese tipo de doctrina no admite otra demostración”³⁷. Así pues leyéndose a uno mismo se puede llegar a leer la naturaleza de todo hombre, algo posible porque el interior de todos los hombres es igual y está constituido de la misma manera³⁸. Hobbes, haciendo una lectura objetiva de sí mismo, descubre nuestra propia naturaleza y nosotros, si somos francos al leer e interpretar sus palabras, comprobaremos intuitivamente y por experiencia propia que sus teorías son verdaderas. Es más, de hecho, si uno se atiene a los párrafos citados, éste es el único modo de demostrar la teoría moral y política de Hobbes.

Sin embargo, los textos del autor que ponen en cuestión la continuidad de su propio sistema no se agotan en el *De Cive* y en el *Leviatán*, sino que continúan unos años después en el *De Corpore*. Aquí se puede encontrar otro fragmento de esos que clarísimamente ponen en cuestión la continuidad del sistema, pero en esta ocasión no se hace indirectamente apelando a introspección como método alternativo a la deducción —argumento que también aparece en esta obra³⁹—, sino que se afirma directamente que la filosofía se divide en dos ramas diferentes según el tipo de cuerpo con el que trate

³⁶ *Leviatán*, Introducción, *EW*, III, p. xi.

³⁷ *Leviatán*, Introducción, *EW*, III, p. xii.

³⁸ Cf. Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, *op. cit.*, pp. 98-102. Es fundamentalmente Watkins el que habla de la necesidad del presupuesto de la uniformidad como condición necesaria para que este ejercicio de autoconciencia pueda ser extrapolado al resto de la humanidad. Nosotros suscribimos dicha idea y profundizaremos en ella cuando analicemos las pasiones humanas y el estado de naturaleza.

³⁹ *De Corpore*, VI, 7; *OL*, I, pp. 65-66.

cada una⁴⁰. Por una parte está la filosofía natural la cual trata con los cuerpos naturales que son fruto de la naturaleza de las cosas y, por otra, diferenciada de la anterior por el género de cuerpo con el que trabaja, la filosofía civil que trata de los cuerpos artificiales, de los cuerpos políticos o del Estado, cuerpos que surgen de la voluntad de los hombres y que se crean gracias a los pactos y acuerdos que entre ellos se establecen. La filosofía política o civil, a su vez, se suele dividir en dos disciplinas diferentes: la ética trata de los caracteres y las costumbres de los hombres, de sus diferentes ingenios y afecciones, mientras que la política trata simplemente de los deberes de los ciudadanos⁴¹.

Así pues, esta última clasificación de las ciencias en el de *De Corpore* parece introducir un argumento definitivo a favor de la falta de continuidad en el sistema de Hobbes: el de la diferencia de género de los cuerpos con los que se enfrentan las diferentes ciencias. Por una parte estarían los cuerpos naturales, que son fruto de la naturaleza y que escapan a la voluntad y al hacer humanos y, por otra, los cuerpos artificiales, creados por la voluntad humana y dependientes de ella⁴². Esta diferencia entre lo natural y lo artificial, entre lo que escapa a los designios de la voluntad humana y lo que depende completamente de ella plantea una dicotomía muy difícil de abordar por parte de una teoría que defienda la continuidad del sistema hobbesiano. Si a ello se le suma el argumento que defiende que la experiencia originaria de nuestra propia conciencia hace posible la autonomía de la política como ciencia⁴³, se obtiene como resultado que la anterior demostración ofrecida más arriba acerca de la coherencia y la continuidad deductiva de la ciencia hobbesiana quedará puesta en duda mientras no sea capaz de resolver todos estos inconvenientes.

2.2. Diversas corrientes explicativas en torno a la continuidad del sistema

Llegados a este punto se plantea un problema: si por una parte los textos que esgrimidos en el capítulo anterior parecían demostrar la continuidad del sistema hobbesiano y si, por otra, los fragmentos que se acaban de presentar ponen en duda ese mismo hecho, entonces ¿qué es lo que sucede? ¿Qué opción es la más válida? ¿Se ha llegado a una aporía interpretativa o es posible encontrar una explicación que decante la

⁴⁰ *De Corpore*, I, 9; *OL*, I, p. 10. En lo sucesivo me atengo a este párrafo para organizar la explicación de la diferencia entre la ciencia de la naturaleza y la ciencia civil o política.

⁴¹ *Leviatán*, IX, *EW*, III, pp. 72-73.

⁴² Cf Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 219-222.

⁴³ Cf. Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison*, op. cit., pp. 99-107.

balanza a favor de alguna de las dos opciones? Pues bien, en este apartado se intentará ofrecer varias interpretaciones críticas acerca de este problema para analizar después, en una sección posterior, la solución se puede dar al problema que nos ocupa.

En general, se puede hablar de dos grandes grupos interpretativos conformados, cada uno de ellos a su vez, por dos tendencias diferenciadas⁴⁴. El primero de esos grandes grupos es el de los que apoyan la continuidad del sistema de Hobbes y que se dividen en defensores de una continuidad fuerte y defensores de una continuidad débil; el segundo grupo es el de la discontinuidad y se subdivide también en partidarios de una discontinuidad fuerte y partidarios de una discontinuidad débil. Veamos más detenidamente en qué consiste cada una de estas opciones y qué intérpretes son los que la sostienen.

a) Continuismo fuerte

En primer lugar está el continuismo fuerte. Esta teoría defiende que la ciencia natural, tal y como ésta es planteada por Hobbes, le permite a su autor fundamentar y construir su particular visión de la filosofía civil. Dicho de otro modo, estos intérpretes afirman que “Hobbes habría ideado una única y continua cadena de derivaciones que irían desde la física a la política pasando por la psicología”⁴⁵. Como ejemplo de autores que defienden este tipo de interpretación podemos citar a F. Tönnies⁴⁶, a R. Peters⁴⁷ o a Alan Ryan⁴⁸ entre otros muchos; y como muestra de sus teorías podemos presentar estas ideas del segundo: “La teoría de la motivación de Hobbes conectaba su teoría general del movimiento con su teoría moral y política”⁴⁹, o “Se trataba de mostrar qué clase de reglas y convenciones debía consentir necesariamente el hombre como máquina natural y cuáles debían ser apoyadas por la espada del soberano en la sociedad civil”⁵⁰.

Este planteamiento, que deriva la ética y la política directamente del materialismo físico, se apoya general y principalmente en varios textos del propio

⁴⁴ Cf. Malcom, N., “Hobbes’s Science of Politics and his Theory of Science” en Willms, B., y Otros, *Hobbes Oggi, op. cit.*, pp. 145-157; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique, op. cit.*, p. 223 y sigs. Para elaborar esta tipología nos serviremos de estos textos de Zarka y de Malcom, aunque lo que se expondrá será, sobre todo, una reelaboración de las mismas con bastantes aportaciones de cosecha propia.

⁴⁵ Cf. Malcom, N., “Hobbes’s Science of Politics and his Theory of Science” en Willms, B., y Otros, *Hobbes Oggi, op. cit.*, p. 145. La traducción es nuestra.

⁴⁶ Cf. Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes, op. cit.*, pp. 137-138, 212.

⁴⁷ Cf. Peters, R., *Hobbes, op. cit.*, pp. 129 y 150.

⁴⁸ Cf. Ryan, A., *The Philosophy of the Social Sciences*, Macmillan/Pantheon Books, Londres, 1970, pp. 102-103.

⁴⁹ Cf. Peters, R., *Hobbes, op. cit.*, p. 129. La traducción es mía.

⁵⁰ Cf. Peters, R., *Hobbes, op. cit.*, p. 150. La traducción es mía.

Hobbes. En primer lugar tenemos la intención del autor de construir un sistema único de filosofía dividido en tres partes que tratarían “en primer lugar de los *cuerpos naturales*, en segundo del *carácter y las costumbres del hombre*, y en tercer lugar de los *deberes de los ciudadanos*”⁵¹. La idea del desarrollo deductivo de las tres partes de los Elementos de Filosofía se ve apoyada, a su vez, por la explicación del desarrollo de las diferentes disciplinas de la ciencia que Hobbes hace en el capítulo que en el *De Corpore* dedica al problema del Método⁵². Aquí, tal y como fue expuesto en el capítulo anterior, Hobbes extrae analíticamente los primeros principios de la filosofía para después, por deducción, pasar a explicar como surgen la geometría, la mecánica, la física, la ética y, finalmente, la política.

b) Continuismo débil

En segundo lugar se encuentran las tesis de los autores que defienden el continuismo débil. Estos afirman que la continuidad no es totalmente directa sino que más bien hay una analogía establecida entre el campo de la filosofía natural y el de la filosofía política. En este sentido se pueden utilizar los mismos términos y conceptos en ambas disciplinas aunque es en realidad el mundo de la política el que puede ser explicado analógicamente a partir de la filosofía natural y no al revés. Existen diversas maneras de entender esta analogía entre la física y la política⁵³. Así, Watkins considera que hay una correlación analógica entre los conceptos que Hobbes emplea para elaborar la ciencia natural y la política⁵⁴, C.B. Macpherson cree que el materialismo físico es una condición necesaria aunque no suficiente para explicar la ética y la política⁵⁵ y T.A. Spragens afirma que “una filosofía natural no antropomórfica puede operar por analogía para formar, para sugerir, para limitar, para consolidar, para desarrollar, para establecer y para reforzar formalmente los modelos paralelos de la vida política”⁵⁶.

Estos intérpretes tienen en cuenta los mismos pasajes que los partidarios del continuismo fuerte pero aminoran su fuerza teniendo en cuenta otros textos como aquél

⁵¹ *De Corpore*, I, 9; *OL*, I, p. 10.

⁵² *De Corpore*, VI, 6-7; *OL*, I, pp. 61-66.

⁵³ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 223-231. En lo sucesivo nos atenemos a lo expuesto por Zarka en estas páginas y hacemos nuestra la tipología que él mismo analiza.

⁵⁴ Cf. Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, op. cit., pp. 79-97.

⁵⁵ Cf. Macpherson, C.B., *La Teoría Política del Individualismo Posesivo. De Hobbes a Locke*, op. cit., pp. 74-76.

⁵⁶ Cf. Spragens, T.A., *The Politics of Motion. The World of Thomas Hobbes*, op. cit., p. 175. La traducción es mía.

de *De Corpore* en el que recoge la diferencia de género entre los cuerpos naturales y artificiales. Dice Hobbes: “Las partes principales de la Filosofía son dos, porque dos son los géneros supremos de los cuerpos y totalmente distintos entre sí, que se ofrecen a los que investigan las generaciones de los cuerpos y sus propiedades. Uno llamado *natural*, fruto de la naturaleza de las cosas, y otro llamado *estado*, constituido por la voluntad humana con acuerdos y pactos entre los hombres”⁵⁷. Este texto, combinado con los anteriores, dan como resultado la idea de que, aunque los cuerpos con los que operan las dos ramas de la filosofía pertenecen a géneros diferentes, es posible todavía establecer una analogía entre ellos y actuar con las premisas establecidas en la filosofía natural dentro del terreno de la política. Dicho de otro modo, pese a que la ciencia civil no pueda ser reducida a la ciencia de la naturaleza, sí que se necesita de la segunda para explicar la primera aunque, eso sí, no sea por deducción sino mediante simple analogía.

c) Discontinuidad fuerte

La siguiente corriente interpretativa es la de la discontinuidad fuerte. Estos autores defienden la idea de que se puede explicar la filosofía civil sin tener que aludir para nada a las teorías materialistas y mecanicistas de la filosofía natural, o por decirlo de otro modo, que “la ciencia política de Hobbes es independiente, *qua* ciencia, de su ciencia de la naturaleza”⁵⁸. En este sentido se puede hablar de una yuxtaposición de dos teorías o esfuerzos claramente diferenciados en la filosofía del de Malmesbury: aquél que habría intentado fundar un nuevo concepto de realidad natural y aquél que acuñaría las tesis fundacionales de la nueva política moderna. Hay autores muy importantes que han defendido esta discontinuidad entre las dos ramas de la filosofía hobbesiana. Por una parte tenemos a A.E. Taylor⁵⁹ y a H. Warrender⁶⁰ que, mediante la ya mencionada tesis Taylor-Warrender, cuestionaban dicha continuidad y trataban de buscar la obligatoriedad de las leyes de la naturaleza en algún lugar distinto del egoísmo psicológico⁶¹. Otro de los intérpretes importantes de la filosofía hobbesiana que ha

⁵⁷ *De Corpore*, I, 9; *OL*, I, p. 10.

⁵⁸ Cf. Malcom, N., “Hobbes’s Science of Politics and his Theory of Science” en Willms, B., y Otros, *Hobbes Oggi*, *op. cit.*, p. 145. La traducción es mía.

⁵⁹ Cf. Taylor, A.E., “The Etical Doctrine of Hobbes”, *op. cit.*, p. 23.

⁶⁰ Cf. Warrender, H., *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, *op. cit.*, pp. 1-2.

⁶¹ Cf. Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, *op. cit.*, pp. 102-119. Con la intención de satisfacer dicha pretensión, ambos autores situaban la necesidad de obedecer las leyes de la naturaleza en el hecho de que estaban mandadas directamente por el máximo de los soberanos: Dios. La viabilidad o no viabilidad de dicha tesis ya ha sido expuesta brevemente en el estado de la cuestión y será debatida con más profundidad más adelante. Baste por ahora con lo dicho más arriba.

sostenido la teoría de la discontinuidad fuerte ha sido L. Strauss⁶². Según Strauss, las teorías políticas de Hobbes quedarían fuera de su interés por la física moderna por dos razones: la primera, porque las principales tesis de su ciencia civil estarían ya recogidas en aquellas obras de corte humanista que son previas a esas otras que sí introducen los conceptos de la Nueva Ciencia; y la segunda, porque la eliminación del finalismo y la deshumanización de la naturaleza que se deriva de la Nueva Ciencia no son aptas para sustentar los asuntos humanos con los que lidia la ciencia política. Así pues, y en palabras del propio Strauss: “Hobbes intento fundamentar su filosofía política sobre la ciencia natural moderna. (...) Pero intentos como éste no pueden funcionar nunca: la metafísica tradicional es, para emplear un lenguaje cercano a los sucesores de nuestro autor, “antropomórfica” y, por lo tanto, un fundamento adecuado para la filosofía de los asuntos humanos; mientras que la ciencia moderna, que intentó interpretar la naturaleza renunciando a todo “antropomorfismo”, a toda concepción finalista o de perfección, no podía contribuir, por decirlo de alguna manera, ni a la comprensión de los asuntos humanos ni a la fundamentación de la moral y la política”⁶³.

Los textos de Hobbes que utilizan estos autores para justificar la discontinuidad son los que han sido tratados ya más arriba, es decir, los del Prefacio del Autor al Lector del *De Cive*, la Introducción del *Leviatán* o la diferenciación entre los dos tipos de cuerpos que se hace en el *De Corpore*. Pero además hay otros más como el inicio de la Introducción del *Leviatán* donde Hobbes diferencia entre el hombre natural y ese otro autómatas artificial que es el Estado⁶⁴, o la parte de la explicación del método en el *De Corpore* en la que dice que es posible adquirir los principios de la ciencia civil mediante el método analítico sin pasar previamente por la física o la geometría⁶⁵.

d) Discontinuidad débil

Y por último resta por analizar la tesis de la discontinuidad débil. Estos autores, tomando algunas ideas del continuismo débil y de la discontinuidad fuerte, sostienen que la política hobbesiana es irreductible a la Física, independientemente de que sea posible establecer algún tipo de unidad en el sistema. Su idea es que, en contra de lo que

⁶² Cf. Strauss, L., *The Political Philosophy of Thomas Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, op. cit., pp. ix-xii. No puede ponerse sin embargo en el mismo grupo su siguiente obra sobre Hobbes: *Natural Right and History* ya que en ella sostiene que es precisamente la fundamentación de la teoría política en las ideas de esa nueva ciencia no antropomórfica y no finalista la que acaba por introducir el nihilismo en la historia de la política occidental.

⁶³ Cf. Strauss, L., *The Political Philosophy of Thomas Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, op. cit., p. ix.

⁶⁴ *Leviatán*, Introducción, EW, III, pp. ix-x.

⁶⁵ *De Corpore*, VI, 7; *OL*, I, pp. 65-66.

dice la discontinuidad fuerte, no hay una mera yuxtaposición entre la física y la política sino que hay algo por encima de ambas disciplinas que acaba por unir las indirectamente⁶⁶. Este algo varía en el caso de cada autor. Así, M. Malherbe cree que lo que se mantiene como *leitmotiv* en ambas disciplinas es el método racional, es decir, el empleo de la adición y sustracción de conceptos que condiciona todo el desarrollo de la ciencia del autor⁶⁷. Zarka, por su parte y en clara oposición a las tesis de Strauss, cree que es la ontología hobbesiana surgida de la crítica de la metafísica aristotélica lo que sirve a Hobbes tanto para articular su novedosa explicación física como para fundar la nueva política de la Modernidad⁶⁸.

Ahora bien, debe quedar bien claro que, pese a que en un principio la continuidad débil y la discontinuidad débil parezcan ser la misma cosa, hay una sutil diferencia entre ambas posturas: mientras que el continuismo débil mantiene que la política hobbesiana guarda en cierto modo una relación analógica con la ciencia natural, los teóricos de la discontinuidad débil sostienen que el campo al que se aplica la ciencia civil es cualitativamente diferente del campo que estudia la ciencia natural y, por ello, es imposible hablar de una de las ramas con los términos de la otra. Así, partiendo sobre todo de aquel texto del *De Corpore* que afirma la diferencia de género entre los cuerpos naturales y artificiales y que además sitúa dicha diferencia en la motivación y la voluntad humanas⁶⁹, afirman, como los defensores de la discontinuidad fuerte, que los hechos humanos son totalmente irreductibles a las reglas de las ciencias naturales. Malherbe, por ejemplo, cree que “si el método de Hobbes es llamado materialista y si éste se conserva en los órdenes de lo físico y de lo político, entonces hay que reconocer que, cuando pasamos del primero al segundo de dichos órdenes, pasamos unívocamente de un materialismo del movimiento a un materialismo de la vida”⁷⁰; mientras que Zarka afirmará que “sin duda alguna, la física constituye el terreno a partir del cual se despliega la ética y la política, pero éstas no pueden reducirse a aquélla. La teoría de las pasiones, la dinámica de la relación que conduce al estado de guerra, la institución y el funcionamiento del Estado, no pueden ser explicados en términos de movimiento y de composición de movimientos”⁷¹. Por lo tanto, y dado que el orden político constituye un nuevo orden artificial dentro del dado de antemano por la naturaleza, el terreno de lo

⁶⁶ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., p. 227.

⁶⁷ Cf. Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison*, op., cit., p. 103.

⁶⁸ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., p. 228.

⁶⁹ *De Corpore*, I, 9; *OL*, I, p. 10.

⁷⁰ Cf. Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison*, op., cit., p. 106. La traducción es mía.

⁷¹ Cf. Zarka, Y.Ch., *Hobbes y el Pensamiento Político Moderno*, op., cit., p. 98.

político y de lo ético no puede interpretarse desde los presupuestos mecanicistas y materialistas de la física hobbesiana; hablar de ética y política implica entonces un paso desde lo natural dado a lo humano motivacional y voluntario⁷². Los textos de Hobbes que utilizan estos teóricos son básicamente los que se han visto en la discontinuidad fuerte aunque, tal y como se desprende de todo lo dicho, su interpretación sea algo diferente.

Después de esta breve presentación de las distintas tendencias interpretativas respecto al problema de la continuidad del sistema hobbesiano, hay algo que puede haber llamado la atención del lector más atento y que, con toda seguridad, requiere una aclaración. Al analizar el estado de la cuestión se dijo que tanto Malherbe como Zarka defendían la unidad del sistema hobbesiano: el primero apelando a que el método racional estaba presente constantemente en todas las disciplinas científicas que desarrollaba el autor a lo largo de su obra⁷³, el segundo sosteniendo que era el lenguaje y, más concretamente, la ontología que el análisis del lenguaje hecho por Hobbes propiciaba lo que unificaba todo el sistema⁷⁴. Esto parece chocar directamente con lo que se acaba de decir de ambos autores, es decir, que ambos se pueden incluir dentro de la tendencia que aboga por una discontinuidad en sentido débil. Dicha afirmación, lejos de lo que pueda parecer, no supone una contradicción sino que más bien tiende a completar a la anterior. Expliquemos mejor esto.

Para hablar con exactitud, es necesario deslindar el problema de la unidad del sistema del problema de la continuidad del sistema. Un sencillo ejemplo puede ayudar a entender mejor el tema. Tomemos dos sistemas *A* y *B* formados por los elementos *p*, *q*, *r*. En *A* tenemos que *q* se sigue de *p* y que *r* se sigue, a su vez, de *q*; mientras que en *B* tanto *q* como *r* se siguen directamente de *p* pero no tienen entre sí ninguna relación directa. En el sistema *A* tendremos unidad y, además, continuidad ya que a partir de *p* podemos deducir primero *q* y luego, a partir de *q*, *r*. Sin embargo, en el sistema *B* no podemos hablar de continuidad ya que, pese a poderse deducir a partir de *p* tanto *q* como *r*, no podemos deducir ni *q* de *r* ni *r* de *q*. Ahora bien, sí que podemos hablar de unidad ya que *q* y *r*, aunque no guarden relación directa entre ambos, están unidos

⁷² Cf. Malcom, N., "Hobbes's Science of Politics and his Theory of Science" en Willms, B., y Otros, *Hobbes Oggi, op. cit.*, p. 156; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique, op. cit.*, p. 230.

⁷³ Cf. Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison, op. cit.*, pp. 197-199.

⁷⁴ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique, op. cit.*, pp. 11-25.

indirectamente por p . Así se puede decir también con toda seguridad que toda continuidad implica unidad pero no toda unidad supone la continuidad

¿Cómo se aplica todo esto a la exégesis de los textos hobbesianos? Pues diciendo que autores como Malherbe o Zarka afirman la unidad del sistema mediante el constante uso de la racionalidad o mediante la ontología nominalista que sirve de fundamento a todo el sistema. Sin embargo, tal y como se ha visto más arriba, esto no quiere decir que crean también que la filosofía civil se deduzca directamente de la filosofía natural. Y es aquí donde reside la gran diferencia entre los dos problemas: la cuestión de la unidad del sistema hobbesiano indaga sobre la coherencia o no coherencia de las distintas partes que la componen, es decir, la lógica, la geometría, la física, la ética, etc.; mientras que la pregunta por la continuidad hace referencia a la posibilidad o imposibilidad de deducir la filosofía política desde de la filosofía natural. Se puede ofrecer una solución al primero de los problemas en términos de la segunda cuestión aunque, como ya se ha visto, no tiene por qué ser así necesariamente.

2.3. Materialismo emergentista: una posible explicación en términos de unidad y continuidad

Llegados a este punto, es decir, una vez que se ha expuesto por qué los textos de Hobbes parecen ser reacios a una interpretación continuista y qué tendencias se han formado en la crítica hobbesiana para responder a este problema, se hace obligado ofrecer una respuesta propia a dicho asunto. La respuesta puede ir en dos direcciones distintas: o bien se adhiere a una de las variantes anteriormente expuestas o bien busca un lugar intermedio que, a través de una especie de eclecticismo, tome lo mejor de cada conjunto y trate de presentar una postura novedosa. Aquí se optará por lo segundo para defender una continuidad que, sin comulgar con la fuerte y no estando completamente de acuerdo con la débil, toma también muchas ideas y elementos de la discontinuidad débil. Es por ello que el plan de trabajo vendrá marcado por una serie de necesidades impuestas de antemano: en primer lugar se deberá solucionar la dificultad de los textos del propio autor para, con ello, solucionar los problemas que las “teorías rivales” pueden causar; y en segundo lugar, habrá que exponer las tesis elementales de nuestro alegato de la continuidad del sistema hobbesiano.

a) Una explicación continuista de los textos no continuistas de Hobbes

Comencemos pues con las dificultades planteadas por el Prefacio del Autor al Lector del *De Cive* y la Introducción del *Leviatán*. El método introspectivo o el *nosce te ipsum* son grandes argumentos a favor de la teoría de la discontinuidad, pero pierden parte de su fuerza cuando los situamos al lado de otros textos del propio Hobbes o cuando los sometemos a las críticas de algunos intérpretes. Tómese por ejemplo la Introducción del *Leviatán*. Tal y como se ha visto más arriba, Hobbes defiende la idea de que la introspección es un método válido para descubrir los principios constitutivos de la naturaleza humana y que dichos principios, siempre que el que los compruebe sea honesto, pueden ser corroborados por cualquiera que se tome la molestia de realizar el mismo experimento⁷⁵. Dicho de otro modo, la experiencia propia es una especie de experiencia originaria que sirve para establecer principios fundamentales para la ciencia. Visto de esta manera parece que todo lo dicho en el primer capítulo sobre la probabilidad y la poca fiabilidad de la experiencia como fuente de conocimiento quedaría bastante en duda.

Sin embargo esto no es tan sencillo como parece por diversos motivos. En primer lugar, porque como ya se dijo la experiencia no es nunca causa suficiente para el conocimiento científico. Tal y como reconoce el propio Malherbe, “conocer un hecho es conocerlo por sus causas; el carácter originario de la experiencia vivida no suprime en absoluto la necesidad del discurso racional”⁷⁶. Hobbes toma así la experiencia propia como fuente de conceptos y definiciones, como principio de análisis, para llegar a los primeros principios de la política⁷⁷ tal y como demuestra el siguiente texto: “también aquellos que no han aprendido la parte primera de la Filosofía, es decir, la Geometría y la Física, pueden llegar a los principios de la Filosofía civil por el método analítico. Porque ante cualquier cuestión que se proponga, como *si tal acción es justa* o injusta, resolviendo *injusto* en *hecho* y *contra las leyes*, y la noción de *ley* en *mandato* del que *puede* obligar, y este *poder* en la *voluntad* de los hombres que constituyen tal poder en orden a la paz, se llegará a la conclusión de que los apetitos de los hombres y los movimientos de las mentes son de tal género que si no se ven sujetos por algún poder, se perseguirán unos a otros con guerras, cosa que se puede comprobar por la experiencia de todo el que examine su propia mente. En consecuencia, a partir de este momento se

⁷⁵ *Leviatán*, Introducción, EW, III, p. xii.

⁷⁶ Cf. Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison, op., cit.*, p.102. La traducción es mía.

⁷⁷ Cf. Ewin, R.E., *Virtues and Rights. The Moral Philosophy of Thomas Hobbes, op., cit.*, p.22.

puede proceder por composición para determinar la justicia o injusticia de cualquier acción propuesta”⁷⁸. Es sólo entonces, una vez que se fijan los conceptos y se establecen las definiciones, cuando dicha experiencia puede dar lugar al conocimiento y la ciencia. Pero entonces ya no es la experiencia la que nos suministra la información sino el lenguaje⁷⁹. Es sólo la razón mediante la suma y resta de silogismos lo que constituye conocimiento científicamente válido⁸⁰. Lo otro, la experiencia en bruto no puede constituir nada más que prudencia⁸¹.

Pero esto no es todo porque, en segundo lugar, esta experiencia originaria que supuestamente basa su validez probatoria en su inmediatez, esta experiencia que, según Hobbes, “cuando yo haya expuesto ordenada y claramente el resultado de mi propia lectura, el único esfuerzo que le quedará hacer a cada uno será el de considerar si lo que yo he contado no lo encuentra también él dentro de sí. Pues ese tipo de doctrina no admite otra demostración”⁸², no resulta intuitiva ni para el vulgo, ni para la escolástica renovada que dominaba las escuelas⁸³ ni tan siquiera para sus compañeros del círculo del padre Mersenne⁸⁴. Hobbes después de abogar por ese conócete a ti mismo de la Introducción del *Leviatán* comienza el primer capítulo, el que dedica al sentido, reduciendo nuestras sensaciones y nuestros fantasmas a meros movimientos de nuestro organismo y negándoles con ello cualquier tipo de realidad externa, algo bastante difícil de admitir por el sentido común⁸⁵. También la crítica del obispo Butler a sus conceptos de *benevolencia*, *lástima* o *compasión* en términos de amor propio⁸⁶ prueban que algunas de esas definiciones dadas por Hobbes basándose simplemente en la propia experiencia resultan difícilmente aceptables por el común de los lectores⁸⁷. Lo que Hobbes quiere que veamos dentro de nosotros de un modo inmediato resulta muy complicado de aceptar si previamente no se conoce su filosofía y su aparato conceptual.

⁷⁸ *De Corpore*, VI, 7; *OL*, I, pp. 65-66.

⁷⁹ *De Corpore*, II, 5; *OL*, I, p. 15.

⁸⁰ *Leviatán*, V, *EW*, III, p. 35.

⁸¹ *Leviatán*, VIII, *EW*, III, p. 60.

⁸² *Leviatán*, Introducción, *EW*, III, p. xii.

⁸³ *Leviatán*, VI, *EW*, III, pp. 48-49. Hobbes constantemente opone su materialismo y su mecanicismo a las creencias de las escuelas y del vulgo sobre el libre albedrío o la libertad de la voluntad entre otros muchos asuntos. Buena muestra de ello es el enfrentamiento con Bramhall en la polémica sobre libertad y necesidad o el capítulo XXX de su *Crítica al De Mundo*.

⁸⁴ *Objectiones ad Cartesii Meditationes*; *OL*, V, *Objectio* II, pp. 252-256. Dos buenas pruebas de esta idea es el enfrentamiento con Descartes sobre la independencia sustancial del entendimiento respecto al cuerpo o la diferencia entre su materialismo y el de Gassendi, por ejemplo.

⁸⁵ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, ii, 10.

⁸⁶ *Leviatán*, VI, *EW*, III, p. 47.

⁸⁷ Cf. Peters, R., *Hobbes, op. cit.*, pp. 144-148.

Hay aun un tercer motivo para no tomar en serio el método introspectivo por el que Hobbes apuesta. Y es que unos años antes de la aparición del *De Cive* Hobbes está disputando con Descartes sobre la posibilidad de concebir el alma humana, el entendimiento o la sustancia pensante como algo independiente de la materia o del cuerpo humano⁸⁸. Para el filósofo inglés, según la segunda de las objeciones a las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes, el pensamiento y la razón dependen directamente del sujeto en el que se dan y todo sujeto, según su sistema, es por definición un cuerpo material. Si a esta tesis se le suma la que se desprende de la cuarta objeción —es decir, la que afirma que todo lo que conoce el ser humano proviene en última instancia de los sentidos—, el resultado es la afirmación que Hobbes realiza en la séptima de esas objeciones: “la idea de mí mismo procede, si se atiende al cuerpo, principalmente de la vista, y si al alma, no tenemos idea alguna de ella. Mas la razón nos lleva a inferir que hay algo encerrado en el cuerpo humano que le da el movimiento animal por el que siente y se mueve; y a eso, sea lo que fuere, sin tener idea alguna de ello, lo llamamos alma”⁸⁹. Por lo tanto, el argumento de la experiencia originaria de uno mismo no resulta válido para captar la esencia de nuestro interior porque sobre ésta sólo podemos hacer, como mucho, algún tipo de inferencia o suposición, pero nunca llegaremos tener idea alguna de nuestra alma y mucho menos podremos introducir dicho concepto en esas cadenas de razonamientos que construyen la ciencia. Es el propio Zarka el que reconoce la imposibilidad de tomar la experiencia de sí como un tipo especial de experiencia⁹⁰. Como toda percepción, la percepción de nuestros propios pensamientos y de nuestras propias ideas se reduce a meros movimientos aunque, en este caso, el movimiento no sea de la cosa externa sino de nuestro propio cuerpo. El gran problema del conocimiento humano, la incapacidad de alcanzar la esencia de las cosas, sigue presente en el caso de la autopercepción. En palabras del propio Zarka: “la cosa que percibe, imagina, desea y habla no nos es mas transparente que la cosa exterior, su conocimiento esta así sometido a los mismos límites”⁹¹.

⁸⁸ *Objectiones ad Cartesii Meditationes*; *OL*, V, *Objectio* II, pp. 252-256; *Objectiones ad Cartesii Meditationes*; *OL*, V, *Objectio* IV, pp. 257-258; *Objectiones ad Cartesii Meditationes*; *OL*, V, *Objectio* VII, pp. 262-263.

⁸⁹ *Objectiones ad Cartesii Meditationes*; *OL*, V, *Objectio* VII, p. 263. Una crítica a la idea de alma de Descartes la podemos encontrar también en otras obras posteriores de nuestro autor. *De Corpore*, III, 4; *OL*, I, p. 30.

⁹⁰ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., p. 215-222.

⁹¹ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., p. 221. La traducción es mía.

Por lo tanto, si el camino de la introspección no conduce a nada más que a un callejón sin salida, ¿por qué Hobbes decide utilizarlo en sus obras y apelar a él como fundamento de la ciencia civil? Una respuesta a esta pregunta nos mete de lleno en el segundo de los grandes argumentos esgrimidos por los defensores de las teorías de la discontinuidad: la diferencia de género existente entre los objetos de cada una de las ramas de la filosofía. Al párrafo del *De Corpore* que afirma la disimilitud que existe entre los cuerpos naturales y artificiales se le pueden oponer dos fragmentos que parecen decantar la balanza del lado contrario⁹². El primero de ellos se encuentra en el recorrido que Hobbes hace desde el descubrimiento de los primeros principios hasta la demostración de las tesis de la filosofía política⁹³. Aquí se puede comprobar que el pensador inglés, pese a mantener todavía la división entre filosofía natural y política, emplea un único método deductivo para proceder desde la geometría hasta los principios de la política. Esta antinomia entre los dos textos del *De Corpore* hace que tengamos que deshacer el empate acudiendo a un fragmento que aparece poco más adelante en la misma obra: “De ahí habrá que descender al movimiento de las partes invisibles, o al cambio, y a la doctrina de los sentidos y de la imaginación, y a las pasiones internas de los seres animados, en especial del hombre, en las que se contiene los primeros fundamentos de los deberes o de la doctrina civil, que ocupa el último lugar. Y que éste debe ser el orden de toda doctrina se puede deducir del hecho de que lo que hemos dicho que se debe enseñar en último lugar no se puede demostrar si no se conoce lo que se propone en primer lugar. De cuyo método no se puede presentar otro ejemplo que el tratado mismo de los elementos de la Filosofía”⁹⁴. Por lo tanto, y pese a existir dos clases de cuerpos, el método para explicarlos parece ser uno y el mismo. Además, parece imposible conocer los cuerpos artificiales de los que trata la filosofía civil si previamente no se han comprendido los cuerpos artificiales de la ciencia natural⁹⁵.

Ahora bien, no es que no se haya explicado todavía el por qué de la utilización del *nosce te ipsum* por parte de Hobbes, sino que además acaba de ser introducida otra incoherencia en su sistema: la separación de dos ciencias que, según parece, sí guardan algún tipo de relación entre ellas. ¿Por qué sucede esto? ¿Qué necesidad tiene Hobbes

⁹² *De Corpore*, I, 9; *OL*, I, p. 10.

⁹³ *De Corpore*, VI, 6-7; *OL*, I, pp. 61-66.

⁹⁴ *De Corpore*, VI, 17; *OL*, I, pp. 77-78.

⁹⁵ Cf. Malcom, N., “Hobbes’s Science of Politics and his Theory of Science” en Willms, B., y Otros, *Hobbes Oggi, op. cit.*, p. 157.

de separar algo que parece estar unido desde el principio? La explicación más plausible parece remitir a las circunstancias históricas del propio Hobbes y al desarrollo de su proyecto filosófico. Tal y como ya se señaló más arriba, la elaboración de los *Elementos de la Filosofía* se vio truncada por el estallido de la Guerra Civil Inglesa. Este suceso conmocionó de tal manera a Hobbes que desde su exilio en París sintió la necesidad de contribuir a la solución del conflicto con la precipitada elaboración de la tercera parte de su sistema⁹⁶. Sin Embargo, para hacer esto, debía buscar la manera de justificar dicha decisión y de hacer creíble el hecho de que esa obra, pese a no contar con el apoyo conceptual del resto del sistema, pudiese tener algún tipo de validez teórica por sí misma. Esta nueva metodología será la introspección, una forma de proceder que vendrá apoyada en sus conclusiones por el requisito teórico de que las verdades halladas en uno mismo sean extrapolables al resto de las personas.

Es J.W.N. Watkins quien explica a la perfección las exigencias de este nuevo método en tres pasos⁹⁷. En primer lugar, la nueva forma de proceder de Hobbes parte de un presupuesto básico: yo no puedo conocer el interior de la mente de los otros hombres —ni siquiera por sus declaraciones o acciones ya que pueden mentir o fingir con ellas y, a fin de cuentas, no constituyen para mí nada más que fantasmas—, pero sí que conozco a la perfección los movimientos internos de mi mente y lo que ésta me dice. Es lo que Watkins llama la teoría hobbesiana de la interioridad⁹⁸. Por ahora se ha logrado un método para alcanzar verdades sobre el funcionamiento del interior del hombre, pero no hay nada todavía que asegure que la extrapolación al resto de los humanos de dichas afirmaciones sea legítima y verdadera. Para ello Hobbes elabora, según Watkins, una teoría de la uniformidad basada principalmente en los estudios fisiológicos de su compatriota Harvey y en la metafísica materialista y mecanicista que se desprende de la Nueva Ciencia⁹⁹. Es gracias a este sustento teórico que Hobbes puede afirmar que, debido a que todos los organismos humanos funcionan según las mismas leyes y se rigen por los mismos principios, lo que él concibe dentro de sí es absolutamente extrapolable al resto de las personas. Por último, en el tercer paso, lo que Hobbes descubre dentro de los hombres, aquello que en teoría constituye el elemento principal de la naturaleza humana, es que son fundamentalmente egocéntricos¹⁰⁰. Este principio

⁹⁶ *De Cive*, Prefacio del Autor al Lector; *OL*, II, p. 151.

⁹⁷ Cf. Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, *op. cit.*, pp. 120-138.

⁹⁸ Cf. Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, *op. cit.*, p. 122.

⁹⁹ Cf. Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, *op. cit.*, pp. 125-126.

¹⁰⁰ Cf. Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, *op. cit.*, p. 129-130.

guarda gran semejanza con el principio de conservación del movimiento aunque en este caso es el movimiento vital y no el meramente mecánico el que debe ser conservado. En palabras de Hobbes: “todo hombre está siempre deseoso de lograr lo que es bueno para él, y de rechazarlo que es malo; y quiere principalmente evitar el más grave de todos los males naturales, que es la muerte. Y esto lo hace llevado por un impulso natural, igual al que hace que la piedra se mueva hacia abajo”¹⁰¹.

Por lo tanto es la guerra civil la que obliga al autor a fundamentar la validez de su teoría política en la experiencia originaria que cada uno tiene de sí mismo. Ahora bien, tal y como se infiere de lo visto hasta ahora, la teoría de la independencia del sistema político y de la particularidad de su método requieren para su fundamentación que los presupuestos mecánicos, materialistas y fisiológicos de la filosofía de Hobbes jueguen un papel importante. Y es esto lo que desemboca en la segunda razón por la que Hobbes pudo elaborar su teoría política con esa supuesta independencia respecto al resto del sistema: en 1642, cuando escribe el *De Cive*, la mayoría de las ideas principales de su filosofía natural están ya elaboradas y son utilizadas como elementos fundamentales de su filosofía civil. De ser esto cierto, la supuesta independencia de la política respecto a la ciencia de la naturaleza quedaría puesta bastante en duda y lecturas como las del primer Strauss perderían algo de su validez. Veamos algunos textos del autor que pueden servir para avalar esta tesis.

En primer lugar, en el *Short Tract*, datado en torno a 1630, se puede encontrar ya una formulación del movimiento animal en términos materialistas, mecanicistas y fisiológicos¹⁰². Aquí se define lo *bueno* como aquello que mueve a los espíritus animales hacia sí, al apetito como “un movimiento de los Espíritus Animales hacia el objeto que los mueve”¹⁰³ y se enuncia uno de los supuestos de la deliberación: si un objeto ejerce más atracción que otro, el objeto apetecido será el primero, pero si ambos atraen al paciente por igual ambos deben ser el mismo objeto¹⁰⁴. A parte de este texto, debe tenerse en cuenta que entre 1638 y 1639, Hobbes tiene redactados *Los Principios del Conocimiento y de la Acción*, una especie de borrador de los primeros capítulos del *De Corpore* y de su teoría de la percepción que aparece en el capítulo XXV de dicha obra. Aquí se afirma ya que la sensación se reduce simplemente a mero movimiento de

¹⁰¹ *De Cive*, I, 7; *OL*, II, p. 163.

¹⁰² *A Short Tract on First Principles*, Sección 3, Conclusiones 7-10.

¹⁰³ *A Short Tract on First Principles*, Sección 3, Conclusión 8.

¹⁰⁴ *Ibid.*

nuestro organismo¹⁰⁵, que no se puede conocer la esencia de las cosas¹⁰⁶ y que la experiencia no produce ciencia sino mera prudencia¹⁰⁷. En tercer lugar se ha visto que en torno a 1640 o 1641 Hobbes realiza sus trece objeciones a las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes donde niega la posibilidad de conocer el alma humana y la preeminencia del método introspectivo como método de trabajo. También sobre 1640 parece tener redactados sus *Elementos del Derecho Natural y Político*, los cuales comienzan ya incluyendo la mayoría de las afirmaciones anteriores¹⁰⁸ y fundamentando la teoría política en una antropología mecanicista, materialista y fisiológica de un modo muy similar al que luego aparecerá en el *Leviatán*¹⁰⁹. Y por último está la *Crítica al De Mundo de Thomas White*. Esta obra, aunque datada sobre 1643, debió ser redactada simultáneamente al *De Cive* dado su ingente tamaño. Aquí Hobbes ya expone muchas de las teorías matemáticas, geométricas y físicas que aparecerán en el *De Corpore*; pero es que, además, en el capítulo XXX, aparece de nuevo una explicación de la teoría de las pasiones humanas en términos mecanicistas, materialistas y fisiológicos. Este capítulo parece un breve resumen de las ideas principales que conforman la primera parte de los *Elementos del Derecho Natural y Político*, una obra que, por esas fechas, permanecían aun sin publicar. Se pueden ver allí, entre otros temas, las duplas apetito/aversión, amor/odio o placer/dolor tratadas desde la perspectiva del movimiento del organismo¹¹⁰, el tema de la voluntad y la deliberación¹¹¹, se liga las pasiones a la sensación¹¹², etc.

Si se consideran todos estos textos previos o simultáneos al *De Cive*, y si se tiene en cuenta que el primer capítulo del *De Cive* y la primera parte del *Leviatán*, como ya se ha dicho, parecen presuponer la mayoría de estas teorías lógicas, físicas y fisiológicas, entonces resulta evidente que la experiencia desnuda a la que apela Hobbes no es tal en ninguno de sus textos ya que, pese a que el lector no cuenta con la información relativa al resto del sistema, su autor tiene ya muy definidas las líneas principales de su filosofía natural¹¹³. Como ya se dijo más arriba, no es posible apelar a la máxima del *nosce te*

¹⁰⁵ *Principios del Conocimiento y de la Acción*, VII, 0.

¹⁰⁶ *Principios del Conocimiento y de la Acción*, VII, 1.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Elementos del Derecho natural y Político*, I, ii, 10; *Elementos del Derecho natural y Político*, I, vi, 4.

¹⁰⁹ *Elementos del Derecho natural y Político*, I, i, 1; *Elementos del Derecho natural y Político*, I, vii, 1.

¹¹⁰ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 23.

¹¹¹ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 25-30

¹¹² *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 23.

¹¹³ *De Cive*, Prefacio del Autor al Lector; *OL*, II, p. 151: “Mientras planeaba, organizaba y componía lenta y cuidadosamente estas materias [las tres partes de sus *Elementos de Filosofía*] (...), ocurrió que mi país, unos años antes de que estallaran las guerras civiles, hirvió en cuestiones acerca de los derechos del poder

ipsum para, justo después, comenzar con una serie de afirmaciones sobre la sensación que contravienen por completo el sentido común; pero tampoco serían necesarias todas las aclaraciones que Hobbes necesita hacer en la segunda edición del *De Cive* sobre sus teorías acerca del miedo¹¹⁴ o de la naturaleza no política del hombre¹¹⁵. Las supuestas afirmaciones intuitivas de nuestro autor sólo son comprensibles bajo la luz de su filosofía natural y por las exigencias de la realidad histórica de su momento. Debido a que es un filósofo que cree que la filosofía tiene utilidad más allá de la mera contemplación, Hobbes siente la necesidad de justificar la supuesta ruptura del orden expositivo del sistema en términos de una metodología diferente. En realidad, lo único que se rompe es el orden expositivo de su sistema, pero si se toman todas sus obras en consideración, tanto las publicadas como las no publicadas, el orden lógico o deductivo se mantiene intacto¹¹⁶.

Por lo tanto, en el sistema hobbesiano se puede hablar de un único método de filosofar aplicable en dos direcciones: remontándose desde los fenómenos propuestos hasta sus causas posibles o, por el contrario, tomando esos fenómenos como causas de unos efectos posteriores¹¹⁷. Procediendo de la primera manera, se elabora una física del hombre de corte mecanicista, materialista y fisiológico tal y como ésta aparece en el *De Corpore* o en el *De Homine*¹¹⁸; actuando según el segundo procedimiento se establecen *a priori* las definiciones de los rasgos principales de la naturaleza humana que, después, una vez introducidas en un proceso deductivo, servirán de sustento a la teoría política del *De Cive* y del *Leviatán*¹¹⁹. El problema es que, como ya se ha dicho, esas supuestas definiciones *a priori* se corresponden con los resultados de la física del hombre y con sus supuestos científicistas, por lo que parece cumplirse de nuevo aquella afirmación de Hobbes según la cual “lo que hemos dicho que se debe enseñar en último lugar no se puede demostrar si no se conoce lo que se propone en primer lugar”¹²⁰. La ciencia civil

y la obediencia que deben los súbditos”. Esta cita es un buen indicador de que Hobbes tenía ya adelantadas muchas ideas importantes, tanto del *De Corpore* como del *De Homine*, cuando comenzó a redactar el *De Cive*.

¹¹⁴ *De Cive*, I, 2, nota; *OL*, II, p. 158.

¹¹⁵ *De Cive*, I, 2, nota; *OL*, II, p. 161.

¹¹⁶ Cf. Malcom, N., “Hobbes’s Science of Politics and his Theory of Science” en Willms, B., y Otros, *Hobbes Oggi*, *op. cit.*, p. 146.

¹¹⁷ *De Corpore*, I, 2; *OL*, I, p. 2.

¹¹⁸ Cf. Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l’Oeuvre de la Raison*, *op. cit.*, pp. 71-96; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, *op. cit.*, pp. 162-176.

¹¹⁹ Cf. Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l’Oeuvre de la Raison*, *op. cit.*, pp. 104-106; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, *op. cit.*, pp. 163-166.

¹²⁰ *De Corpore*, VI, 17; *OL*, I, p. 77.

no es independiente de la filosofía natural aunque, dicho sea por adelantado, su explicación no se agote en los principios básicos de la ciencia de la naturaleza.

b) Una explicación continuista en términos de materialismo emergentista

Lo que queda aun por solucionar es precisamente esto último: el problema de esa irreductibilidad de los cuerpos políticos a los físicos; una dificultad basada en el hecho de que los primeros son fruto de la voluntad humana mientras que los segundos pertenecen al orden natural de las cosas. Es aquí donde se comienza a barajar la posibilidad de reinterpretar el materialismo hobbesiano en términos de materialismo emergentista¹²¹. Vaya por adelantado que no se pretende elaborar aquí una teoría sobre el materialismo emergentista sino que simplemente se tomará la idea para justificar el hecho de que se puede mantener la premisa materialista también en la filosofía civil de Hobbes sin por ello renunciar a las particularidades del mundo humano.

La idea de entender el materialismo hobbesiano de esta manera no es un capricho ni una innovación propia sino que, en cierto modo, aparece postulada o sugerida por algunos intérpretes de su pensamiento. Véase por ejemplo el artículo de W. Sacksteder titulado “Hobbes Science of Human Nature”¹²². Este autor acepta que Hobbes mantiene el orden lógico o deductivo de los *Elementos de Filosofía* incluso una vez que se ha producido la rotura del orden de presentación establecido a causa de los sucesos históricos del momento¹²³. Sin embargo, no está para nada de acuerdo con los que afirman que “el esquema filosófico hobbesiano es “deductivo” en el sentido de que cada ciencia posterior puede ser deducida de aquella que la precede, y todas ellas, de alguna ciencia “primera””¹²⁴. Según Sacksteder surgen dos errores muy comunes entre los intérpretes de la filosofía de Hobbes que pueden ser reducidos a meros corolarios del principio que se acaba de citar: el primero, que toda la secuencia deductiva procede desde la geometría y toma a ésta como ciencia principal; el segundo, que las ciencias posteriores deben ser reducidas a meros axiomas explicables según los principios y el método de dicha ciencia¹²⁵. Pero el argumento de este autor no es para nada una prueba más de la discontinuidad sino más bien todo lo contrario. Su idea es que cada ciencia se

¹²¹ Cf. Bunge, M., *Materialismo y Ciencia*, Ariel, Barcelona, 1981; Esquivel, J. (comp.), *La Polémica del Materialismo*, Tecnos, Madrid, 1982; Liz, M., *La Vida Mental de Algunos Trozos de Materia. Teorías de la Sobreviniencia de lo Mental*, Asociación Cultural Factótum, Salamanca, 2001. En lo sucesivo nos basamos en textos de estas obras para exponer esta teoría sobre el materialismo emergentista de Hobbes.

¹²² Cf. Sacksteder, W., “Hobbes Science of Human Nature”, en *Hobbes Studies*, Vol. III-1990: 35-54.

¹²³ *Ibid.*, p. 38.

¹²⁴ *Ibid.* La traducción es mía.

¹²⁵ *Ibid.*

mueve en su propio terreno y con sus propios principios. Éstos deben estar en sintonía con lo que se ha dicho en las disciplinas anteriores llegando, incluso, a tomar en muchas ocasiones algunos términos prestados de ellas. Ahora bien, esa nueva ciencia en cuestión acuñará también términos propios o reformulará los que ha tomado prestados cargándolos de nuevas connotaciones según las exigencias de su propio campo de trabajo. De este modo ninguna ciencia puede ser derivada ni deducida directamente a partir de las anteriores aunque sí sea verdad que se apoyará en ellas y respetará sus propios descubrimientos. Si la deducción del resto de principios procediera directamente de la geometría, entonces no habría necesidad de elaborar más ciencia que ésta, cosa que es del todo falsa. Por lo tanto, toda ciencia ulterior necesita de las anteriores y las tiene en cuenta, pero para nada puede ser reducida a ellas ni deducida directamente de ellas¹²⁶.

También la conclusión del artículo de Noel Malcom “Hobbes’s Science of Politics and his Theory of Science” parece sugerir algo similar. Después de haber puesto el énfasis en el hecho de que la geometría y la política, como ciencias, difieren de la física por el hecho de que las primeras lidian con objetos intencionales y las segundas con objetos naturales que no dependen de la voluntad humana, Malcom hace la siguiente afirmación acerca de la ética y la política de Hobbes: “la ciencia formal hobbesiana que trata de los derechos y las obligaciones asume la existencia de una naturaleza humana que puede ser descrita por una ciencia mecánica de las causas; pero no es ella misma un producto de aquella ciencia”¹²⁷. Dicho de otro modo, la ética y la ciencia civil asumen las leyes de la mecánica, se fundamentan sobre ellas y las tienen en cuenta, pero una explicación completa de los objetos con los que estas disciplinas tratan obliga a ir más allá de la mera interacción entre cuerpos físicos.

Sin embargo, es al tratar la relación existente entre el conato físico y el conato psicológico cuando los autores más parecen apuntar a esta idea del emergentismo. Sobre el concepto hobbesiano de conato no se dirá demasiado ahora nada porque éste será tratado en profundidad más adelante y porque, además, interesa más en este momento lo que dicen los críticos de él que la opinión del propio autor sobre el asunto. Valga por el momento que el conato es un movimiento tan pequeño que no puede ser medido o, lo que es lo mismo, que escapa a la percepción y a las medidas que se establecen

¹²⁶ *Ibid.*, p. 39.

¹²⁷ Cf. Malcom, N., “Hobbes’s Science of Politics and his Theory of Science” en Willms, B., y Otros, *Hobbes Oggi, op. cit.*, p. 157. La traducción es mía.

arbitrariamente para medir los movimientos¹²⁸. Lo más relevante de dicho concepto es que, gracias a su aplicación en el campo de la física y en el de la antropología, es un elemento clave para poder trasponer los conceptos de la ciencia natural al campo de la ética y la política¹²⁹. En palabras de R. Peters, “‘Conato’ era el concepto puente que permitía a Hobbes describir el comportamiento humano en términos de su teoría general del movimiento”¹³⁰.

Ahora bien, ¿puede ser explicado el conato de comportamiento¹³¹ en los mismos términos que el conato físico? Zarka, por ejemplo, reconoce que la diferencia esencial que se establece entre ambos conatos reside en que, en primer lugar, el físico es planteado en términos cuantitativos y mensurables matemáticamente, mientras que el de comportamiento es cualitativo y no puede ser sometido al aparatage propio de la matemática¹³². Además, en segundo lugar, el conato físico es despojado de cualquier rastro de finalidad mientras que el psicológico es planteado en términos de intencionalidad y motivación¹³³. Sin embargo, estas diferencias básicas parecen emerger cuando se aplica el concepto al mundo humano ya que el esquema básico del conato físico es conservado en la explicación del conato de comportamiento. Lo que hace especial al conato de comportamiento es el nivel en el que se aplica, el nivel de los fenómenos humanos. El hombre es un cuerpo físico¹³⁴ que tiene la particularidad de poder deliberar y elegir en función de sus propias preferencias¹³⁵ por lo que, cuando se aplica aquí el principio de la conservación del movimiento, éste, casi de forma inesperada, acaba dando lugar a la idea de la autoconservación o del deseo de sí¹³⁶. Por

¹²⁸ Cf. Martinich, A.P., *A Hobbes Dictionary*, op. cit., p. 105.

¹²⁹ Cf. Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l'Ouvre de la Raison*, op. cit., pp. 83-85; Peters, R., *Hobbes*, op. cit., p. 85.

¹³⁰ Cf. Peters, R., *Hobbes*, op. cit., p. 86. La traducción es mía.

¹³¹ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., p. 217. Tomo el término “conato de comportamiento” de Zarka. Hasta donde se ha comprobado, Hobbes no parece diferenciar directamente los dos tipos de conato sino que se limita a introducir el término físico con todas sus implicaciones al tratar el tema de las pasiones. Ver *Leviatán*, VI, EW, III, pp. 38-39 ya que es un ejemplo perfecto de ello.

¹³² Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., p. 219. Pese a que es se ha dicho que los conatos nos son mensurables, si que se puede operar matemáticamente con ellos en términos de proporción, combinación, oposición, etc. Ver también Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 205-208.

¹³³ *Ibid.*, p. 218-219.

¹³⁴ *Objectiones ad Cartesii Meditationes*; OL, V, *Objectio* II, pp. 252-256; *De Corpore*, III, 4; OL, I, p. 30.

¹³⁵ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 25-30. Esta no es la única formulación de los conceptos hobbesianos de deliberación y voluntad como veremos cuando tratemos el asunto, pero elijo ahora esta por ser, a mi modo de ver, la más clara y concisa.

¹³⁶ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 261-262.

lo tanto, también para Zarka parecería que la explicación del concepto de conato de comportamiento no se agota en el de conato físico, pero sí que necesita apoyarse en él, hacer suyas todas sus implicaciones y después, una vez introducidas las particularidades propias del campo de lo humano, establecer la diferencia entre uno y otro concepto.

Pero son unas pocas líneas de Jeffrey Barnouw las que representan a la perfección esta idea del emergentismo que se puede encontrar en la filosofía de Hobbes. En su artículo “Le Vocabulaire du Conatus” realiza la siguiente afirmación, una afirmación que resulta de lo más reveladora: “Y porque los conatos de deseo o de aversión encuentran su origen en la experiencia sensible, están ligados también causalmente a los conatos del mundo externo. Así, es más que una analogía y menos que una continuidad perfecta lo que une las dos esferas principales de aplicación del concepto de conato”¹³⁷. Ésta es, precisamente, la posición que en este trabajo de investigación se quiere defender: lo que hay entre la ciencia natural y la ciencia civil, entre los cuerpos naturales y los cuerpos artificiales, va más allá de la mera analogía conceptual que defiende la continuidad débil, pero no llega a identificarse con la deducción perfecta y geométrica de la continuidad fuerte que criticaba Sacksteder; no está para nada de acuerdo con la idea de yuxtaposición de la discontinuidad fuerte ni con las tesis de la separación entre lo material y lo vital o entre lo natural y lo artificial de la discontinuidad débil, pero sí acepta que lo humano es irreductible, en términos absolutos, al esquema de las ciencias naturales. A nuestro modo de ver, lo biológico y lo humano no pueden ser reducidos por completo al lenguaje de la física materialista y mecanicista, no se agotan en ella, pero sin atender a ella, sin tener en cuenta los principios y los fundamentos que ella establece, resulta absolutamente imposible comprender la ética y la política hobbesianas.

Y es aquí donde entra definitivamente esta teoría del materialismo emergentista. Según el nivel¹³⁸ en el que nos situemos hablaremos de un tipo de cuerpos o de otros, de un tipo de propiedades¹³⁹ o de otras; según ascendamos por esos sistemas, emergerán una serie de cualidades que eran inexistentes en los niveles previos. El materialismo emergentista sostiene que todo cuanto hay es material pero es pluralista en cuanto a las propiedades de esta materia¹⁴⁰. También establece varios niveles de entes: el nivel físico

¹³⁷ Cf. Barnouw, J., “Le Vocabulaire du Conatus”, en Zarka, Y.Ch. (dir.), *Hobbes et son Vocabulaire*, op. cit., p. 119. La traducción es mía.

¹³⁸ Cf. Bunge, M., *Materialismo y Ciencia*, op. cit., pp. 44-46.

¹³⁹ *Ibid.*, pp. 41-44.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 41.

o conjunto de cosas física, el nivel químico o conjunto de sistemas químicos, nivel biológico o conjunto de todos los organismos, el nivel social o conjunto de todos los sistemas sociales y, por último, el nivel técnico o conjunto de los artefactos creados por el hombre¹⁴¹. La premisa principal es que siempre que se ascende de un nivel a otro, siempre que se pasa de un sistema inferior a otro superior, siempre que entes de sistemas inferiores se asocian entre sí, aparece una propiedad que no estaba en el elemento anterior¹⁴². Un simple ejemplo servirá para ilustrar esto. Los elementos químicos que componen una célula no son absolutamente inertes, pero una vez combinados, una vez que ellos conforman ese sistema que denominamos célula, aparece esa propiedad a la que llamamos vida y que nos permite afirmar que hemos ascendido desde el nivel químico hasta el nivel biológico¹⁴³. Hay aun un último apunte referente al emergentismo que es útil para aclarar la interpretación del materialismo hobbesiano que aquí se está haciendo. Y es que “hay una enorme variedad de procesos de asociación, desde la mera agregación de partículas hasta la fusión de sistemas sociales (...). Más aún, mientras algunos de ellos han sido naturales, otros son artificiales: este último es el caso de los sistemas sociales y de los artefactos”¹⁴⁴. Por lo tanto, a ojos del materialismo emergentista, el hecho de que los sistemas políticos hayan sido creados intencionalmente por los hombres no resta para que estos puedan ser considerados materiales o, dicho de otro modo, apoyados en última instancia en lo material¹⁴⁵.

¿Cómo pueden ser aplicadas todas estas ideas a la filosofía de Hobbes y a su materialismo? Para éste, todo cuanto hay se reduce a cuerpos materiales y a los distintos modos de percibirlos —es decir, a materia y movimiento¹⁴⁶. Así se puede hablar de cuerpos naturales y tratarlos mediante las leyes de la geometría o de la física¹⁴⁷. Todos los cuerpos son tratables bajo los preceptos recogidos en el *De Corpore* porque todo cuanto existe se pliega, directa o indirectamente, a las leyes de la materia y del movimiento. De estos cuerpos hay algunos que, además de los movimientos físicos, poseen movimientos vitales y animales¹⁴⁸. Estos cuerpos están sometidos a las leyes de la materia y del movimiento general, pero además se mueven por apetitos y aversiones,

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 44-45.

¹⁴² *Ibid.*, p. 45.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 43.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 45.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 40.

¹⁴⁶ *Principios del Conocimiento y de la Acción*, VII, 1; *De Corpore*, VI, 4-5; *OL*, I, pp. 61-62.

¹⁴⁷ *De Corpore*, VI, 6; *OL*, I, pp. 62-65.

¹⁴⁸ *Leviatán*, VI; *EW*, III, pp. 39-40.

perciben, tienen experiencias, etc¹⁴⁹. Si se quiere explicar de forma completa este tipo de cuerpos será necesario tratar tanto su vertiente natural como su particularidad vital; de otra manera será imposible construir una explicación completa de la realidad, un sistema filosófico. De entre todos los animales hay algunos que además de esos movimientos vitales y animales, debido a su mayor capacidad de experiencia¹⁵⁰, a su capacidad para construir signos artificiales¹⁵¹, a su curiosidad¹⁵² y su preocupación por el futuro¹⁵³, debido a la combinación de todas estas particularidades, destaca por encima de los demás. Este animal es el hombre. Explicar al hombre en su absoluta completud requiere algo más que la explicación de su vertiente natural y algo más que explicarlo en términos de movimiento animal. Para explicar la particular existencia del hombre sobre la tierra hay que hablar también de su lingüística, de su racionalidad, de su capacidad asociativa en virtud de dichos recursos, etc¹⁵⁴. Todas estas características sólo son propias del ser humano. Pero la particularidad del hombre surge precisamente de sus características naturales y vitales: la situación de guerra de todos contra todos del estado de naturaleza, por ejemplo, puede explicarse apelando al impulso de autoconsecución que poseen todos los animales y sumándole además la curiosidad, la mayor experiencia y la capacidad para el lenguaje que caracterizan a los humanos¹⁵⁵. No hay característica específicamente humana que no requiera descender hasta los niveles más elementales de la realidad para ser explicada en su completud aunque eso no quiera decir en ningún caso que lo humano pueda reducirse a lo natural.

Así pues, y ya para concluir, se puede decir que todo en el sistema hobbesiano es reductible a materia y movimiento. A partir de ahí, se puede ascender a través de los distintos niveles de la realidad e ir descubriendo las distintas propiedades que emergen en cada nuevo caso. Explicar un nuevo nivel requiere prestar atención a los niveles anteriores pero resolver el nuevo nivel sin atender a las nuevas propiedades emergidas es un error total. Es ahora cuando se pueden reformular unas palabras de Zarka citadas más arriba y decir que, efectivamente, no puede explicarse la Ética y la Política en

¹⁴⁹ *Ibid.* Que el movimiento animal sea explicado mediante el concepto de conato es una buena muestra de esto mismo, pero el hecho de que se aplique concretamente a lo que se ha llamado física del hombre —es decir, a la percepción y a la emoción humanas— le hace ir un paso más allá.

¹⁵⁰ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., p. 283.

¹⁵¹ *Ibid.*, pp. 285-288.

¹⁵² *Ibid.*, pp. 283-285.

¹⁵³ *Ibid.*, pp. 283-284.

¹⁵⁴ *Ibid.*, pp. 229-231.

¹⁵⁵ Cf. Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, op. cit., pp. 84-87.

términos de materia y movimiento, pero tratar la ciencia política de Hobbes sin tener en cuenta los preceptos de la filosofía natural es cometer un error interpretativo.

Una vez que se ha demostrado que es posible hablar del sistema de Hobbes en términos de unidad y continuidad, y una vez que se ha señalado que la filosofía natural es necesaria para entender de un modo completo la ética y la política de nuestro autor, será necesario que se analice en qué consisten estas dos últimas disciplinas. Resulta obvio que una tal demostración deberá tener en cuenta todo lo que se acaba de señalar y tendrá que intentar poner en contacto las nuevas teorías que se presenten con todo lo que se dijo más arriba sobre el conocimiento antepredicativo, el lenguaje y la ciencia. Pues bien, lo que se va a hacer en el capítulo siguiente es explicar la teoría moral hobbesiana teniendo en cuenta su interpretación de la sensación, la memoria, la experiencia y, sobre todo, su teoría lingüística. Después de hacer esto, se verá, en capítulos siguientes, que todo lo dicho tiene también su repercusión en su diseño del estado de naturaleza, en el modo en el que los hombres hobbesianos lo abandonan para entrar en la sociedad civil e, incluso, en la fundación y puesta en funcionamiento del Estado. Sea como sea, lo mejor será comenzar poco a poco y entrar ya a ver en qué consiste la teoría moral del autor.

VI

EL PROBLEMA DE LA MORAL EN THOMAS HOBBS

La filosofía moral hobbesiana es problemática desde múltiples puntos de vista. En primer lugar, tal y como se ha mostrado sobradamente en el capítulo anterior, es un problema para los estudiosos del autor inglés ya que no acaban de llegar a un acuerdo sobre si ésta puede ser o no derivada desde los preceptos materialistas y mecanicistas que conforman la filosofía natural hobbesiana¹, sobre si es o no relevante para comprender la política de este autor², sobre si es en sí misma una moral material o formal³, etc. Pero en segundo lugar —y esto es lo que de verdad interesa en este capítulo—, la teoría moral también supone un problema para el propio sistema filosófico de Hobbes.

La moral, tal y como nosotros la interpretamos, tiende un puente entre la ciencia natural del autor y su filosofía política, cosa que acarrea dos consecuencias importantes. La primera de ellas es que, dada su especial localización, deberá tener elementos propios de las dos disciplinas que une. Este hecho se observa perfectamente en la explicación materialista, mecanicista y fisiológica que Hobbes ofrece de las pasiones simples⁴ o en la constante presencia que las leyes de la naturaleza tienen en el mundo de la sociedad civil⁵. Sin embargo, la segunda de las consecuencias será que la moral debe ser una disciplina absolutamente diferenciada de las dos materias que pone en contacto si quiere cumplir tal papel. La moral hobbesiana no se puede reducir simplemente a una aplicación de la filosofía natural a un tipo de cuerpos muy especiales: los cuerpos

¹ Cf. Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, op.cit., pp. 31-55; Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 221-231. Estos son sólo dos ejemplos, uno a favor y otro en contra, sobre la posibilidad de llevar a cabo dicha derivación. Para ampliar el tema se puede consultar el capítulo anterior en el que se trató esto en profundidad.

² Cf. Malherbe, *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison*, op. cit., pp. 104-106; Spragens, T.A., *The Politics of Motion. The World of Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 170-197. Nuevamente encontramos un autor en contra y otro a favor para ilustrar lo que aquí se quiere decir.

³ Cf. Gauthier, D.P., *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 77-89; Taylor, A.E., "The Etical Doctrine of Hobbes", op. cit., p. 23 y sigs. Nuevamente dos ejemplos más, uno defensor del formalismo y otro del materialismo de la ética hobbesiana.

⁴ *De Corpore*, XXV, 10-13; *OL*, I, pp. 331-334.

⁵ *Leviatán*, XXVI; *EW*, III, pp. 253-254

humanos; pero tampoco se puede hacer de ella un mero estudio de la sociedad prepolítica o, dicho de otra manera, un simple análisis de las condiciones que justifican la fundación de la sociedad civil. La moral debe entenderse entonces como una disciplina que parte de las causas físicas de la naturaleza humana para, una vez demostrado cómo se comportan los hombres consigo mismos y con los demás, extraer los efectos pertinentes. Ahora bien, estos efectos serán unos efectos muy particulares ya que la consecuencia inmediata que se deriva de semejante análisis de la naturaleza humana y del comportamiento de unos hombres con los otros es la necesaria constitución de la sociedad civil y, más concretamente, de un modelo muy determinado de política. La moral tiene que ver entonces con la filosofía natural y con la política, pero no puede ser reducida simplemente a ninguna de las dos.

Y es esto último lo que lleva a otra nota importante de la moral hobbesiana que justifica el calificativo de problemática. Y es que la moral hobbesiana conlleva necesariamente la fundación de la sociedad civil por parte de los hombres desde el momento en el que ésta es, por sí misma, irresoluble y contradictoria. Como se verá en este capítulo y en el siguiente, los hombres hobbesianos, colocados en ese teórico estado de naturaleza diseñado por nuestro autor, acaban chocando necesariamente los unos con los otros y generando un estado de guerra perpetuo que, por lo menos desde el simple terreno de la moral, es absolutamente insalvable. La teoría moral de Hobbes es irresoluble y contradictoria porque muestra precisamente que los hombres no pueden vivir los unos con los otros sin la instauración de un sistema político. Pero esto último también pone tras la pista de un asunto importante: el diseño moral hobbesiano, que a su vez descansa sobre la filosofía natural y la ciencia diseñados por este autor, funcionará como fundamento de la teoría política y, por ello, también como bisagra entre los dos grandes campos de estudio de los *Elementos de la Filosofía*.

Aquí la intención es mostrar gran parte de esto a lo largo del presente capítulo. Para ello se tratará en primer lugar el asunto de las pasiones simples o la moral antepredicativa. Siguiendo con el enfoque mecanicista, materialista y fisiológico de Hobbes se mostrará que el conocimiento antepredicativo tiene consecuencias muy directas para la acción humana hasta el punto de llegar a fundamentar nuestro mundo pasional. Se tratarán aquí las pasiones simples de placer y dolor, apetito y aversión, amor y odio y alegría y tristeza; todo ello haciendo especial hincapié en su relación con el conocimiento antepredicativo. También será importante extraer una serie de consecuencias determinantes de todo lo que aquí se diga para preparar el viaje hacia el

mundo de la política: el relevante papel de la experiencia, el hedonismo en el que parece resolverse la moral hobbesiana, la explicación en términos de medios y fines de la acción humana, etc.

Un segundo apartado hará hincapié en las pasiones complejas o la moral predicativa. No nos entretendremos demasiado aquí ya que será en el capítulo siguiente donde se acaben de extraer las consecuencias más importantes de este tipo de pasiones. Lo que se mostrará en esta sección será el modo en el que se conforman las pasiones complejas a partir de las simples, la clasificación de las mismas que se puede hacer gracias a las indicaciones del propio autor o el papel que juega ya el lenguaje en este estadio de la moral. Será interesante también detenerse en el análisis detallado de algunas de estas pasiones complejas que cobrarán una especial importancia a la hora de constituir la sociedad civil: la curiosidad, la esperanza, el miedo, etc.

En tercer lugar, se tratarán otros conceptos relacionados con la moral y que jugarán un papel importante en la creación y desarrollo de la sociedad civil. Conceptos como los de deliberación y voluntad, libertad y necesidad, el de felicidad o la diferencia de maneras existente entre los diversos hombres deben ser comprendidos previamente si se quieren conocer los mecanismos que llevan al hombre hobbesiano a un estado de guerra permanente y que lo salvan del mismo.

Y, por último, habrá que detenerse en la relación que se establece entre el lenguaje y las pasiones en los conceptos morales de *bien* y *mal*. Estos términos son, como ya se dijo mucho más arriba, términos inconstantes, lo cual quiere decir que son los diferentes sujetos los que deciden qué es lo bueno y qué es lo malo en función de sus propios intereses. *Bueno* y lo *malo* son palabras vacías que son rellenas con las diferentes pasiones que los hombres tienen y que hacen que los humanos nos enfrentemos los unos con los otros. Si embargo, la existencia de un bien y de un mal absolutos compartidos por todos nosotros servirá a su vez de punto de apoyo desde el cual comenzar a construir los cimientos del pacto que nos sacará de este estado de guerra constante. Se pasará a ver ahora detenidamente cada una de las secciones que se acaban de esbozar.

1. Pasiones simples o moral antepredicativa

Como se verá dentro de un momento, la moral hobbesiana está íntimamente ligada a aquello que hemos llamado más arriba conocimiento antepredicativo. La sensación, la imaginación, el encadenamiento de imaginaciones, los signos, la

experiencia y la prudencia, juegan un papel relevante dentro de la acción humana y, más concretamente, dentro de las pasiones simples o de la moral antepredicativa⁶. Por todo ello será necesario comenzar este apartado con un breve resumen de todos los pasos que constituyen aquello a lo que Hobbes llama conocimiento prudencial para, de este modo, preparar ya el terreno a un posterior análisis de la relación existente entre el conocimiento antepredicativo y la moral antepredicativa y, sobre todo, para ir viendo dónde se sitúan las pasiones simples en el esquema del conocimiento hobbesiano.

Si se comienza por la sensación, habrá que recordar cómo nuestras imágenes, fantasmas, percepciones, etc. tenían su origen en el movimiento de objetos materiales que eran independientes respecto a nosotros. Dicho movimiento de la materia se transmitía a través del medio, que también era material, hasta golpear nuestros órganos sensoriales. Un buen ejemplo de esto se tendría en un guitarrista que interpreta una canción: el movimiento de las cuerdas de su instrumento se transmite a través del aire hasta llegar a nuestro oído. El movimiento del objeto agita nuestros órganos sensoriales y estos, a su vez, propagan dicho movimiento hasta nuestro cerebro, el cual se encarga de interpretar dicho movimiento y de crear en nosotros una sensación. En el ejemplo de nuestro guitarrista, las ondas sonoras golpean nuestros tímpanos y el sonido es enviado mediante impulsos eléctricos hasta el cerebro para que éste produzca una sensación sonora o la imagen de un sonido.

Pero la cosa no acaba aquí ya que el cerebro transmitirá el movimiento recibido en dos direcciones opuestas generando, por lo tanto, dos efectos absolutamente diferentes pero relacionados entre sí. En primer lugar, el cerebro tenderá a expulsar la imagen generada hacia fuera de los órganos sensoriales creando así lo que nuestro autor llama el “engaño de los sentidos”: una falsa ilusión que nos hace pensar que la interpretación que lleva a cabo nuestro cerebro del movimiento que recibe del exterior se corresponde con la constitución real de esos objetos totalmente independientes de nuestro pensamiento. Dicho de otra manera, nuestro conocimiento sensible del mundo exterior se reduce a la interpretación que nuestro cerebro hace del movimiento de la

⁶ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 255-256. De la misma manera que se ha dado el nombre de conocimiento antepredicativo a aquel tipo de conocimiento que se desarrollaba prescindiendo por completo del lenguaje humano y todo lo que ello conllevaba —universalidad, intersubjetividad, conocimiento científico, etc.—, se puede hablar también de una parte de la moral que es anterior y ajena a cualquier uso del lenguaje por parte del hombre. Se analizará en profundidad este asunto dentro de poco, pero baste decir por ahora que las pasiones simples que se explicarán a continuación son la base de otro tipo de pasiones más complejas cuando se ven combinadas con varios efectos que sólo el lenguaje puede hacer posible: el conocimiento y diálogo con el otro, la previsión de futuro, el miedo a la muerte, etc.

materia que conforma el mundo y, a partir de aquí, toda especulación sobre si dicha interpretación se corresponde con la verdadera esencia del mundo carecerá de fundamento. Volviendo al ejemplo del guitarrista, lo que nosotros llamamos sonido, acorde, melodía, etc. es única y exclusivamente un determinado movimiento de nuestra mente y nada más. Cualquier juicio que se haga más allá de esto, o bien necesita de la presencia del lenguaje y de la ciencia, o bien carece de fundamento.

El segundo de los movimientos no es de reacción sino de transmisión del remanente del movimiento que generó la imagen hacia el torrente sanguíneo, algo que dará lugar a las pasiones simples y a lo que Hobbes llamará movimiento animal o voluntario⁷. Esto, como es de suponer, no lo trataremos en profundidad aquí, sino que lo haremos dentro de un instante. Baste subrayar por el momento que queda claro desde el primer instante que existe una relación muy estrecha entre la sensación y la acción humana.

Se podría hablar todavía de un tercer y cuarto movimiento en el cerebro que nos conducirían directamente al terreno de la imaginación y de la cadena de pensamientos. Y es que nuestro cerebro, al haber sido agitado por ese movimiento recibido del exterior que es el culpable de las sensaciones, es capaz de conservar dicho movimiento aunque de forma languidecida. Esto es lo que Hobbes llama imaginación y que consiste, a la vez, en la capacidad de conservar una sensación pasada, de rescatarla de nuestra memoria cuando surja la ocasión, de combinar imaginaciones, etc. Siguiendo con nuestro guitarrista, una vez que éste ha dejado de tocar, nuestra mente es capaz de evocar aquella melodía que escuchábamos antes con más fuerza.

Si éste es el tercero de los movimientos que se producen en nuestro cerebro, el cuarto es el que da lugar al discurrir de la mente. La sensación generada y almacenada por nuestra mente agita, a su vez, las memorias y los recuerdos que están próximos a ella creando así cadenas o sucesiones de imaginaciones. Así, la melodía escuchada nos puede sonar similar a otra que habíamos oído con anterioridad y que, debido a la agitación provocada por los nuevos sonidos, es recuperada ahora por nuestro cerebro. La sucesión de imágenes también puede ser dirigida voluntariamente hacia una meta determinada dando lugar a una relación de medios y fines. El hecho de que la primera vez que escuchara la canción de guitarra de nuestro ejemplo fuera en compañía de una persona especial puede llevarme a poner esa melodía como tono de llamada de mi

⁷ *Leviatán*, VI; *EW*, III, pp. 38-39.

teléfono móvil, buscando así recordar dicha experiencia y a dicha persona cada vez que suene esta melodía. En este último caso se diría también que la canción es un signo ya que a tal sonido asociamos generalmente tal persona o tal hecho. El signo, para Hobbes, no es más que una sensación que se asocia siempre a otro fenómeno que actuará de antecedente o consecuente de la primera. Una cosa más debe ser apuntada en relación con las cadenas de imaginaciones: su doble atadura al proceso de la sensación. Por una parte, debemos haber percibido sensiblemente el antecedente y el consecuente de la relación, pero también será necesario que nos apercebamos de la estrecha relación que parece unir a ambas representaciones.

Y ya por último hay que hablar de la experiencia y de la prudencia. Una experiencia consiste en la percepción constante de una determinada relación de antecedentes con consecuentes o, de una forma más sencilla, el conocimiento del tránsito de una cosa a otra. Los marineros o los campesinos, pese a no ser meteorólogos, son capaces de predecir fenómenos relacionados con el clima gracias a la cantidad de veces que han experimentado dichos hechos. La acumulación de experiencia es lo que Hobbes llama prudencia o conocimiento prudencial.

Una vez que se han refrescado conceptos como los de sensación, imaginación, discurso mental, signo, experiencia y prudencia, se puede retornar de nuevo a ese movimiento del cerebro que tendía a introducir la representación del objeto percibido en el torrente sanguíneo y analizar así los conceptos de placer y de dolor, la primer de las cuatro parejas de pasiones simples que enuncia Hobbes —placer y dolor, apetito y aversión, amor y odio y, por último, alegría y tristeza⁸.

1.1. Placer y dolor como fundamento del movimiento animal

Los términos hobbesianos de placer y de dolor pueden dejar perplejo a todo aquel estudioso que pretenda acercarse a ellos con la intención de ser fiel a la obra del autor. En primer lugar, Hobbes incluye siempre ambos conceptos dentro del conjunto de las pasiones simples⁹ aunque luego recalque en algunos lugares que más que una pasión o movimiento animal o voluntario se debería hablar de un tipo especial de sensación¹⁰. Una segunda aporía se establece cuando tampoco se habla de ellos en el terreno de las sensaciones, dejando así sin desarrollar qué tipo de sensación es ésta que no puede ser

⁸ *Leviatán*, VI; *EW*, III, p. 43.

⁹ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 255-256.

¹⁰ *De Corpore*, XXV, 12; *OL*, I, p. 331.

captada por ninguno de los cinco sentidos¹¹. Y de estos dos problemas aparentes se podrían extraer aun otros tantos que embrollarían todavía más el asunto. Así pues, el análisis de estos dos conceptos tan confusos deberá dar cuenta de tales perplejidades. Creemos que lo hemos hecho, aunque vaya por adelantado que la respuesta a todas estas incógnitas no será satisfactoria del todo hasta que no se entre en el terreno de los movimientos animales o voluntarios. Váyase entonces paso a paso para comenzar con los conceptos de placer y de dolor.

Hobbes trata el asunto del placer y del dolor como inicios y fundamentos del movimiento animal en la inmensa mayoría de las obras que hacen mención directa al tema de las pasiones¹². Así, se pueden encontrar referencias a estos dos conceptos en *El Arte de la Retórica*¹³, en los *Elementos del Derecho Natural y Político*¹⁴, en el *Comentario al De Mundo de Thomas White*¹⁵, en el *Leviatán*¹⁶, en el *De Corpore*¹⁷ y en el *De Homine*¹⁸; siendo, con diferencia, el análisis más completo y relevante el del capítulo XXV del *De Corpore*. Sea como fuere, a continuación se pasará a ver a qué llama Hobbes placer y dolor y cuál es la relación que ambos términos guardan con la sensación y con el movimiento animal¹⁹.

¹¹ *Leviatán*, VI; *EW*, III, pp. 42-43. Hobbes si que habla de placeres sensibles y de la mente cosa que, lejos de ayudar a esclarecer este problema contribuye, más bien, a hacerlo todavía más complejo.

¹² Se dice en la inmensa mayoría y no en todas porque el *A Short Tract on First Principles*, pese a que sí hace referencia al asunto del movimiento animal y al de su íntima relación con la sensación y la percepción de objetos, prescinde por completo en su explicación de los conceptos de placer y dolor. Es verdad que la teoría enunciada en esta obra cuadra a la perfección con la moral hobbesiana y que se puede deducir el papel del placer y del dolor en la misma, pero también es cierto que en esta obra hay una serie de elementos que no acaban de encajar con el tono general que mantendrá nuestro autor en obras posteriores. *A Short Tract on First Principles*, Sección 3, Conclusión 7-8 y corolarios.

¹³ *The Art of Rhetoric*, II, 11; *EW*, VI, pp. 441-442.

¹⁴ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, vii, 1; *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, viii, 1-7; *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, ix, 1-20.

¹⁵ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 23.

¹⁶ *Leviatán*, VI; *EW*, III, pp. 42-49.

¹⁷ *De Corpore*, XXV, 12; *OL*, I, p. 331.

¹⁸ *De Homine*, XI, 1-3; *OL*, II, pp. 94-96.

¹⁹ A continuación se ofrece una breve lista de trabajos que tratan el tema de las pasiones. Debido a la poca proliferación de estudios sobre la clasificación de las pasiones hechas por nuestro autor y al carácter general de los mismos, se citará de una sola vez todo el material que ha sido posible recopilar. Se incluye aquí tanto lo referido a las pasiones simples como lo referido a las pasiones complejas que más adelante se tratará. Se procurará, en su momento, poner una nota aclarativa que remita a la presente bibliografía: Airaksinen, T., "Hobbes on the Passions and Powerlessness", en *Hobbes Studies*, Vol. VI-1993: 80-104; Amendola, A., *Il Sovrano e la Maschera*, Edizioni Scientifiche Italiane, *op. cit.*, pp. 61-75; Foisneau, L., *Hobbes et la Toute-Puissance de Dieu*, *op. cit.*, pp. 187-189 y 202-207; Gert, B., "Hobbes's Account of Reason and the Passions", en Bertman, M., y Malherbe, M. (eds.), *Thomas Hobbes de la Métaphysique a la Politique*, Vrin, París, 1989, pp. 83-92; Hampton, J., *Hobbes and the Social Contract Tradition*, *op. cit.*, pp. 34-42; Malherbe, *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison*, *op. cit.*, pp. 99-110; Martinich, A.P., *A Hobbes Dictionary*, *op. cit.*, pp. 98-99 y 103-104; Martinich, A.P., *Hobbes*, *op. cit.*, pp. 38-46; Peters, R., *Hobbes*, *op. cit.*, pp. 129-149; Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, *op. cit.*, pp. 16-18 y 84-97; Polin, R., *Politique et Philosophie chez Hobbes*, *op. cit.*, pp. 61-66;

Como se acaba de decir más arriba, el movimiento que es recibido por los órganos de los sentidos crea el fenómeno en nuestro cerebro y luego se propaga en dos direcciones según un principio de acción reacción²⁰. Según el de reacción, se produce eso a lo que se ha llamado “el engaño de los sentidos” y que no es más que una falsa ilusión que lleva a pensar que nuestras representaciones se corresponden con la esencia del mundo o la realidad de las cosas.²¹ Pero según el de acción o continuación del movimiento, el remanente del movimiento que generó nuestra representación se dirigirá hacia el torrente sanguíneo y hacia el corazón interactuando así necesariamente con el movimiento vital²². ¿En qué consiste el movimiento vital? La mejor explicación se encuentra al inicio del capítulo sexto del *Leviatán* en el que se trata, precisamente del movimiento animal y de las pasiones: “Hay en los animales dos clases de *movimientos* que les son peculiares; el uno es llamado *vital*, comienza con la generación y continúa sin interrupción durante toda la vida. De este tipo son la *circulación* de la *sangre*, el *pulso*, la *respiración*, la *digestión*, la *nutrición*, la *excreción*, etcétera, movimientos todos ellos que no necesitan la ayuda de la imaginación”²³. De lo que se trata aquí es, a fin de cuentas, de cualquier tipo de movimiento propio de los seres vivos que no necesite para nada de la presencia de la voluntad. Los movimientos vitales son en definitiva aquellos movimientos involuntarios que llevan a cabo los seres vivos para mantenerse en el ser²⁴.

Ahora bien, este movimiento, una vez que entra en el torrente sanguíneo e interacciona con él puede provocar dos tipos de reacciones contrapuestas entre sí. Por un lado puede ser que ayude y potencie el movimiento generado por el corazón²⁵; pero también es posible que lo que haga sea obstaculizar, ralentizar o impedir dicho movimiento²⁶. Es en este momento cuando acontece aquello a lo que Hobbes llama respectivamente placer y dolor. Léase una explicación mucho más clara de mano de este

Robertson, G.C., *Hobbes, op. cit.*, pp. 131-137; Spragens, T.A., *The Politics of Motion. The World of Thomas Hobbes, op. cit.*, pp. 7-8; Strauss, L., *The Political Philosophy of Thomas Hobbes. Its Basis and Its Genesis, op. cit.*, pp. 111-128; Tricaud, F., “Le Vocabulaire de la Passion”, en Zarka, Y.Ch. (dir.), *Hobbes et son Vocabulaire, op. cit.*, pp. 139-154; Tuck, *Hobbes. A Very Short Introduction, op. cit.*, pp. 60-65; van Mill, D., *Liberty, Rationality and Agency in Hobbes’s Leviathan, op. cit.*, pp. 73-97; Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes, op.cit.*, pp. 120-144; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique, op. cit.*, pp. 253-292. En lo sucesivo se tendrán en cuenta estos textos y serán citados cuando se considere oportuno.

²⁰ *De Corpore*, XXV, 10-12; *OL*, I, pp. 330-333.

²¹ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, ii, 10.

²² *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 23.

²³ *Leviatán*, VI; *EW*, III, p. 39.

²⁴ *Leviatán*, VI; *EW*, III, pp. 39-40.

²⁵ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 23.

²⁶ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, 7, 1.

autor que aparece en el capítulo XXV del *De Corpore* dedicado a la sensación y al movimiento animal: “Existe otra clase de sensación, de la que diremos algo aquí, que es la sensación de *placer* y de *dolor*, nacida no de la reacción del corazón hacia fuera sino de la parte más exterior del órgano por medio de una acción continua hacia el corazón. Porque al estar el principio de la vida en el corazón, es necesario que el movimiento que se propaga desde el sentiente hacia el corazón cambie o desvíe el movimiento vital de algún modo, a saber, haciéndolo más fácil o más difícil, ayudándolo o impidiéndolo. Si lo ayuda, nace el *placer*, y si lo impide, el *dolor*, la *molestia* y la *pesadumbre*. Y así como el fantasma, por su conato hacia el exterior, parece que existe fuera, así el placer y el dolor en la sensación, por el conato del órgano hacia el interior, parecen estar dentro, a saber, allí donde está la causa primera del placer o del dolor, como en el dolor por una herida parece estar el dolor allí donde está la herida misma”²⁷.

Son varias las afirmaciones de la anterior cita que llaman la atención y que merecen una explicación mucho más detallada debido a su importancia para nuestro estudio. La primera de ellas es la que incluye al placer y al dolor dentro de la nómina de las sensaciones. El placer y el dolor, así entendidos, no entran todavía dentro del terreno de la acción o del de lo que dentro de un momento vamos a llamar movimiento animal, sino que es previo a todo esto y además lo condiciona. Placer y dolor son sensaciones, pero un tipo de sensaciones muy especiales que distan de lo que al principio de nuestro estudio analizamos bajo dicha etiqueta. Aunque Hobbes no lo dice con estas mismas palabras en ningún lugar, se podría decir que el placer y el dolor son una especie de sensaciones de segundo grado, internas y que requieren ya de un cierto grado de apercepción por parte del sujeto²⁸. ¿Qué queremos decir con todo esto? Son de segundo grado porque presuponen una sensación anterior. Pongamos un ejemplo para dejarlo más claro. Cuando lamemos un dulce caramelo tenemos una sensación placentera. Ahora bien, si se analiza este mismo hecho desde un punto de vista hobbesiano, en la afirmación anterior se están fundiendo dos sensaciones diferentes en una sola ya que

²⁷ *De Corpore*, XXV, 12; *OL*, I, p. 331.

²⁸ Cf. Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes*, *op. cit.*, pp. 205-206. Es curioso que aunque muchos intérpretes del pensamiento del filósofo inglés, tal y como se ha visto en otra nota más arriba, sí han estudiado en profundidad el asunto del placer y del dolor, muy pocos han reparado en el hecho de que estos conceptos, pese a que se cuentan dentro de la nómina de las pasiones simples, no pertenecen al movimiento animal, sino que forman parte, más bien, del mundo de las sensaciones. Pero también llama la atención que tampoco muchos de ellos hayan reparado en el asunto de la apercepción que implican los conceptos que se están tratando ya que, de lo que aquí se trata, es de una sensación que intuimos como agradable, buena o placentera aunque algunos de estos términos, en el vocabulario hobbesiano, no se correspondan exactamente con lo que aquí intentamos expresar.

una cosa es percibir el dulzor del caramelo con el sentido del gusto y otra apercibirnos de que eso mismo es placentero. Dicho de otro modo, una sensación se produce por el contacto del caramelo con nuestras papilas gustativas y la otra acontece cuando dicho contacto se propaga hasta el torrente sanguíneo y le ayuda en su movimiento. Sin embargo, queda totalmente claro que para que el segundo de los movimientos o sensaciones tenga lugar, debe haberse producido anteriormente una sensación como la del primer suceso²⁹. Es por ello que se habla de sensaciones de segundo grado: son sensaciones que requieren de una sensación previa experimentada por cualquiera de nuestros cinco sentidos. Además, el placer y el dolor son sensaciones internas que requieren cierto grado de apercepción porque, tal y como se acaba de decir, no son captadas por ninguno de nuestros órganos sensoriales sino que consisten más bien en un apercibirse de esa aceleración o deceleración de nuestro movimiento vital³⁰.

Aclarado ya por qué el placer y el dolor son un tipo de sensaciones especiales que anteceden a las más simples pero que sirven de fundamento al movimiento animal, podemos pasar a la segunda de las afirmaciones del texto de *De Corpore* que merece ponerse de relieve. Esta afirmación no es otra que la que sugiere un “engaño de la sensación interna” paralela o similar al “engaño de los sentidos” del que tanto se ha hablado. Y es que, de la misma manera que tendemos a creer que nuestras representaciones están fuera de nosotros, también nos engañamos al creer que lo placentero o lo doloroso es el objeto que lo causa. Sin embargo, si se quiere hablar con propiedad, tanto la representación como las sensaciones placenteras o dolorosas se reducen a mera materia en movimiento y, más concretamente, se reducen a movimientos de nuestro propio cuerpo causados por objetos externos. Retomando el ejemplo del dulce caramelo, lo placentero no es ni el caramelo mismo, ni la sensación de dulzor, lo placentero es la ayuda que presta a nuestra circulación sanguínea el movimiento provocado en nuestro cuerpo por el contacto con el caramelo.

Se pueden extraer aun muchas e importantes conclusiones de lo que se ha dicho hasta ahora, pero se reservarán para cuando se haya explicado por completo en qué consiste el movimiento animal. Lo que si se puede tratar ya para acabar con este apartado es el asunto de los placeres sensibles y de los placeres de la mente. Tal y como

²⁹ *Principios del Conocimiento y de la Acción*, VII, 1. Aunque se acaba de decir que esta obra no dice nada acerca del placer y del dolor, si que es verdad que este texto en concreto es totalmente aplicable a lo que aquí se está tratando. Sobre el asunto de la apercepción necesaria para el placer y el dolor nos remitiremos a la explicación que se haga del movimiento animal ya que es ahí donde se manifestará la verdadera importancia de este apercibirse del placer y del dolor para las acciones humanas.

³⁰ *De Corpore*, XXV, 10; *OL*, I, p. 330.

dice Hobbes en el *Leviatán*, “De los placeres y deleites, algunos surgen de haber tenido sensación de un objeto presente. A éstos puede llamárseles *placeres del sentido*. (...) Placeres de ese tipo son todas las cargas y descargas del cuerpo, así como todo lo que es placentero a la *vista, oído, olfato, gusto o tacto*. Otros proceden de la expectación de prever el fin o la consecuencia de las cosas, independientemente de que éstas sean agradables o desagradables en el sentido. Y éstos son los *placeres de la mente*, experimentados por quien deduce esas consecuencias, etc.”³¹. Por lo tanto, Hobbes entiende que existen dos tipos de placeres: los placeres del sentido son aquellos en los que la sensación que hemos llamado de primer grado está presente y proviene de uno de los cinco sentidos; pero en los placeres de la mente la sensación que provoca el placer y el dolor ni es presente ni proviene, por lo menos inmediatamente, de ninguno de nuestros sentidos. Lo que sucede en el caso de los placeres de la mente es que la sensación de primer grado es sustituida por un recuerdo o una experiencia, cosa que abre increíblemente el campo de aplicación de los conceptos que se han estado tratando aquí. Sea como sea, las enormes e importantes consecuencias que todo este nuevo asunto de los placeres de la mente tiene para la moral serán tratadas ya dentro del movimiento animal.

Por ahora no se ha contestado a casi ninguna de las preguntas que se planteó al inicio de este apartado. Queda por saber, por ejemplo, entre otras cosas, por qué el placer y el dolor suponen el origen del movimiento animal. Esta duda, al igual que el resto, quedará resuelta por completo a continuación cuando se analice el movimiento animal y se extraigan las consecuencias más importantes del mismo.

1.2. El movimiento animal y los conceptos de apetito y aversión

Hablar de los conceptos de apetito y aversión —conceptos centrales en la moral de Hobbes— implica, necesariamente, hablar del movimiento animal ya que, según este autor, “los primeros conatos del movimiento animal son el apetito y la fuga o aversión del ánimo”³². Ahora bien, ¿en qué consiste este movimiento animal? Nuevamente es en el capítulo sexto del *Leviatán* donde se encuentra la mejor explicación al respecto: “El otro es el *movimiento animal*, también llamado *movimiento voluntario*. De este tipo son el *andar*, el *hablar*, el *mover* cualquiera de nuestros miembros siguiendo lo que primero ha sido imaginado en nuestra mente. (...) Y como el *andar*, el *hablar*, y otros

³¹ *Leviatán*, VI; *EW*, III, pp. 42-43.

³² *De Corpore*, XXV, 12; *OL*, I, p. 332.

movimientos voluntarios similares dependen siempre de un pensamiento procedente de *adónde, cómo y qué*, es evidente que la imaginación es el primer principio interno de todo movimiento voluntario”³³. El movimiento animal puede resumirse, por lo tanto, en un movimiento de tipo voluntario; pero dicho movimiento voluntario debe estar mediado, según Hobbes, por la imaginación. No se entrará todavía a analizar el papel que juegan la sensación y la imaginación en el movimiento voluntario; baste saber por el momento que éstas dos facultades nos suministran el objeto hacia el que nos movemos o del que huimos cuando se da el movimiento animal.

Una vez enunciado —que no aclarado— qué es lo que se quiere decir a la hora de hablar de movimiento animal, podemos pasar ya a dilucidar los conceptos de apetito y de aversión³⁴. Hobbes trata esta dupla de términos en todas las obras en las que aparece el tema de las pasiones: en el *A Short Tract on First Principles*³⁵, en *El Arte de la Retórica*³⁶, en los *Elementos del Derecho Natural y Político*³⁷, en el *Comentario al De Mundo de Thomas White*³⁸, en el *Leviatán*³⁹, en el *De Corpore*⁴⁰ y en el *De Homine*⁴¹; siendo de nuevo el análisis más completo y relevante, como sucedía al hablar del placer y del dolor, el del capítulo XXV del *De Corpore*. Es precisamente de aquí de donde se va a extraer la extensa cita que analizaremos a continuación: “Pero el movimiento vital es el movimiento de la sangre por las venas y las arterias, circulando continuamente, como ha demostrado nuestro Harvey, el primer observador de esta cuestión. Movimiento que si es impedido por otro movimiento producido por la acción de los objetos sensibles, se recuperará de nuevo al flexionar o resituar las partes del cuerpo, a saber, por el impulso de los espíritus ya hacia estos nervios ya hacia aquéllos, hasta que se elimine toda molestia en la medida de lo posible. Pero si el movimiento vital se ve ayudado por un movimiento que procede de una sensación, las partes del objeto se dispondrán a dirigir los espíritus de tal forma que ese movimiento se conserve y se aumente en la medida de lo posible con la ayuda de los nervios. Y por cierto, éste es el primer conato en el movimiento animal, y se encuentra incluso en el embrión, que, huyendo de la molestia cuando se dé o persiguiendo lo agradable, moverá sus miembros

³³ *Leviatán*, VI; *EW*, III, pp. 38-39.

³⁴ Ver cita 19. En lo sucesivo tenemos en cuenta estos trabajos y serán citados cuando corresponda.

³⁵ *A Short Tract on First Principles*, Conclusión 8-9 y Corolarios.

³⁶ *The Art of Rhetoric*, II, 11; *EW*, VI, pp. 441-442.

³⁷ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, vii, 2.

³⁸ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 23.

³⁹ *Leviatán*, VI; *EW*, III, pp. 39-40.

⁴⁰ *De Corpore*, XXV, 12-13; *OL*, I, pp. 332-333.

⁴¹ *De Homine*, XI, 1-3; *OL*, II, pp. 94-96.

en el seno materno con un movimiento voluntario. Y a este primer conato, en cuanto se dirige a cosas agradables conocidas por la experiencia, se le llama apetito, es decir, acercamiento, y en cuanto se evita lo molesto, aversión y fuga”⁴². Como ya se ha dicho la cita es extensa; pero vale la pena analizarla ya que al hacerlo no sólo se explicarán los conceptos de apetito y aversión sino que, además, se aclarará de una vez por todas los términos de placer y dolor. Se pasará pues a ello.

Lo primero que se debe recalcar del fragmento que aquí se trata es que éste comienza haciendo alusión a los conceptos de dolor y placer. Tal y como se dijo más arriba, cuando el movimiento circulatorio se ve impedido por un movimiento procedente de la acción de los objetos sensibles tenemos lo que se llama una sensación de dolor; mientras que si dicha acción potencia y ayuda a la circulación de la sangre tenemos una sensación de placer. Hasta aquí no parece que exista novedad respecto a lo que se dijo más arriba. Sin embargo, la parte más interesante es aquella en la que Hobbes completa la explicación añadiendo qué es lo que sucede después de que sentimos placer o dolor. Según el filósofo inglés, dichas sensaciones ponen en marcha nuestro cuerpo, sus músculos, sus nervios, sus articulaciones, sus espíritus, etc., los cuales se moverán con el objetivo de conservar dicha sensación en el caso del placer o de desterrarla de nuestra fisionomía en el caso del dolor.

Esta nueva situación empuja a replantear todo lo dicho sobre el movimiento animal y a ofrecer, por primera vez, una explicación lineal y completa de todo el proceso. El placer y el dolor, como se dijo, consisten en la apercepción de la potenciación o del bloqueo del torrente sanguíneo que puede producir en nosotros el remanente de movimiento del proceso de la sensación. Pero dicha apercepción, lejos de terminar ahí, nos impulsará a hacer lo posible por conservar o repudiar aquello que la cause. Es precisamente ahí donde nace el movimiento animal o voluntario, llamado así porque es un movimiento voluntario y consciente en orden a aproximarse y apoderarse del objeto que causa el placer o a alejarse y huir de aquello que produce dolor en nosotros. Estas dos reacciones son llamadas respectivamente por Hobbes apetito o deseo y aversión o fuga. Son ellas las que constituyen los primeros movimientos de la acción humana y las que hacen que pongamos en marcha todos nuestros recursos físicos y psicológicos para conseguir aquello que apetecemos o para evitar aquello que nos

⁴² *De Corpore*, XXV, 12-13; *OL*, I, pp. 332-333.

causa dolor. Dicho de una forma resumida, apetecemos lo que nos produce placer y aborrecemos lo que causa dolor en nuestro organismo.

Es ahora cuando se comprende el proceso del movimiento animal, pero también es ahora cuando se entiende por qué el placer y el dolor no forman parte de dicho movimiento aunque lo fundamenten y condicionen. Placer y dolor son previos a todo apetito y aversión, son aquello que apetecemos y rehuimos⁴³; placer y dolor son, por lo tanto, el fundamento de los primeros impulsos del movimiento animal o voluntario⁴⁴. Pero a parte de esta diferencia basada en la prioridad temporal existe también una separación lógica entre conceptos desde el momento en el que el placer y el dolor, lejos de tener que ver con la voluntad, son absolutamente involuntarios. Nosotros no podemos decidir qué representación sensible potenciará o impedirá nuestro movimiento vital, pero sí que podemos decidir si vale la pena hacer todo lo posible por mantener una sensación placentera o si soportamos o no algo que percibimos como doloroso⁴⁵. Lo placentero y lo doloroso serán siempre percibidos como tales sin que nuestra voluntad pueda hacer nada por impedirlo, pero la mayoría de lo que apetecemos o aborrecemos sí puede ser gestionado por nuestra conciencia⁴⁶.

Ya por último, y volviendo al párrafo que aquí se trabaja, llama la atención que Hobbes trata en todo momento los conceptos de apetito y aversión en términos de movimiento o, hablando de un modo más adecuado, de transmisión de movimiento. Al movimiento en el que consisten el placer y el dolor, nuestro cuerpo responde moviendo sus partes en orden a mantener o desterrar dichas sensaciones. De este modo se puede ver claramente que Hobbes mantiene en el terreno de acción la explicación materialista,

⁴³ Sin embargo, no todos los intérpretes del pensamiento de nuestro autor están de acuerdo con nuestra afirmación. Para Zarka, por ejemplo, el placer y el dolor son sólo modalidades de los movimientos de apetito y aversión: desde su punto de vista el placer debe ser entendido como aquello que sobreviene al conseguir el objeto apetecido. Y aunque en cierto modo no le falta razón, se verá más adelante que la inversión de la prioridad temporal que establece Zarka entre estos conceptos se debe a un error de apreciación por su parte. Es verdad que obtenemos placer al satisfacer nuestros deseos o apetitos, pero también es verdad que apetecemos o deseamos aquello que nos ha causado o creemos que nos puede causar algún tipo de placer. Este círculo vicioso sólo puede resolverse si reconstruimos la vida del sentiente desde el principio tal y como se hará a continuación. Baste decir aquí que, ateniéndose a lo que Hobbes dice en sus obras, la sensación de placer es anterior a cualquier tipo de conato hacia el objeto. Ver ejemplos en otros autores, si los hubiera. Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., p. 257.

⁴⁴ *De Homine*, XI, 3; *OL*, II, pp. 95-96.

⁴⁵ *Leviatán*, VI; *EW*, III, pp. 47-48. Esta libertad para perseguir lo deseado o huir de lo aborrecido es precisamente, tal y como se verá dentro de un momento, la esencia de lo que Hobbes llama deliberación. Cf. Martinich, A.P., *A Hobbes Dictionary*, op. cit., pp. 96-98; van Mill, D., *Liberty, Rationality and Agency in Hobbes's Leviathan*, State Univ. of New York, New York, 2001, pp. 53-55.

⁴⁶ Sin embargo, lo que si parece admitir Hobbes en el *De Homine* es que mediante el hábito podemos tornar algunas acciones molestas o dolorosas en no molestas o no dolorosas; llegando incluso, en algunos casos, a convertirlas en acciones placenteras. *De Homine*, XI, 3; *OL*, II, pp. 95-96.

mecanicista y fisiológica que diera ya en el campo del conocimiento. En primer lugar es una explicación materialista porque los conceptos de placer y dolor y apetito y aversión son reducidos nuevamente a materia y movimiento: el placer y el dolor son la implementación o el impedimento del movimiento vital —movimiento de la sangre, del aparato digestivo, del excretor, etc.—, mientras que el apetito y la aversión son explicados en términos de atracción o repulsión de cuerpos —nos movemos hacia el objeto que nos conserva en el ser y huimos de aquellos cuerpos que amenazan nuestra existencia⁴⁷.

En segundo lugar, las pasiones simples son explicadas por Hobbes de un modo mecanicista por partida doble. Por un lado, admiten una explicación mecanicista tomándolas por sí mismas, es decir, sin remitirnos a nada más que a su propia constitución. El placer no es más que la potenciación del movimiento vital causado por su interacción con el movimiento producido por la acción de los objetos sensibles, mientras que el deseo o apetito es explicado por Hobbes como un impulso o movimiento en orden a conseguir aquello que causa placer en nosotros. Pero por otro lado, las pasiones que se han denominado simples se insertan dentro de una explicación mecanicista en tanto que se derivan del mismo movimiento que desencadenó en nosotros el proceso de la sensación. Para entenderlo mejor podría decirse que una explicación de nuestras acciones en términos hobbesianos sólo será científicamente completa si nos remontamos hasta el movimiento de las partes de los objetos exteriores que desencadenó en nosotros el proceso de la sensación⁴⁸. Sin embargo se dejará el análisis del modo en el que se relacionan el conocimiento antepredicativo y las pasiones simples para el apartado siguiente.

Y ya para acabar, en tercer y último lugar, tenemos que las pasiones simples son explicadas por Hobbes en términos fisiológicos. Semejante hecho es indiscutible desde el momento en el que nuestro autor cita directamente la obra de su amigo, el médico inglés William Harvey⁴⁹, a la hora de fundamentar su teoría sobre el placer y el dolor⁵⁰.

⁴⁷ *De Corpore*, XXV, 12-13; *OL*, I, pp. 332-333. Esta idea está directamente relacionada con el concepto de conato que se analizará más adelante. Sea como sea, algunos autores defienden la idea de que una explicación en términos de movimiento es totalmente plausible y aceptable si nos atenemos a los textos de nuestro autor. Cf. Spragens, T.A., *The Politics of Motion. The World of Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 182-183.

⁴⁸ Cf. Martinich, A.P., *A Hobbes Dictionary*, op. cit., pp. 105-107.

⁴⁹ Cf. Skinner, Q., *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, op. cit., pp. 215-216. Por lo que nos cuenta Skinner en su obra, parece que Hobbes se reunió varias veces con Harvey para exponerle sus ideas y para recibir algunas explicaciones sobre anatomía de primera mano. La admiración que sintió Hobbes por este médico inglés debió ser grande ya que su trabajo aparece citado con admiración en muchas de sus obras. Ver, por ejemplo, *De Corpore*, Epístola Dedicatoria.

También es interesante ver cómo Hobbes demuestra conocer los avances y progresos de la anatomía de su tiempo a la hora de tratar el tema del apetito y la aversión. Para él, aquello que nos causa placer o dolor hace que nuestros músculos, articulaciones, nervios, etc. se expandan y contraigan produciendo así un movimiento de nuestro cuerpo que se traduce en aproximación o huida hacia aquello que nos place o nos displace.

Ahora bien, hay un concepto que es crucial a la hora de dar una explicación física de los términos de apetito y aversión y que merece, por lo menos, una cierta atención especial; nos referimos al concepto de conato⁵¹. Como muy bien dice Hobbes ya en los *Elementos del Derecho Natural y Político*, “El conato o comienzo interno del movimiento animal consiste en este requerimiento; el cual se llama APETITO, cuando el objeto nos deleita; AVERSIÓN si nos desagrade y se refiere al desagrado actual”, es decir, que el apetito y la aversión deben entenderse como conatos o impulsos hacia o desde el objeto que los causa. Detenerse aquí para ofrecer una explicación completa del asunto daría lugar a una nueva investigación igual o, incluso, más larga que la actual, por lo que nos limitaremos a enunciar brevemente lo que Hobbes entiende por conato y a ver cómo afecta ello a una explicación materialista, fisiológica y, sobre todo, mecanicista de las pasiones simples de apetito y aversión.

El asunto del conato comienza a ser tratado por Hobbes a partir de las obras posteriores a su encuentro con los *Elementos* de Euclides, en torno a 1630⁵². Esto quiere

⁵⁰ Cf. Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, *op.cit.*, pp. 76-78. Los estudios anatómicos de Harvey son unos de los mayores avances de la ciencia moderna. La revolución científica llega también al mundo de la medicina con las mismas características: se abandona la mera contemplación y las teorías puramente abstractas para trabajar directamente con los cuerpos humanos. Este interés puede verse reflejado en mundos tan diferentes como la filosofía —el propio Descartes reconoce el mérito de Harvey en varias de sus obras— o la pintura —recuérdese la *Lección de Anatomía* de Rembrandt, por ejemplo.

⁵¹ Cf. Barnouw, J., “Le Vocabulaire du Conatus”, en Zarka, Y.Ch. (dir.), *Hobbes et son Vocabulaire*, *op. cit.*, pp. 103-124; Bertman, M., “Conatus in Hobbes’ *De Corpore*”, en *Hobbes Studies*, Vol. XIV-2001: 25-39; Lupoli, A., “Power (Conatus-Endeavour) in the ‘Kinetic Actualism’ and in the ‘Inertial’ Psychology of Thomas Hobbes”, en *Hobbes Studies*, Vol. XIV-2001: 83-103; Malherbe, *Thomas Hobbes, o l’Oeuvre de la Raison*, *op. cit.*, pp. 81-91; Martinich, A.P., *A Hobbes Dictionary*, *op. cit.*, pp. 105-107; Martinich, A.P., *Hobbes*, *op. cit.*, pp. 28-30; Peters, R., *Hobbes*, *op. cit.*, pp. 81-88; Pietarinen, J., “Conatus as Active Power in Hobbes”, en *Hobbes Studies*, Vol. XIV-2001: 71-82; Polin, R., *Politique et Philosophie chez Hobbes*, *op. cit.*, pp. 55-61; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, *op. cit.*, pp. 215-222. En lo sucesivo tenemos en cuenta estos trabajos y serán citados cuando corresponda.

⁵² Cf. Barnouw, J., “Le Vocabulaire du Conatus”, en Zarka, Y.Ch. (dir.), *Hobbes et son Vocabulaire*, *op. cit.*, pp. 103-104. Esta es precisamente la fecha en la obra de Hobbes parece tomar un giro desde el método histórico hacia un nuevo método geométrico basado en la nueva ciencia. Esto es importante ya que, como veremos a continuación, el concepto de conato es fundamental a la hora de crear una explicación materialista y mecanicista que sea capaz de reducir todo lo que acontece en la realidad a términos de materia y movimiento.

decir que lo encontramos protoformulado ya en el *A Short Tract on First Principles*⁵³, y totalmente formulado en los *Elementos del Derecho Natural y Político*⁵⁴, en el *Tratado Óptico*⁵⁵, en la *Crítica al De Mundo de Thomas White*⁵⁶, en el *Leviatán*⁵⁷, en el *De Corpore*⁵⁸ y en el *De Homine*⁵⁹, entre otros lugares. Si atendemos al listado de obras en las cuales aparece tratado el concepto que nos ocupa, hay algo que inmediatamente nos llama la atención: el tema del conato es analizado por Hobbes tanto en las obras que desarrollan la filosofía natural como en las que se consagran a la filosofía política. Semejante hecho no es casual y su explicación requiere anticipar ya parte de la conclusión que ofreceremos más adelante. Y es que el concepto de conato es la clave que permite a este autor elaborar una explicación de la realidad en términos de materia y movimiento ilimitado y continuo⁶⁰. Dicho de otro modo, el conato es la piedra de toque que le permite a Hobbes crear una metafísica que tenga en cuenta los principales avances de la nueva física de Galileo y otros⁶¹.

Pero habrá que ver ya en qué consiste eso a lo que este autor llama conato y se va a hacer analizando una definición que aparece en una de sus obras de filosofía natural, es decir, la definición que aparece en el capítulo XV del *De Corpore*: “definimos el conato como *el movimiento por un espacio y un tiempo menor que el dado, esto es, menor que el que se determina o se asigna por la exposición o por el número, esto es, por un punto*”⁶². Lo primero que llama la atención de esta definición es el carácter contraintuitivo de la misma: el conato es un movimiento por un espacio y tiempo menor que el dado y que escapa a las medidas que habitualmente utilizamos para medir el movimiento. Visto desde otra perspectiva, lo que está diciendo aquí Hobbes es que el conato es inconmensurable cuantitativamente desde el momento en el que escapa a toda medida establecida por el hombre para calcular los movimientos⁶³; pero, a su vez, la definición del conato nos está indicando que tal movimiento también escapa a toda

⁵³ *A Short Tract on First Principles*, Conclusión 8 y Corolario. Le debemos la idea de la protoformulación a Brandt, quien parece ser uno de los primeros autores en estudiar la importancia que dicho concepto tiene en la filosofía de Hobbes. Cf. Brandt, F., *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, op. cit., p. 103.

⁵⁴ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, vii, 1.

⁵⁵ *Tractatus Opticus I*; *OL*, V, p. 220.

⁵⁶ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, X, 11; *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XIII, 2-3.

⁵⁷ *Leviatán*, VI; *EW*, III, p. 39

⁵⁸ *De Corpore*, XV, 2-7; *OL*, I, pp. 177 y sigs.; *De Corpore*, XXV, 12; *OL*, I, p. 332.

⁵⁹ *De Homine*, XI, 1; *OL*, II, pp. 94-95.

⁶⁰ Cf. Malherbe, *Thomas Hobbes, o l'Ouevre de la Raison*, op. cit., pp. 82-86.

⁶¹ Cf. Spragens, T.A., *The Politics of Motion. The World of Thomas Hobbes*, op. cit., p. 62.

⁶² *De Corpore*, XV, 2-7; *OL*, I, p. 177.

⁶³ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 219-220.

percepción humana por ser el espacio y el tiempo por el que transcurre menor que el habitual⁶⁴. Ambos casos son en realidad uno y el mismo como prueba la definición que hemos citado más arriba. Un par de ejemplos pueden ayudar a ver con más claridad lo que aquí se quiere decir. Para entender que un conato escapa a nuestros aparatos de medición podemos imaginar que poseemos una regla dividida en décímetros. Si aquello que pretendemos medir mide, por ejemplo, catorce centímetros tendremos que podemos medir completamente una parte del objeto, pero que habrá un pequeño remanente —de cuatro centímetros, en este caso— que escapará a nuestras capacidades. En el caso del movimiento, ese pequeño remanente que escapa a nuestras medidas sería un conato. Este otro ejemplo probará mejor la imperceptibilidad de los conatos. Según las leyes de la física, a poco movimiento que haya se producirá un sonido. Se puede imaginar a alguien dando golpes con delicadeza sobre un objeto y aumentando progresivamente la fuerza con la que va golpeando dicho objeto. Nosotros sólo comenzaremos a percibir el sonido cuando las vibraciones del aire que produce el golpeo del objeto entren dentro de nuestro umbral de percepción, aunque ello no quiere decir que no existan antes un movimiento y un sonido que, en este caso, quedarán fuera de nuestras capacidades. En este ejemplo, la parte del sonido que es imperceptible para nosotros sería un conato.

Y es esto último lo que lleva a otros de los temas interesantes que tienen que ver con el conato: toda la realidad se reduce a materia en movimiento y el hecho de que nosotros no podamos percibir parte de esos movimientos no quiere decir que dichos movimientos no existan⁶⁵. El asunto de los conatos, por lo tanto, tiene que ver con el razonamiento y no con los sentidos; son postulados por la razón y su existencia es necesaria para completar nuestra explicación científica de la realidad, pero nunca podremos comprobar fenoménicamente su existencia porque escapan a nuestras posibilidades⁶⁶. El conato es así un concepto que, siendo en sí mismo contraintuitivo, ayuda a hacer intuitivo uno de los principales dogmas de la física moderna y de la

⁶⁴ Cf. Martinich, A.P., *A Hobbes Dictionary*, op. cit., pp. 105-107. Martinich ofrece probablemente una de las mejores explicaciones de este concepto que se pueda encontrar. Él compara los movimientos sensibles con las yardas de un campo de fútbol americano. Lo que sucede en este deporte es que, cuando un jugador avanza y es derribado entre dos líneas del campo, el balón debe ponerse en juego desde la línea más retrasada. El motivo de esto tiene que ver con el conato: aunque es verdad que el movimiento del jugador ha trascendido dicha línea, si no alcanza la siguiente no se considera que la haya traspasado realmente. En el conato sucede lo mismo ya que todo movimiento que transcurre entre dos estados perceptibles no podrá ser cuantificado por escapar a nuestras capacidades sensoriales. En lo sucesivo nos atenemos a su texto para exponer este asunto.

⁶⁵ *Leviatán*, VI; *EW*, III, p. 39.

⁶⁶ *De Corpore*, XV, 2-7; *OL*, I, p. 177.

filosofía hobbesiana⁶⁷. En el ejemplo aducido anteriormente del hombre golpeando progresivamente un objeto, no es que lo que antes no hacía ruido lo haga ahora al ser golpeado nuevamente. El concepto de conato permite explicar de un modo mecanicista y materialista todos los casos: en todos los golpes hay movimiento de materia y, por lo tanto sonido, pero sólo a partir de cierta fuerza aplicada en ciertos casos nosotros somos capaces de percibir el sonido. Cuando empezamos a percibirlo podemos comenzar a medirlo, pero en los casos anteriores, aunque no tengamos ni percepción ni medida, también tenemos materia y movimiento. Es esta explicación la que permite pasar del paradigma físico aristotélico-tomista al paradigma mecanicista de la nueva ciencia⁶⁸. Si antes el movimiento era aquello que sucedía entre un estado de reposo y otro, ahora el estado habitual de la realidad material es el movimiento perpetuo y continuado del cuerpo que se propaga hasta el infinito si no hay otro conato o movimiento que se le oponga; el hecho de que nosotros no podamos percibir ese constante movimiento de la materia y de que percibamos en ocasiones discontinuidades son errores que corrigen la ciencia y la razón.

Se ha visto ya en qué consiste el conato físico y a qué problemas da respuesta. Queda por ver ahora qué consecuencias tiene lo dicho para la acción humana y, más concretamente, para los conceptos de deseo y aversión. El problema al que responde la inclusión del concepto de conato en el terreno de la acción humana es exactamente el mismo: si toda la realidad se reduce a materia y movimiento, se debe tener un concepto que salve los fenómenos y explique de un modo materialista y mecanicista por qué actúan los hombres, qué es lo que les mueve, en función de qué deciden, etc. La mejor explicación de lo que acabamos de decir nos la ofrece el propio autor en el *Leviatán* cuando, al hablar del movimiento animal, dice que “aunque los hombres no instruidos no pueden concebir que haya movimiento alguno si la cosa movida es invisible, o que el espacio en el que se mueve, por su reducida dimensión, no sea percibido por el sentido, ello no es obstáculo para que esos movimientos se den de hecho. (...) Esos pequeños comienzos del movimiento en el cuerpo del hombre, antes de que aparezcan como acciones visibles —andar, hablar, golpear, y otras— reciben comúnmente el nombre de

⁶⁷ Cf. Peters, R., *Hobbes, op. cit.*, pp. 85-87.

⁶⁸ Cf. Spragens, T.A., *The Politics of Motion. The World of Thomas Hobbes, op. cit.*, pp. 63-64. Es Spragens quien fundamenta toda su obra alrededor de esta idea. Tal y como se vio en el estado de la cuestión, para este autor Hobbes se limita a repetir el esquema cosmológico aristotélico pero haciendo un cambio que, pese a ser simple, es fundamental: allí donde Aristóteles pone un movimiento finito y teleológico, Hobbes sitúa un movimiento infinito e inercial. Con este simple paso se produce un cambio de paradigma filosófico paralelo al que simultáneamente se estaba produciendo en la ciencia.

CONATOS”⁶⁹. Por lo tanto, esos movimientos en el hombre que se han llamado movimiento animal son, en su origen conatos hacia los objetos placenteros o desde los objetos dolorosos. Apetito y aversión son, entonces, los primeros impulsos o movimientos de la acción humana, unos conatos imperceptibles pero que responden a la necesidad de ofrecer una explicación mecanicista y materialista acorde con esa materia en movimiento que constituye la realidad hobbesiana. A su vez, esos movimientos hacia o en contra de los objetos se incluyen dentro de un flujo aun mayor de materia en movimiento que nos haría remontarnos hasta el mismo Dios creador pasando, previamente, por todas las etapas del conocimiento antepredicativo: nos movemos hacia objetos que nos causan placer y huimos de los que nos causan dolor, el placer y el dolor provienen del remanente del movimiento de la sensación, la sensación es causada por el movimiento de los objetos y, en última instancia, todo movimiento físico tiene su causa última en aquel motor inmóvil al que llamamos Dios⁷⁰.

Ahora bien, aunque es verdad que los primeros principios de la acción humana pueden ser explicados mediante los preceptos de la física y, más concretamente, mediante la inserción del concepto físico de conato dentro del campo de la moral, también es verdad que una explicación reduccionista del asunto no capta todas las particularidades del comportamiento de los hombres⁷¹. Y es que el conato físico, pese a que puede servir para explicar y comprender mucho de nuestro comportamiento moral, no se corresponde exactamente con el tipo de conato que pone en marcha el movimiento animal. Los movimientos de los objetos físicos no animados son ciegos y, por así decir, necesarios desde el momento en el que éstos no tienen voluntad para decidir sobre sí mismos⁷². Sin embargo, el conato de los seres animados hacia los objetos de placer o de dolor, es decir, el apetito y la aversión, puede ser controlado y modelado dentro de unos ciertos márgenes de libertad. Podríamos decir que lo dicho sobre el conato físico es aplicable al conato del deseo y la aversión, pero que lo primero no agota por completo a los segundos. Y no lo hace porque los conatos de los seres animados, los apetitos y las aversiones de los animales, son dirigidos por estos hacia ciertos fines libremente determinados: el asegurarse o evitar aquellos objetos que causan en ellos placer o dolor.

⁶⁹ *Leviatán*, VI; *EW*, III, p. 39.

⁷⁰ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xi, 1-3.

⁷¹ Cf. Barnouw, J., “Le Vocabulaire du Conatus”, en Zarka, Y.Ch. (dir.), *Hobbes et son Vocabulaire*, *op. cit.*, pp. 117-119; Malherbe, *Thomas Hobbes, o l’Oeuvre de la Raison*, *op. cit.*, pp. 102-106; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, *op. cit.*, pp. 218-222. En lo sucesivo se seguirán estos textos para justificar los motivos por los que el concepto de conato físico no agota el de conato de comportamiento.

⁷² *Leviatán*, XLVI; *EW*, III, p. 678.

Por lo tanto, son la libertad y la finalidad aquellas características definitorias de los conatos animales que escapan por completo a la ciega necesidad de los conatos físicos. Como ya se dijo más arriba, la física explica y fundamenta a la moral y a la política, pero en ningún caso agota su contenido.

Por ahora se ha dicho que el placer y el dolor son el fundamento de la acción humana sin ser ellos mismos parte de la misma; dicho de otro modo, placer y dolor no son parte del poder volitivo sino que están todavía dentro del terreno del poder cognitivo de la mente⁷³. El primer impulso del movimiento animal, movimiento voluntario o de la acción humana son en realidad el apetito y la aversión, dos conceptos que son interpretados por Hobbes como conatos o movimientos —con todo lo que ello supone— hacia o desde el objeto que causa el placer o el dolor en nosotros. Sin embargo, puesto que sólo apetecemos o rehuimos aquello que previamente ha causado en nosotros placer o dolor y, además, todo placer o dolor tiene su origen en una sensación, hay que concluir necesariamente que existe una profunda relación entre los rudimentos de la acción humana y aquello a lo que se ha llamado más arriba conocimiento antepredicativo. Por lo tanto, una explicación completa de la acción de los hombres deberá poner de relieve en qué consiste exactamente dicha relación; y eso es precisamente a lo que se va a dedicar el siguiente apartado.

1.3. El conocimiento antepredicativo como condicionante de la moral en Hobbes: la relación entre el conocimiento y la acción

Se comenzaba este capítulo con una breve recapitulación de los pasos que constituían aquello que Hobbes llama el conocimiento prudencial y prometiendo, al mismo tiempo, una puesta en contacto del mismo con el mundo de las pasiones simples. Pues bien, ha llegado el momento de cumplir la promesa y ver hasta qué punto el proceso de la sensación, la memoria, el encadenamiento de imaginaciones, la experiencia y la prudencia tienen que ver con el placer y el dolor y, sobre todo, con el movimiento animal. Ya se había anticipado que placer y dolor eran consecuencias directas de nuestras representaciones y que, a su vez, el deseo y la aversión eran básicamente un movimiento hacia o desde el objeto percibido en orden a conservar el placer o reparar el dolor. Pero esta relación de las pasiones simples con el mundo del conocimiento antepredicativo o prudencial va mucho más allá y en él entran en juego

⁷³ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, 1, 7.

muchos elementos que serán de importancia para comprender después la formación de la sociedad civil. Véase pues qué es lo que sucede realmente en el movimiento animal.

Se puede comenzar el recorrido resolviendo el problema de la prioridad entre las duplas de pasiones placer-dolor y apetito aversión. La dificultad reside en que parece establecerse un círculo vicioso entre ambas parejas: nos movemos hacia o desde los objetos que causan el placer o el dolor, pero para experimentar dichas pasiones es necesario que primero sintamos el impulso de movernos hacia ellos o de huir de los mismos. Planteado así el asunto, existen argumentos sólidos que defienden las dos posturas⁷⁴. Sin embargo el problema desaparece cuando, en lugar de tomar como objeto de estudio a un hombre adulto con preferencias totalmente claras, partimos de esos “papeles en blanco” que son los niños⁷⁵. Este cambio de perspectiva permitirá, no sólo comprobar que es cierto tipo de placer y de dolor lo que tiene prioridad la primera vez que experimentamos el movimiento animal, sino observar también que el conocimiento prudencial interacciona con la moral a varios niveles.

Tal y como sucedía con el conocimiento, también en la acción humana la sensación es siempre el fundamento de todo⁷⁶. Si se parte del ejemplo del niño pequeño que va experimentando por primera vez las cosas que le rodean se verá que en ellos la acción y la volición adquieren un carácter especial que, además, lastrará los comportamientos posteriores. Es el propio Hobbes el que llama la atención sobre este asunto en el capítulo XXV del *De Corpore*: “Pero al principio y recién nacidos, los niños apetecen pocas cosas y evitan también pocas, desprovistos como están de experiencia y de memoria; por eso no tienen tanta necesidad de movimiento animal como observamos en los adultos. Porque no puede saberse si los objetos van a ser agradables o nocivos sin el conocimiento sensible de muchas cosas, es decir, sin experiencia y sin memoria; aunque queda algún lugar para la conjetura por el aspecto de las cosas, y por eso no saben lo que les va a venir bien o mal, se acercan a ellas o se retiran dudando. Pero después de acostumbrarse, poco a poco se hacen aptos para saber

⁷⁴ Cf. Peters, R., *Hobbes, op. cit.*, pp. 129-134; Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique, op. cit.*, pp. 257-261. Estos son sólo dos ejemplos que ilustran lo que se acaba de decir. Así, para el primero, el placer y el dolor son previas al deseo y a la aversión aunque su explicación no se detenga demasiado en la justificación de su idea, mientras que para el segundo, apetito y aversión son la pareja de pasiones simples fundamentales. La postura que aquí se mantendrá, como es de suponer, irá en la dirección de la de Peters, aunque sí es verdad que se intentará legitimarla aduciendo textos y ejemplos.

⁷⁵ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, ix, 8.

⁷⁶ Cf. Cf. Malherbe, *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison, op. cit.*, pp. 91-93; Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics, op. cit.*, pp. 89-91.

tanto lo que se ha de buscar como lo que se ha de evitar, como el uso de los nervios y los demás órganos para huir de unas cosas y acercarse a otras”⁷⁷. Esta larga cita indica ya mucho de lo que aquí se va a decir y por ello es necesario detenerse en su análisis.

Todo el proceso, como se ve, comienza con una sensación o una representación⁷⁸. Dado el esquema mecanicista del que tanto se ha hablado, toda representación producirá necesariamente en nosotros una potenciación o un impedimento en el movimiento vital, es decir, producirá necesariamente en nosotros un placer o una molestia. La diferencia reside, en este caso de los niños pequeños, en que su placer o dolor será mucho más débil desde el momento en el que no han experimentado plenamente el objeto y sólo pueden basar sus decisiones en meras apariencias. Como bien ha dicho Hobbes, hay aquí espacio para la conjetura y para ver si el objeto percibido nos seduce o nos repele; hay, en definitiva, espacio para la duda. Sin embargo, cuando somos ya adultos y hemos experimentado muchas cosas, nuestra reacción ante los objetos o los sucesos viene lastrada, y mucho, por la costumbre y por los prejuicios⁷⁹. Véase todo esto con un ejemplo. Cuando un niño pequeño tiene hambre puede ser fácilmente engañado ofreciéndole un chupete. Su falta de experiencia y de memoria harán que, en función de la semejanza del objeto con el pecho materno o con la boquilla del biberón, el niño comience a mamar y crea por un tiempo que está alimentándose. Si se repite este experimento unos meses después con el mismo niño, su bagaje y su experiencia harán, no ya que se de cuenta rápidamente que el chupete no alimenta, sino que sólo viendo el objeto lo rechace consciente del engaño que le proponemos. Lo que se quiere decir con todo esto es que, incluso en un primer momento, lo que motiva nuestra aproximación o rechazo es el placer y el dolor que representación de los objetos causa en nosotros —si bien es verdad que en este primer momento dicho placer o dolor estarán basados más en la estética del objeto que en la utilidad o el beneficio del mismo. Sólo después, tras varias experiencias, se podrá hablar de placeres y dolores plenamente conscientes, comparables entre sí y totalmente condicionantes de nuestras decisiones.

Por ahora hemos percibido un objeto, su representación ha producido en nosotros cierto agrado o rechazo y, en función de esto, hemos actuado dirigiéndonos a o

⁷⁷ *De Corpore*, XXV, 10; *OL*, I, p. 332.

⁷⁸ *De Homine*, XI, 3; *OL*, II, p. 96.

⁷⁹ *Leviatán*, XXX; *EW*, III, pp. 330-331. De hecho, este problema será el caballo de batalla de la reforma educativa que Hobbes pretende llevar a cabo con su obra. Se verá todo esto en el último capítulo, pero podemos adelantar ya que el problema de los prejuicios sólo puede ser erradicado para Hobbes con la ilustración del ciudadano. A su modo de ver, un ciudadano educado es un buen ciudadano.

huyendo de él. Vamos a situarnos ahora en una edad más avanzada en la que la costumbre, la experiencia y la memoria nos han llevado a configurar una lista de objetos y representaciones que nos procuran beneficio o perjuicio. ¿Qué es lo que sucede en estos casos? También aquí todo comienza por la sensación. Supóngase que nos apercebimos de que tenemos frío y que percibimos una fogata. La percepción de la fogata causará en nosotros dos tipos de reacciones simultáneas y relacionadas entre sí. En primer lugar, la representación del fuego, dado nuestro estado, causará en nosotros una sensación placentera. Pero dicho placer se verá acrecentado y favorecido por el movimiento de nuestras facultades cognitivas. La percepción del fuego hace que nuestra memoria rescate experiencias anteriores⁸⁰ y que encadene, como había hecho ya previamente, la representación del fuego con la sensación de calor⁸¹. Dicho de otro modo, lo que hace nuestra mente es interpretar que el fuego es un signo del calor⁸². Dada esta cadena de imaginaciones establecemos otra que no es ya una conjetura de pasado⁸³ —es decir, figuración del efecto del fuego en función de nuestras experiencias pasadas— sino más bien una expectativa de futuro⁸⁴ —o lo que es lo mismo, una previsión de un efecto futuro en función de nuestras experiencias pasadas. Lo que se hace aquí básicamente es establecer una relación medios-fines según la cual, si tenemos frío, lo mejor será acercarnos al fuego para entrar en calor⁸⁵; y se hace todo esto en función de nuestras representaciones actuales, nuestras percepciones anteriores, los encadenamientos de representaciones que nuestra mente ha conservado y, en definitiva, gracias la acumulación de experiencia que conforma el saber prudencial⁸⁶.

Pero la cosa no acaba aquí porque todo este proceso de conocimiento que se ha desplegado en todo momento dentro del terreno de lo mental —incluidas también, como ya se especificó más arriba, las apercepciones de placer y de dolor— van a tener su repercusión en el mundo de la acción. Y es que todos estos pensamientos van a hacer que, en orden a conservar o, mejor dicho, a acrecentar la sensación placentera que produjo en nosotros la percepción del fuego, se pongan en marcha todos nuestros nervios, órganos y articulaciones y que dirijan nuestro cuerpo hacia el objeto que causó dicha representación y dicho placer. Dicho resumidamente: lo que desencadena el

⁸⁰ *De Corpore*, XXV, 8; *OL*, I, pp. 324-325.

⁸¹ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, iv, 1.

⁸² *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 13.

⁸³ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, iv, 8.

⁸⁴ *Leviatán*, III; *EW*, III, pp. 14-15.

⁸⁵ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 9-10. Tal y como se va a ver dentro de un momento, la relación medios-fines juega un papel fundamental dentro de la teoría de la acción de Hobbes.

⁸⁶ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, iv, 10.

movimiento animal, o lo que es lo mismo, el conato hacia o en contra del objeto que causa en nosotros placer o molestia, es siempre una representación, pero no es sólo ella la que nos mueve a la acción sino que todos los elementos y procesos del conocimiento prudencial, incluidas las apercepciones del placer y del dolor, están íntimamente involucrados con los rudimentos o los principios de la acción.

De todo lo dicho se pueden concluir unas cuantas cosas importantes para este tema. En primer lugar, que sería complicado estudiar el asunto de la moral en Hobbes sin antes atender a muchos aspectos importantes de la filosofía natural⁸⁷. Decir que el hombre hobbesiano se mueve por apetitos y aversiones implica saber hacia qué se mueve o de qué huye, es decir, implica saber qué es el placer y qué el dolor. Pero para conocer más profundamente todo esto, es necesario remontarse hasta el proceso del conocimiento humano y, consecuentemente, hasta los principios de la física hobbesiana. Sólo así se comprenderá en profundidad los fundamentos de la acción humana.

La segunda conclusión es también interesante para esta tesis. Si cuando se hablaba del concepto de filosofía de Hobbes se decía que toda rama de la ciencia, incluida la más especulativa que se pudiera imaginar, se ordenaba en última instancia a la resolución de problemas prácticos⁸⁸, se puede hacer ahora extensiva dicha afirmación al conocimiento antepredicativo y decir que absolutamente todo el conocimiento que pueda desarrollar el ser humano se encamina fundamentalmente a la resolución de dichos problemas. El principal problema que deben resolver las facultades cognitivas de los hombres es el de su supervivencia en el mundo, por lo que todo conocimiento debe tener en cuenta necesariamente el medio en el que vivimos y también nuestra relación con los demás⁸⁹. En el terreno de la acción, el conocimiento humano trasciende la mera contemplación de las cosas y pasa a ser el punto de apoyo y el fundamento desde el cual podemos planificar con cierto grado de fiabilidad nuestra interacción con el medio y con los otros.

⁸⁷ Cf. Tuck, *Hobbes. A Very Short Introduction*, *op. cit.*, pp. 60-65. Tuck, de hecho; parece suscribir en esas pocas páginas muchas de las ideas que aquí se llevan defendiendo desde el principio: la relación entre la filosofía natural y la moral, la prioridad del placer y del dolor, la interpretación de estas en términos de sensaciones, etc.; además, también defiende algunas ideas que nosotros sostendremos más adelante como la de que la política hobbesiana puede ser entendida como el único modo de hacer viable su moral.

⁸⁸ *De Corpore*, I, 6; *OL*, I, p. 6

⁸⁹ Cf. Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, *op. cit.*, pp. 93-94. De hecho, los conceptos de poder y de derecho natural, como se verá más adelante, responden a la perfección a esta idea. Los poderes se dividen en corporales y mentales, siendo básicamente los segundos conocimientos y experiencias que nos ayudan a mantenernos en la existencia. El derecho natural nos autoriza a usarlos siempre que creamos que ello nos puede beneficiar.

Y en tercer y último lugar, existe otra conclusión interesante que marcará todo lo que se diga en adelante sobre la moral y la política hobbesiana: la moral de Hobbes es esencialmente hedonista⁹⁰. Tal y como se ha visto, los hombres hobbesianos se mueven para perpetuar y acrecentar el placer o, en caso contrario, eliminar cualquier tipo de molestias que les incomode en la tarea de vivir. El conocimiento antepredicativo nos permite, gracias a un encadenamiento de representaciones de tipo medios-fines, maximizar nuestras estrategias para lograr nuestros objetivos de la forma más eficiente posible. Si lo que tenemos es frío, nuestra mente nos propone buscar el calor de un fuego; si lo que tenemos es sed, nos propone buscar agua. Y todo ello, hasta donde e ha visto, lo hace sin recurrir en ningún momento a la razón o a la ciencia, sólo usando el saber prudencial. Ahora bien, como el placer y el dolor consisten en la potenciación o impedimento del movimiento vital —movimiento que conserva vivo el organismo y lo mantiene en el ser— la mejor manera de asegurarnos el mayor número de placeres será usando todos los recursos a nuestra mano para defendernos de aquellas cosas que causan en nosotros el dolor y, una vez hecho esto, potenciar o crear aquello que nos causa placer. Dicho de un modo más sencillo, sólo usando nuestros conocimientos y nuestras fuerzas podremos modificar la naturaleza y crear en ella un nuevo orden que nos guarde de sus caprichos y sus imposiciones⁹¹. Los hombres hobbesianos, por lo tanto, se mueven en función del placer pero, precisamente por ello, sólo se conformarán con el mayor número de ellos. Para decirlo con sola una sentencia: el hombre de Hobbes no busca sólo sobrevivir o vivir de la forma más placentera posible, lo que intenta a toda costa es bienvivir asegurándose el mayor número de placeres⁹².

1.4. Las otras pasiones simples: amor-odio y alegría-tristeza

Pese a llevar ya un buen rato hablando de las pasiones simples, sólo se han enunciado dos de las cuatro parejas que conforman este conjunto: placer-dolor y apetito-aversión. Es verdad que son éstas las que más importancia tienen y las que más aportan

⁹⁰ Cf. Kavka, G.S., *Hobbesian Moral and Political Theory*, op. cit., pp. 52-53; Peters, R., *Hobbes*, op. cit., pp. 143-149; Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, op. cit., pp. 87-88; Warrender, H., *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, op. cit., pp. 209-210. Es Kavka el que llama la atención sobre la diferencia entre el egoísmo y el hedonismo. Curiosamente hay una infinita nómina de autores que tratan el tema del egoísmo del los individuos hobbesianos, pero muy pocos de ellos parecen darse cuenta que la consecución del placer, por lo menos tal y como se ha explicado aquí, es fundamental para entender la teoría moral de nuestro autor.

⁹¹ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 229-2331.

⁹² *Leviatán*, XXIX; *EW*, III, p. 322.

al tema que se está tratando, pero las parejas amor-odio y alegría-tristeza también son dignas de ser tomadas en consideración⁹³. Véase pues en qué consiste cada una de ellas.

La primera de ellas, la formada por los conceptos de amor y odio, son tal vez las de menos importancia. Se trata básicamente de una especialización de la dupla apetito-aversión y por ello aparece tratada prácticamente en todas aquellas obras en las que aquellas son analizadas⁹⁴. La mejor definición la ofrece el propio Hobbes en el capítulo XXX del *Crítica al De Mundo de Thomas White* cuando dice que “cuando el placer y el disgusto se consideran como presentes pero sin que se dé el conato de acercarse o de apartarse (del objeto), se llaman *amor y odio*.”⁹⁵. Un ejemplo puede ayudar a arrojar más luz sobre estos conceptos. Si tenemos sed y vemos un vaso de agua, inmediatamente sentiremos un apetito hacia él e iniciaremos un movimiento en orden a apropiárnoslo. En este caso tenemos lo que hemos llamado un apetito. Por otro lado, puede pasar que odiamos la música flamenca. En este último caso huiremos del sonido de este tipo de música si lo escuchamos, pero lo que en realidad queremos decir al expresar nuestro odio hacia ella es que, independientemente de que lo escuchemos o no, su mero recuerdo provoca en nosotros una molestia.

El tema de la alegría y la tristeza es mucho más interesante y va a llevar directamente al terreno de las pasiones complejas. Este tipo de pasiones simples, al ser una especialización de la dupla placer-dolor, también aparecen tratadas en las mismas obras que éstas⁹⁶. Sin embargo el modo de definir las varía según la obra, siendo la más completa y relevante la que aparece en el capítulo sexto de *Leviatán*⁹⁷. Se había señalado más arriba, al tratar el asunto del placer y del dolor, que Hobbes distinguía entre placeres sensibles y placeres de la mente, siendo estos últimos los que no necesitaban de la presencia del objeto para generar en nosotros el placer o el dolor⁹⁸. Por ejemplo, el mero hecho de imaginar que finaliza en breve nuestro contrato de trabajo puede bastar para que nos sintamos mal y comencemos a preocuparnos. La alegría y la tristeza consisten precisamente en esto: en anticipar una consecuencia placentera independientemente de la presencia del objeto que debería causar tal placer o, en el caso contrario, en deducir un efecto doloroso para nosotros sin percibir sensiblemente el

⁹³ Ver cita 19. Obviamente las tenemos a todas en cuenta en lo sucesivo para elaborar nuestra propia exposición.

⁹⁴ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., p. 255.

⁹⁵ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 23.

⁹⁶ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., p. 255.

⁹⁷ *Leviatán*, VI; EW, III, p. 43.

⁹⁸ *Ibid.*

objeto que causaría semejante reacción. ¿Qué tiene de importante todo esto? Pues la consecuencia fundamental es que ya no necesitamos la presencia sensible del objeto que causa en nosotros placer o dolor para decidimos a actuar. Ahora la acción trasciende el presente y, gracias a la memoria y a nuestra capacidad para anticipar consecuencias en función de la experiencia, podemos apetecer, aborrecer y actuar antes de que los sucesos acontezcan. Volviendo al ejemplo del parado inminente, se puede decir que gracias a nuestra capacidad de anticipar el futuro sentiremos una molestia que nos empujará a huir de ella y a buscar soluciones inmediatas a nuestros problemas. No es necesario que se nos agote el contrato para que comencemos a barajar posibles soluciones y actuemos en consecuencia. Los placeres o dolores de la mente amplían nuestro radio de acción hacia el futuro y nos abren un plexo infinito de posibilidades⁹⁹.

Si esto es así, si el mero conocimiento prudencial nos invita a anticiparnos a los sucesos para prevenir futuros dolores o para garantizar futuros placeres, el resultado de aplicar la fiabilidad del lenguaje, la razón y la ciencia a nuestra preocupación por el porvenir trastocará aun más nuestro modo de interactuar con el mundo y con los demás. De eso va a tratar precisamente el siguiente apartado, de lo que sucede cuando el lenguaje se entrecruza con el mundo de las pasiones simples.

2. Pasiones complejas o moral predicativa

Hasta el momento se ha estado analizando las pasiones simples o de la moral antepredicativa. El motivo por el cual se llama a las pasiones simples de placer-dolor, apetito-aversión, amor-odio y alegría-tristeza moral antepredicativa es bien sencillo. Si antes se hablaba de un conocimiento prudencial o antepredicativo que se caracterizaba principalmente por desarrollarse por completo al margen del lenguaje y de todas ventajas que éste nos ofrecía, ahora se han definido los rasgos principales de un esquema de comportamiento en el que las palabras, la razón y la ciencia aun no han intervenido para nada¹⁰⁰. Se ha hecho especial hincapié en la idea de que el mundo de las pasiones simples se relaciona, y mucho, con el del conocimiento antepredicativo: la sensación, la imaginación, las cadenas de razonamientos y la experiencia son, para ser más exactos, la tierra en la que los rudimentos de la acción hunden sus raíces. Pero, en ningún momento se ha hablado de que el mundo del lenguaje y todo lo que ello conlleva

⁹⁹ Cf. Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, op. cit., pp. 91-92; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 59-61. Sobre este tema se volverá sobre todo en el capítulo siguiente dedicado al estado de naturaleza.

¹⁰⁰ Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, op. cit., pp. 89-91;

juegue rol alguno en este campo. De hecho, y éste es un dato relevante para el asunto que se está tratando aquí, todo lo que se ha dicho sobre la acción humana es absolutamente aplicable al resto de los animales¹⁰¹. En otras palabras, cualquier animal actúa en orden a la satisfacción de sus placeres o a la eliminación de sus molestias, cualquier animal se mueve mediante conatos de deseo o aversión y cualquier animal es capaz de sentir alegría y tristeza¹⁰². Por lo tanto, el hecho de ser compartida por todos los animales y el de carecer de ningún tipo de relación con el lenguaje son dos notas características de las pasiones simples o de la moral antepredicativa.

De lo que se va a tratar a continuación es de las pasiones complejas o de la moral predicativa. Adelantando ya algo de lo que expondremos más adelante, se podrá decir que las pasiones complejas reciben este nombre porque son el resultado de combinar alguna de las ocho pasiones simples que se acaban de mencionar con algún tipo de razonamiento¹⁰³. Por lo tanto, al ser el lenguaje uno de los elementos fundamentales de tales pasiones y como además es éste una facultad exclusiva del ser humano, se puede afirmar sin lugar a dudas que todo lo que se va a comentar en adelante sólo tendrá que ver con el comportamiento humano¹⁰⁴.

Que la moral predicativa sea algo propio del hombre no quiere decir para nada que se la pueda desligar del mundo de las pasiones simples. Obviamente no podemos hacer semejante cosa porque, tal y como se acaba de afirmar, las pasiones complejas se forman siempre a partir de una pasión simple. Pero la relación entre ambos niveles de la moral va mucho más allá y conlleva unos cuantos hechos que a nosotros nos interesan bastante. Según lo que se ha dicho, todo animal busca el placer y lo hace con todos los medios que están a su disposición. Los leones, mucho más lentos que las gacelas, utilizan su fuerza y el recurso de la caza en grupo para capturar su comida; mientras que el guepardo, el más veloz de los animales terrestres, explota su velocidad para no tener que compartir la presa. El hombre, que no es un animal especialmente fuerte o rápido, puede utilizar otra de sus potencias para satisfacer sus placeres: la razón. La suma y la resta de conceptos mediante proposiciones y silogismos le permiten anticiparse a los hechos de una forma mucho más eficiente de lo que lo haría con la mera prudencia¹⁰⁵.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Leviatán*, VI; *EW*, III, pp. 38-39. Ese es precisamente el motivo por el que Hobbes agrupa este conjunto de pasiones bajo el nombre de movimiento animal.

¹⁰³ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 255-256.

¹⁰⁴ Cf. Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, op. cit., pp. 91-97.

¹⁰⁵ *Leviatán*, V; *EW*, III, p. 37.

La prudencia en sí misma es buena y útil, pero para nada es comparable a las ventajas que nos reconforta la ciencia. Tal y como dice nuestro autor, “imaginemos a un hombre dotado con una excelente destreza natural en el uso de los brazos, y a otro que ha añadido a esa destreza una ciencia adquirida, según la cual puede atacar y defenderse de un adversario en todas las posturas y guardias posibles. La habilidad del primero sería a la del segundo, como la prudencia a la sapiencia; ambas son útiles, pero la segunda es infalible”¹⁰⁶. Es ahora, gracias al lenguaje y la ciencia, cuando podemos guiar nuestros conatos hacia los objetos, evaluar su pertinencia, organizarlos por preferencias, etc. Nuestros apetitos y aversiones, nuestros placeres y nuestros dolores, lejos de anularse con la introducción de la razón en el mundo de la acción, reciben una ayuda inestimable a la hora de ser satisfechos¹⁰⁷.

Por lo tanto, la ciencia, aplicada a la acción, nos presenta las pautas de comportamiento medios-fines más eficientes para satisfacer el mayor número de nuestros deseos. Pero la irrupción del lenguaje en el terreno de lo moral supone también otro cambio determinante: por obra y gracia del lenguaje, la relación sujeto-objeto que dominaba hasta ahora el mundo de la acción humana se ve trascendida, abriéndose así la posibilidad de una relación sujeto-sujeto¹⁰⁸. En otras palabras, si hasta el momento todo lo que hemos dicho tenía que ver sólo con nuestro modo de interactuar con los objetos, ahora, gracias al lenguaje, pasamos a ver al otro como un condicionante más de nuestro comportamiento. Ya dijimos que el hombre hobbesiano salía del solipsismo y ampliaba el esquema sujeto-objeto mediante la utilización del lenguaje: el lenguaje nos informa sobre los objetos y hace que el otro deje de ser un objeto. Gracias a las palabras, el otro nos puede informar de su propio conocimiento sobre los objetos, pero también, y esto es lo que más nos interesa llegados a este punto, nos puede informar de sus sentimientos y de sus intenciones¹⁰⁹. Si nos comunicamos respectivamente nuestras pasiones y nuestros planes podemos, en el caso de que coincidamos en los placeres que perseguimos y en

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ Cf. Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, *op.cit.*, p. 113. Watkins señala muy acertadamente que en este sentido Hobbes parece anticipar el famoso *Slave Passage* de Hume en este punto. El famoso giro humeano de la moral consistiría precisamente en liberar a las pasiones del dominio de la razón y en situar a la segunda como esclava de las primeras. Sin embargo, tal y como se verá más adelante, nosotros sostenemos que dicha idea está ya formulada en Hobbes y que su política es, de hecho, una buena muestra de ello.

¹⁰⁸ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, *op. cit.*, pp. 272-292. Como se verá a continuación, la tesis de Zarka sobre este tema es sumamente interesante. Me ciño a sus palabras para exponer este asunto.

¹⁰⁹ *Leviatán*, IV; *EW*, III, p. 20. El segundo y el tercer uso especial del lenguaje hacen precisamente referencia al uso del lenguaje para transmitirle al otro nuestros conocimientos y para comunicarle nuestras intenciones.

las cosas que apetecemos, idear estrategias de acción conjuntas que nos reportaran los mayores beneficios con la menor inversión de esfuerzo. El lenguaje, también en el terreno de la moral, supone para el hombre un aumento de poder considerable¹¹⁰.

Así pues, y a modo de resumen, hemos dicho que la moral predicativa, gracias a esta nueva combinación de lenguaje y pasiones simples, era algo propio del ser humano, que la razón nos permitía optimizar las acciones en orden a satisfacer nuestros propios deseos y que, por último, el lenguaje abría la posibilidad de conocer los sentimientos y las intenciones de los demás haciendo que, de esta manera, los tuviéramos que tener en cuenta en nuestras futuras acciones. De lo que se trata en lo sucesivo es de ver las notas más definitorias de esta nueva moral predicativa, exclusiva del hombre e intersubjetiva.

2.1. Pasiones complejas: definición y clasificación

Hobbes no habla propiamente de pasiones complejas en ningún lugar de su obra, sino que más bien utiliza las fórmulas perturbaciones del ánimo, de la mente o afecciones en las siguientes obras: *El Arte de la Retórica*¹¹¹, los *Elementos del Derecho Natural y Político*¹¹², la *Crítica al De Mundo de Thomas White*¹¹³, el *Leviatán*¹¹⁴, el *De Corpore*¹¹⁵ y el *De Homine*¹¹⁶. Pero no es sólo la forma de referirse a dichas pasiones lo que cambia constantemente en la obra de nuestro autor, sino que hay otros cambios que son dignos de mención¹¹⁷. Por ejemplo, el momento de abordar las pasiones complejas cambia en función de la obra: los *Elementos del Derecho Natural y Político* y el *De Homine* intercalan el análisis del concepto de poder entre las pasiones simples y las complejas, mientras que el *Leviatán* analiza el asunto de las pasiones antes de tratar la semiótica del poder. También varía la existencia de un análisis de esas pasiones¹¹⁸ y la nomenclatura de las mismas¹¹⁹. Sea como sea, el fondo del asunto se mantiene invariable en

¹¹⁰ *Leviatán*, X; EW, III, p. 75.

¹¹¹ *The Art of Rhetoric*, II, 7; EW, VI, pp. 458 y sigs.

¹¹² *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, ix, 1-21.

¹¹³ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 23.

¹¹⁴ *Leviatán*, VI; EW, III, pp. 43-51.

¹¹⁵ *De Corpore*, XXV, 13; OL, I, pp. 333-334.

¹¹⁶ *De Homine*, XII, 1-12; OL, II, pp. 103-110.

¹¹⁷ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 272 y sigs. En lo sucesivo nos vamos a atener a estas páginas para hacer nuestra propia exposición ya que la presentación de Zarka sobre el tema es, con diferencia, la más completa de todas las que hemos encontrado.

¹¹⁸ AW y de corpore no desarrollan la lista mientras que las otras sí lo hacen.

¹¹⁹ Cf. Strauss, L., *The Political Philosophy of Thomas Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, op. cit., pp. 35-43. En general, como también sucede con Descartes, la lista pasiones ofrecida por nuestro autor y la interpretación de las mismas coincide fundamentalmente con la de la *Retórica* de Aristóteles, uno de los pocos libros de este autor que se salva de sus críticas —hay que recordar que el propio Hobbes tradujo y

todo momento, por lo que se irán intercalando afirmaciones y fragmentos de diversas obras en este análisis¹²⁰.

Otro tema que varía en función de las obras es el de la definición de las pasiones complejas. Así en la *Crítica al De Mundo de Thomas White* y en el *De Corpore* las perturbaciones del ánimo son definidas como una rápida alternancia de las pasiones simples, mientras que el *De Homine* añade a esto una valoración despectiva de las mismas al decir que “son llamadas *perturbaciones* porque por lo general obstruyen el recto razonamiento”¹²¹. La diferencia entre ambas definiciones, a parte de la que es evidente de por sí, reside en que las primeras sólo enumeran algunas de las perturbaciones de la mente sin llegar a describirlas, mientras que en el *De Homine* hay un pequeño listado de pasiones complejas profundamente analizadas. Esto, que puede parecer una banalidad sin importancia, es la piedra de toque que nos permite unir el primer tipo de definiciones —las que las interpretan como mera sucesión veloz de pasiones simples— con el análisis de las pasiones complejas que Hobbes lleva a cabo en los *Elementos del Derecho Natural y Político* y en el *Leviatán*. En ambas obras se las cataloga dentro de los placeres o dolores de la mente, pero lo más interesante es que se las reduce a la siguiente fórmula: una pasión compleja se forma a partir de la combinación de una de las ocho pasiones simples antes señaladas y de un razonamiento¹²². Se dice que esta receta unifica al resto porque, en el caso del *De Homine* y pese a esa interpretación de las pasiones complejas como *veloz sucesión de las simples*, la definición de las afecciones de la mente de esperanza, miedo, cólera, vergüenza, risa, etc. sigue a rajatabla la combinación de elementos que se acaban de mencionar. Por este motivo, y pese a la existencia de algunas diferencias, vamos a basar nuestra exposición en el texto del *Leviatán* aunque, tal y como se dijo, no se renuncie a tener en cuenta las afirmaciones que Hobbes lleva a cabo en otras obras.

resumió esta obra del estagirita. Pero también aquí es aplicable aquel cambio de paradigma que oponía a la teleológica del mundo antiguo y medieval el mecanicismo ciego de la Nueva Ciencia.

¹²⁰ Ver cita 19. Se dijo allí que dada la escasez de autores que han tratado el tema de un modo concienzudo nos hemos visto a condensar todo lo recopilado en un solo lugar. Por ello habrá nuevamente a la cita anterior para no repetir de nuevo el listado de las obras. En lo sucesivo se tendrán en cuenta estos trabajos y serán citados cuando corresponda.

¹²¹ *De Homine*, XII, 1; *OL*, II, pp. 103-104. Lo interesante de estas pocas líneas es que Hobbes parece cambiar su punto de vista sobre la relación pasiones-razón y pasar del trabajo conjunto a la intromisión de las primeras en la vida de la segunda. Sin embargo, tal y como se mostrará a continuación, esta mutación en la teoría del autor no parece suponer un gran problema a los estudiosos del tema. Cf. Tricaud, F., “Le Vocabulaire de la Passion”, en Zarka, Y.Ch. (dir.), *Hobbes et son Vocabulaire*, op. cit., pp. 147-151.

¹²² *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, viii, 1-2; *Leviatán*, VI; *EW*, III, p. 43.

Si se pasa ya a analizar en profundidad la definición que acabamos de ofrecer — pasión simple y razonamiento—, se observará que ésta tiene algunas implicaciones interesantes que son dignas de mención. La primera es que se pone ya de relieve el motivo por el que también llamamos al mundo de las pasiones complejas moral predicativa: el lenguaje y el razonamiento son fundamentales a la hora de su aparición¹²³. Si las pasiones complejas surgen al combinar una pasión simple con algún tipo de inferencia o razonamiento sobre algo, será totalmente necesario que los hombres hayan desarrollado y utilicen asiduamente el lenguaje para verse afectados por ellas. En segundo lugar, si como se dijo mucho más arriba, el lenguaje es algo único y exclusivo del ser humano, este nuevo estadio de la moralidad deberá ser también exclusivo de los hombres¹²⁴. La moral predicativa, a diferencia de la antepredicativa, no es accesible al resto de los animales. Los animales no pueden, por ejemplo, sentir risa ya que ésta requiere una serie de complejos razonamiento y comparaciones que sólo el lenguaje hace posible¹²⁵. Pero por último, es necesario que se señale aun una cosa más para precisar el asunto de las pasiones complejas. Y es que el tipo de razonamiento que entra en juego aquí tiene que ver siempre con la vida intersubjetiva, tiene siempre una referencia al otro pero tomándonos a nosotros mismos como centro del planteamiento¹²⁶. La moral hedonista y egoísta de Hobbes debe hacer referencia al otro por necesidad, pero lo hará siempre tomando al individuo centrado en sí mismo y en sus placeres como punto de referencia.

Véase un ejemplo que puede servir para aclarar todo lo que se acaba de decir. Hobbes define la lástima o la compasión de la siguiente manera: “Al *deseo* de hacer daño a otro a para hacer que éste condene algo que él mismo ha hecho, lo llamamos

¹²³ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 287-292. Como hemos dicho más arriba, Zarka es el único que parece darse cuenta de ello y el único que explora dicho camino. A él le debemos entonces mucho de lo que sigue a continuación.

¹²⁴ Cf. Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, op. cit., pp. 91-97.

¹²⁵ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, ix, 13: “la risa consiste en una glorificación repentina, procedente de una súbita concepción de corta superioridad nuestra en comparación con las flaquezas de los demás o con nuestro propio pasado: pues los hombres se ríen de sus propias locuras pasadas cuando las recuerdan de repente, siempre que no signifiquen un deshonor presente”. Dada la definición anterior, es lógico que los animales, incapaces como son de establecer comparaciones por la ausencia de lenguaje, puedan reírse de nada y de nadie. Cf. Skinner, Q., “Hobbes and the Classical Theory of Laughter”, en Sorell, T. y Foisneau, L. (eds.), *Leviathan After 350 Years*, op. cit., pp. 139-166.

¹²⁶ *Leviatán*, VI; *EW*, III, p. 47: “La tristeza por las calamidades de otros es la LÁSTIMA, y surge al imaginar que calamidades parecidas pueden caer sobre uno mismo. Por eso se llama también compasión o, con una frase de nuestros tiempos, COMPAÑÍA EN EL SENTIMIENTO”. Este enfoque egoísta de todas y cada una de las pasiones humanas situó a nuestro autor en el centro de las críticas de muchos pensadores contemporáneos. El ejemplo más importante tal vez sea el del Obispo Joseph Butler, quien a mediados del siglo XVIII atacó a nuestro autor en sus *Sermons of Human Nature* por desvirtuar cualidades tan cristianas como ésta. Cf. Peters, R., *Hobbes*, op. cit., pp. 143-149.

VENGANZA”¹²⁷. Esta definición tiene todos los elementos que acabamos de enunciar hace un momento. En primer lugar, la venganza es para Hobbes un deseo, pero un deseo pasado por el tamiz de un determinado razonamiento. En este caso lo que pensamos es que el otro debe condenar alguna acción que él mismo ha ejecutado en busca de su beneficio. En segundo lugar, la inferencia que aquí tiene lugar no es de tipo prudencial sino que en él intervienen muchos elementos que lo hacen inaccesible a los animales. Por un lado necesitamos evaluar las acciones del otro, por otro debemos conocer el concepto de *condena*, etc. Así pues, la venganza es una perturbación de la mente que surge de combinar una pasión simple —un apetito o deseo— con un razonamiento determinado que sólo es accesible a los seres humanos. Pero el tipo de especulación que nos lleva a la venganza tiene al otro o a los otros como uno de sus condicionantes. Nuestro deseo aquí no tiene que ver con la apetencia de un objeto ni nada parecido sino que lo que estamos haciendo es desear que otro haga algo concreto que tiene que ver con sus propias acciones. La venganza sólo se puede dar en el campo de la intersubjetividad. En tercer lugar, la venganza es una pasión egoísta desde el momento en el que nosotros y nuestros deseos somos el centro de atención. Dicho de otro modo, se entra en el terreno de lo intersubjetivo apeteciendo un determinado comportamiento de los demás, pero lo hacemos porque creemos que ello nos reportará algún tipo de beneficio.

Ya sólo resta ofrecer una clasificación de las pasiones complejas que sea fiel a lo que Hobbes señala en sus obras y que, al mismo tiempo, sea capaz de comprender la inmensa cantidad de afecciones que son enumeradas en las mismas. La clasificación estará basada en un criterio propio que Hobbes no enuncia en ningún momento como tal pero que tampoco fuerza las ideas de nuestro autor¹²⁸. Si se acaba de decir que toda pasión compleja se genera a partir de la combinación de una pasión simple y un tipo específico de razonamiento, lo que se va a hacer ahora es clasificar dichas perturbaciones del ánimo en función de la pasión simple que le sirve de fundamento. Por lo tanto se hablará de tres grupos de pasiones completas según se apoyen en las parejas apetito-aversión, amor-odio o placer-dolor —subsumiremos la pareja alegría-tristeza en el último grupo al considerar que, en realidad, éstas no son más que placeres o dolores de la mente. Otro hecho a tener en cuenta es que este estudio se va centrar en

¹²⁷ *Leviatán*, VI; *EW*, III, p. 44.

¹²⁸ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 255-256.

el capítulo seis del *Leviatán*. El motivo de hacerlo así se debe a que esta obra ofrece la mejor y más extensa enumeración de pasiones complejas aunque, como ya hemos dicho más arriba, lo que pueda ser dicho es perfectamente extensible al resto de obras que ofrecen enumeraciones y definiciones de pasiones complejas. Véanse pues cuáles son las pasiones complejas que componen cada uno de estos grupos:

- a) pasiones complejas basadas en la pareja deseo-aversión: esperanza, miedo, desesperación, coraje, ira, confianza, desconfianza, indignación, benevolencia, codicia, ambición, pusilanimidad, magnanimidad, valor, liberalidad, avaricia, miseria, curiosidad, superstición y terror pánico.
- b) pasiones complejas basadas en la pareja amor-odio: amabilidad, concupiscencia natural, lujuria, pasión amorosa y celos.
- c) pasiones complejas basadas en las parejas de placer-dolor y alegría-tristeza: admiración, gloria, confianza en sí mismo entendida como magnanimidad, vanagloria, depresión, risa, llanto, vergüenza, desvergüenza, lástima, crueldad, emulación y envidia.

Aunque sí que se ha dado una lista bastante concienzuda de la nómina de pasiones que Hobbes enumera en sus obras, no se entrará a analizar y a definir cada una de ellas. Lo que se va a hacer a continuación es examinar un reducido número de pasiones complejas que se acaban de citar, y se hará porque juegan un papel fundamental dentro de la moral y la política hobbesiana. Las pasiones que se analizarán son pues las de esperanza, miedo y curiosidad. A continuación se verá en qué consiste cada una de ellas y qué consecuencias tienen para el tema que se está tratando.

2.2. Algunas pasiones complejas: curiosidad, esperanza y miedo

De lo que se trata en este breve apartado es de ver algunas pasiones complejas que van a tener un papel relevante más adelante, cuando se planteen los problemas de la moral y las soluciones que la política ofrece a dicho problema. La primera de estas pasiones complejas es la de curiosidad. Pese a la importancia de la misma, Hobbes sólo trata directamente el tema en dos de sus obras: los *Elementos del Derecho Natural y Político*¹²⁹ y el *Leviatán*¹³⁰; aunque también es verdad que puede verse su presencia en

¹²⁹ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, ix, 18.

¹³⁰ *Leviatán*, VI; *EW*, III, pp. 44-45.

otros lugares como el *De Corpore*¹³¹ o el *De Homine*¹³². ¿En qué consiste entonces la curiosidad para nuestro autor? “A esta esperanza y previsión de conocimiento futuro que surge de algo nuevo y extraño es a lo que llamamos comúnmente ADMIRACIÓN; y considerado como apetito se llama CURIOSIDAD, que es el apetito de conocimiento. Del mismo modo que gracias a sus facultades de discernimiento el hombre se separa de la comunidad de las bestias por su facultad de poner nombres, así también supera el estado natural con la pasión de la curiosidad. Pues cuando un animal ve algo nuevo y extraño para él, sólo lo tiene en cuenta a fin de discernir si puede favorecerle o perjudicarlo, y según eso se aproxima o huye; mientras que el hombre, que en la mayoría de los acontecimientos recuerda sus causas y su comienzo, busca la causa y el origen de cuanto se presenta de nuevo ante él. De estas pasiones de admiración y curiosidad han surgido no sólo la invención de los nombres, sino las suposiciones acerca de las causas de cómo se crean y se reproducen las cosas. De este comienzo deriva toda la filosofía (...) De los grados de curiosidad proceden también los grados de conocimiento entre los hombres. (...) debido a que la curiosidad constituye un deleite, también lo es, pues, toda novedad, pero especialmente aquella novedad que hace concebir al hombre una opinión verdadera o falsa de mejorar su estado”¹³³. Pese a que la cita en la que aparece la definición hobbesiana de *curiosidad* es bastante larga, hemos considerado pertinente recogerla porque en ella aparecen la mayoría de los rasgos importantes que queremos mencionar. A continuación se analizará detenidamente entonces qué es lo que Hobbes ha dicho hace un momento.

Lo primero que llama la atención es que, de un modo muy similar al de Aristóteles, define la curiosidad como un apetito por el conocimiento¹³⁴. Es precisamente este ansia constante de conocer las cosas lo que acaba por diferenciarle del animal: el resto de animales no son capaces de trascender el mundo de las pasiones simples y se limitan a satisfacer sus placeres sensoriales, mientras que el hombre va más allá de la mera satisfacción de sus apetitos más elementales para preguntarse por el motivo de todo cuanto acontece a su alrededor¹³⁵. Con un ejemplo se puede entender

¹³¹ *De Corpore*, Al Lector; *OL*, I.

¹³² *De Homine*, X, 3; *OL*, II, pp. 90-92.

¹³³ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, ix, 18.

¹³⁴ Aristóteles, *Metafísica*, Libro I, 980^a.

¹³⁵ *Leviatán*, VI; *EW*, III, pp. 44-45. La curiosidad puede ser vista como un conato más en el comportamiento humano: es un constante deseo de saber que nunca se ve colmado. Esto nos lleva necesariamente a comparar de nuevo un elemento moral con la teoría física de la inercia ya que parece como que el deseo de conocimiento del hombre, lo mismo que sucedía con su apetito por los placeres, no cesará nunca a no ser que algún elemento ajeno a él se atravesase en su trayectoria.

mejor. El hombre puede tener sed y buscar agua para apaciguar dicho apetito. Llegados a este punto hombre y animal se comportan de la misma manera. Pero así como el animal se limitará a beber para calmar su sed, el hombre, por el contrario, se detendrá a preguntarse de dónde viene esa agua, si es buena o no, si podría hacer algo para tenerla consigo siempre que la sed le asaltara, etc. Esto último trasciende ya el campo del conocimiento y la moral antepredicativas y nos mete de lleno en el territorio del lenguaje, el razonamiento y la ciencia.

Y es que esto último lleva al segundo de los elementos que se quería remarcar con esta definición: la incesante curiosidad humana es el origen del lenguaje y de la ciencia¹³⁶. Se dijo ya al tratar el tema del lenguaje que éste se originaba por dos motivos que estaban íntimamente relacionados gracias a su carácter pasional. Por un lado el lenguaje surge del deseo que tienen los hombres de comunicar a los demás sus pensamientos y sus sentimientos. En el hombre hay un conato constante que le lleva a relacionarse necesariamente con los demás, a transmitirles sus propios descubrimientos y su voluntad, a aprender de los descubrimientos de los otros, etc. Pero al mismo tiempo, el lenguaje también surge como medio para satisfacer de la manera más eficiente posible este apetito por el conocimiento que habita en el hombre. De hecho se podría decir que el primero de los motivos depende directamente del segundo ya que, gracias al lenguaje, perfeccionamos el conocimiento que tenemos y podemos transferirlo a los demás. Sin embargo la curiosidad es a su vez el fundamento de la ciencia en un doble sentido: es fundamento de aquello que la hace posible —es decir, el lenguaje—, y es fundamento porque lo que lleva al hombre a buscar e instituir un tipo de conocimiento más ventajoso que el de la mera prudencia es también la curiosidad. La curiosidad, por lo tanto, hace posible el lenguaje y la ciencia.

Hay un tercer apunte que se debe hacer sobre la definición que se acaba de citar: los diferentes grados de curiosidad en los hombres marcan también la diferencia de maneras que se produce entre ellos¹³⁷. No se entrará ahora en este asunto porque es algo que va a aparecer en el apartado siguiente. Baste decir aquí que aunque la curiosidad es algo que está presente en todos los hombres no es verdad que todos los hombres sufran dicho apetito con la misma intensidad. Hay hombres que están más apegados a los placeres sensibles y no ven provechoso dedicar tanto tiempo a la contemplación de las

¹³⁶ Cf. Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, op. cit., pp. 26-27; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 283-286. En lo sucesivo nos atenemos a estas obras para exponer la relación existente entre lenguaje y curiosidad.

¹³⁷ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, x, 1-11.

causas y los efectos de las cosas, mientras que hay otros que, pensando que el desarrollo del conocimiento es la máxima aspiración del género humano, son capaces incluso de olvidar sus necesidades más elementales.

Y ya en cuarto y último lugar, hay que señalar que la curiosidad va íntimamente ligada a la avidez de novedades: a más cosas nuevas, más cosas por conocer y más cosas con las que apaciguar nuestro constante deseo de sabiduría. Sin embargo, lo que más nos interesa de este punto es la siguiente reflexión de nuestro autor: la novedad que más satisface al hombre es aquella que le hace concebir “una opinión verdadera o falsa de mejorar su estado”¹³⁸. Y es que aunque la curiosidad y el lenguaje eleven al hombre por encima de los animales, éste, al igual que aquéllos, sigue basando sus actuaciones en la satisfacción de placeres. Por lo tanto, las novedades que más alegría reportan son precisamente aquellas que hacen concebir una futura ventaja en nuestra situación en el mundo. Como cuando, por ejemplo, nos preocupamos de informarnos de todo lo que sucede a nuestro alrededor y gracias a ello llegamos al conocimiento de ayudas, becas o proyectos en los que podemos participar y de los que podemos vivir. En este caso la avidez de novedades nos ha llevado a conocer mejor las posibilidades que teníamos y a encontrar formas de satisfacer nuestro apetito de conocimientos.

Por lo tanto la curiosidad es un apetito incesante de conocimiento que lleva al hombre a trascender el conocimiento y la moral antepredicativa y que eso le diferencia de los animales; que la curiosidad es el fundamento del lenguaje, la intersubjetividad y la filosofía; que la curiosidad, aunque es compartida por todos los hombres, admite grados; y que, por último, la curiosidad va ligada a la avidez de novedades, sobre todo a las que procuran una mejora en nuestra situación. Pero no todo en la curiosidad es provechoso para el hombre. Se ha visto que la curiosidad, junto a su obra: el lenguaje, amplían el campo de experiencia humana y le hacen trascender los límites del mundo antepredicativo¹³⁹. Esto, que visto desde la perspectiva que acabamos de ofrecer puede ser considerado una ventaja, se convierte simultáneamente en un problema de difícil solución. Si al analizar los conceptos de alegría y tristeza dijimos que estos consistían en un placer o dolor que se originaban simplemente con imaginar la posibilidad del objeto que los causaba, ahora tenemos que, debido a la cantidad de causas y efectos que podemos conocer gracias a la ciencia, se multiplican a la vez los motivos de nuestros

¹³⁸ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, ix, 18.

¹³⁹ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 283-286.

placeres y dolores¹⁴⁰. En otras palabras, el lenguaje y la curiosidad resuelven algunos problemas de supervivencia inmediatos y elementales a la par que crean nuevas e infinitas preocupaciones que eran desconocidas desde un punto de vista meramente prudencial. El hecho de que el saber no siempre nos da la felicidad lo describe perfectamente Hobbes en este fragmento: “una vez asegurados de que todas las cosas que han sucedido hasta ahora han tenido una causa, y que también la tendrán las que vengan después, es imposible que un hombre constantemente preocupado en protegerse contra los males que teme y en procurarse los bienes que desea, no se encuentra en un estado de perpetua ansiedad frente al porvenir. De tal modo, que todos los hombres especialmente los que son previsores en exceso, se hallan en una situación como la de Prometeo. (...) así también el hombre mira con anticipación lo que le espera en un distante futuro, preocupado por lo que habrá de venir, tiene constantemente su corazón carcomido por el miedo a la muerte, a la pobreza, o a cualquier calamidad, y no encuentra reposo ni pausa en su ansiedad, excepto cuando duerme”¹⁴¹.

Esta constante ansiedad por el porvenir va a provocar en el hombre un profundo cambio de perspectiva en su relación con el mundo y, sobre todo, en su relación con el otro¹⁴². Y es que ahora que hemos ampliado nuestro campo de experiencia el otro ya no es sólo el compañero que, una vez conocidos sus sentimientos e intenciones, nos podía ayudar a satisfacer óptimamente nuestros deseos. Ahora el otro es también y sobre todo, un rival o, mejor dicho, un enemigo en nuestra carrera por la supervivencia¹⁴³.

Este último problema será analizado en profundidad en el capítulo siguiente cuando se trate el tema del conato de poder en el hombre. Baste decir ahora un par de cosas sobre este asunto. La primera es que la curiosidad y la ciencia optimizan la forma de satisfacer nuestras necesidades y problemas, pero también llevan a ver al otro como un problema desde el momento en el que tenemos un conocimiento más profundo de la realidad. El animal, por ejemplo, no competirá con otros animales por el agua siempre que haya suficiente para todos porque su modo de actuar se basa en la satisfacción inmediata de necesidades vitales¹⁴⁴. Sin embargo los hombres, gracias a la ampliación

¹⁴⁰ *Leviatán*, XI-XII; *EW*, III, pp. 92-95. Hobbes sitúa a la ansiedad causada por ese aumento del campo de experiencia como el origen de la religión natural. Los hombres, atrapados ante el desconocimiento de las causas de las cosas y la necesidad imperiosa de saber, se asustan y tratan de conjurar a la naturaleza acudiendo a la causa de las causas: la divinidad. Cf. Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, op. cit., pp. 91-92.

¹⁴¹ *Leviatán*, XII; *EW*, III, p. 95.

¹⁴² Cf. Malherbe, *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison*, op. cit., pp. 107-110.

¹⁴³ *Leviatán*, XIII; *EW*, III, pp. 111-112.

¹⁴⁴ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., p. 306.

del campo de experiencia, a las comparaciones y a la preocupación por el futuro que posibilita el conocimiento predicativo, puede reflexionar sobre la posibilidad de que el agua se agote, de que vengan épocas de sequía, de que se corrompa el líquido elemento, etc. Ante esta situación tratará de acaparar la mayor cantidad de recursos, cosa que puede llevarle a entrar en conflicto con otras personas que hayan hecho la misma reflexión. El salto desde este punto hasta los problemas que se crean con la necesaria demarcación del *mío* y del *tuyo* es algo rápido e inevitable¹⁴⁵. El segundo tema relacionado con la curiosidad que se quiere remarcar aquí es que, del mismo modo en el que la curiosidad y el lenguaje crean problemas entre los hombres, son también el lenguaje y la ciencia los vehículos que permitirán a los hombres salir del atolladero moral en el que se han visto atrapados. Será precisamente éste el principal cometido de la filosofía política diseñada por el autor inglés. Por lo tanto, como bien dice Hobbes en el *De Homine*, podemos concluir que “mediante el lenguaje el hombre no se vuelve mejor, simplemente obtiene mayores posibilidades”¹⁴⁶.

Dados los problemas que plantea el asunto de la curiosidad y la preocupación por el futuro, hay otras dos pasiones complejas que jugarán un papel decisivo a la hora de subsumir al hombre en el temible estado de naturaleza y de sacarlo del mismo; nos estamos refiriendo aquí a las pasiones de esperanza y miedo. Por este mismo motivo, esta pareja de pasiones es tratada por Hobbes en muchas de sus obras, no sólo en las que tienen en consideración el tema de la naturaleza humana como el *Arte de la Retórica*¹⁴⁷, los *Elementos del Derecho Natural y Político*¹⁴⁸, el *Leviatán*¹⁴⁹ o el *De Homine*¹⁵⁰, sino también en otra obra puramente política como es el *De Cive*¹⁵¹. Un texto del propio

¹⁴⁵ Cf. Martinich, A.P., *A Hobbes Dictionary*, op. cit., p. 236. De hecho, el problema de la propiedad y la caracterización de los conceptos de *mío* y *tuyo* como nombres indexicales, serán uno de los problemas que deberá resolver el soberano mediante las leyes civiles. El problema de la propiedad privada en el pensamiento moral y político de nuestro autor tal vez no sea tan importante como en la filosofía de Locke —Locke llega a colocar a la propiedad privada como uno de los tres derechos innatos de todo ser humano—, pero desde luego es uno de los asuntos más importantes que se deben resolver para instaurar la paz entre los hombres.

¹⁴⁶ *De Homine*, X, 3; *OL*, II, p. 92.

¹⁴⁷ *The Art of Rhetoric*, II, 6; *EW*, VI, pp. 456-457. Vaya por adelantado que en esta obra sólo aparece definido el concepto de miedo, mientras que al de esperanza, pese a que es utilizado en muchos lugares, no se le dedica ningún capítulo.

¹⁴⁸ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, vii, 2; *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, ix, 8.

¹⁴⁹ *Leviatán*, VI; *EW*, III, p. 43.

¹⁵⁰ *De Homine*, XII, 3; *OL*, II, pp. 104-105.

¹⁵¹ *De Cive*, I, 2 y notas; *OL*, II, pp. 158-161. De hecho, en esta obra Hobbes hace especial hincapié en que el miedo es tanto la causa del conflicto del estado de naturaleza como el origen de la sociedad civil. Si los hombres no se temieran los unos a los otros no se atacarían y no se produciría la situación de conflicto global que se da en la sociedad prepolítica; pero si los hombres no tuvieran grabado en lo más profundo de su ser el miedo a la muerte tampoco se crearía el Estado para solucionar el problema.

Hobbes que aparece en el capítulo 13 del *Leviatán* bastará para ejemplificar la importancia que estas pasiones tienen para la fundación de lo político: “Las pasiones que inclinan a los hombres a buscar la paz son el miedo a la muerte, el deseo de obtener las cosas necesarias para vivir cómodamente, y la esperanza de que, con su trabajo, puedan conseguirlas”¹⁵². Son, entonces, tres cosas las que conducen al hombre a fundar la sociedad civil. En primer lugar tenemos “el deseo de obtener las cosas necesarias para vivir cómodamente”, o lo que es lo mismo, ese conato constante que empuja al hombre a satisfacer sus placeres y a asegurarse, más que su supervivencia, su bien vivir. El segundo elemento que saca al hombre del estado de guerra de todos contra todos es el miedo a la muerte, es decir, el miedo a que algo nos pueda infligir el mayor de los dolores posibles: el cese de la existencia, la imposibilidad de todo placer o la muerte. Y el tercer y último elemento es la esperanza en que, con nuestro propio esfuerzo y con nuestros propios medios, seamos capaces de evitar semejante molestia.

Antes de seguir analizando este párrafo, se deben ofrecer ya las definiciones hobbesianas de esperanza y miedo. Según el filósofo en cuestión, “el apetito, con una opinión de alcanzar lo que se desea, se llama ESPERANZA. Y si falta esa opinión, DESESPERACIÓN”¹⁵³; mientras que “la aversión, con la opinión de que el objeto va a DAÑARNOS, se llama MIEDO. Y si hay esperanza de que se puede evitar ese daño haciéndole frente, CORAJE”¹⁵⁴. Hay esperanza, por lo tanto, siempre que se crea que algo que se desea pueda ser alcanzado y hay miedo siempre que huimos de algo que consideramos que puede causarnos algún dolor. Si no hay esperanza posible caeremos en la desesperación, pero si existe algún tipo de esperanza en que un miedo pueda ser eludido hablaremos de coraje. Del miedo aun hay que precisar algo para que pueda ser entendido con propiedad. Que el miedo sea una fuga causada por algo que creemos que nos puede dañar no quiere decir que sólo podamos evitar el posible dolor huyendo de la presencia de tal objeto. Hobbes se vio obligado a aclarar este asunto en la segunda edición del *De Cive* debido a que una mala comprensión del mismo podía hacer tambalear toda la estructura de su filosofía política: el hecho de que consideremos a los otros como enemigos nos llevaría a temerlos y, con ello, a evitarlos constantemente, por lo que cualquier tipo de asociación humana sería imposible y mucho menos la creación

¹⁵² *Leviatán*, XIII; EW, III, p. 116.

¹⁵³ *Leviatán*, VI; EW, III, p. 43.

¹⁵⁴ *Ibid.*

del Estado¹⁵⁵. La solución de Hobbes a tal objeción es la de considerar al miedo como una aversión y un rechazo hacia el objeto que lo suscita, pero no necesariamente como una pasión que implique la huida¹⁵⁶. Podemos huir de algo por miedo, pero también es por miedo por lo que evitamos pasar por ciertos lugares, cerramos las puertas de nuestra viviendas cuando nos vamos, ahorramos dinero, etc.¹⁵⁷ El miedo, lejos de traducirse obligatoriamente en una huida, nos mueve a la acción y a la anticipación para evitar un futuro daño.

Una vez que se han aclarado los conceptos que aquí se han tratado, se puede volver al primero de los textos para completar su análisis. ¿Por qué se puede decir que el miedo a la muerte nos mueve a buscar la paz? Pues porque cuando contemplamos el panorama desolador al que nos conduce el enfrentamiento con el prójimo nos damos cuenta de que tal situación es extremadamente dañina. Semejante razonamiento, lejos de movernos a huir de los demás y a buscar un refugio apartado de ese infierno que son los otros, nos conduce a hablar con los demás y a pactar con ellos unas normas de convivencia que garanticen la supervivencia de todos y el bien común¹⁵⁸. Ahora bien, que esto sea posible no se debe, en el planteamiento de nuestro autor, ni a la mediación divina ni a la providencia sobrenatural, sino que la creación de lo político es un *fiat* de cuño absolutamente humano¹⁵⁹. Los hombres emprenden la fundación del Estado porque confían en sus propias capacidades para evitar el drama del estado de naturaleza. Dicho de otra manera, si los hombres no tuvieran la esperanza que les confiere su capacidad de razonar y de exponer sus pensamientos y sentimientos los unos a los otros, estos caerían en la desesperación y les sería imposible pactar nada los unos con los otros¹⁶⁰. En el sistema político de Hobbes, la existencia de un elemento que posibilite una equitativa relación con el otro es la clave para la instauración de ese orden

¹⁵⁵ *De Cive*, I, 2 y nota; *OL*, II, pp. 158-161.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ *Leviatán*, XIII; *EW*, III, pp. 113-115. La realidad de estos hechos, de la desconfianza existente entre los hombres, es lo que da sustento empírico al constructo teórico del estado de naturaleza. Cf. Goyard-Fabre, S., *Le Droit et la Loi dans la Philosophie de Thomas Hobbes*, *op. cit.*, pp. 58-62.

¹⁵⁸ Cf. Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, *op. cit.*, pp. 139-144.

¹⁵⁹ *Leviatán*, Introducción; *EW*, III, pp. ix-x. Es en este punto donde radica uno de los logros más importantes de nuestro autor. En su camino hacia la legitimación del poder absoluto nuestro autor se sitúa a medio camino entre las justificaciones descendientes que tradicionalmente habían aducido los defensores de los derechos monárquicos y las legitimaciones de corte descendentes que desde siempre se habían relacionado con las teorías republicanas. Volveremos sobre este punto más adelante. Cf. Rodilla, M.A., "Hobbes: Soberanía y Bien del Pueblo", *op. cit.*, pp. 72-73.

¹⁶⁰ Cf. Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, *op. cit.*, pp. 70-83.

político que corrige los errores de la naturaleza; y ese elemento decisivo es, según nuestra opinión, el lenguaje¹⁶¹.

Así pues, queda visto el motivo que ha llevado a resaltar las pasiones complejas de curiosidad, esperanza y miedo. Lo que se hará a continuación, antes de analizar con más detenimiento los problemas que deja sin resolver la moral hobbesiana —o lo que es lo mismo, el estado de naturaleza y de guerra al que nos conduce la naturaleza humana—, es definir brevemente algunos conceptos que resultarán imprescindibles cuando se avance hacia la constitución de lo político. Dichos conceptos serán los de deliberación y voluntad, libertad y necesidad, felicidad y, por último, la diferencia de maneras que existe entre los hombres. Véase pues en qué consiste cada cosa.

3. Otros conceptos morales de interés

De lo que se trata aquí entonces es de ver una serie de conceptos importantes para el tema de la moral hobbesiana que se han quedado en el tintero. Sin embargo, y para no extenderse más en este punto, se hará únicamente un análisis bastante somero de los mismos que consistirá en ofrecer su localización en la obra hobbesiana y una rápida definición. Esto será suficiente ya que, con mucho de lo que se ha expuesto hasta el momento, el lector puede completar fácilmente algunas de las consecuencias que se derivan de los conceptos que nos ocupan. Se comenzará en primer lugar con la pareja deliberación-voluntad.

a) Deliberación y voluntad

Los términos de deliberación y voluntad son términos centrales dentro de la moral hobbesiana que son tratados por el autor en muchas de sus obras¹⁶². Así se pueden encontrar en los *Elementos del Derecho Natural y Político*¹⁶³, la *Crítica al De Mundo de Thomas White*¹⁶⁴, el *Leviatán*¹⁶⁵, el *De Corpore*¹⁶⁶ y el *De Homine*¹⁶⁷, siendo

¹⁶¹ *Leviatán*, IV; *EW*, III, p. 18. Ya se ha citado en otro lugar la famosa afirmación de Hobbes según la cual, sin el lenguaje, el ser humano no sería más sociable que los leones o los lobos. Lo que se hará más adelante es demostrar que el lenguaje es la clave para fundar el Estado, para mantenerlo en funcionamiento y conservarlo e, incluso, para destruirlo. Cf. Hampton, J., *Hobbes and the Social Contract Tradition*, *op. cit.*, pp. 128-131.

¹⁶² Cf. Martinich, A.P., *A Hobbes Dictionary*, *op. cit.*, pp. 96-97 y 310-311; Paden, R., “Hobbesian Deliberators”, en *Hobbes Studies*, Vol. VII-1994: 28-43; Peters, R., *Hobbes*, *op. cit.*, pp. 167-177; Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, *op. cit.*, pp. 134-135; van Mill, D., *Liberty, Rationality and Agency in Hobbes’s Leviathan*, *op. cit.*, pp. 49-55.

¹⁶³ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xii, 1-2.

¹⁶⁴ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 27-28.

¹⁶⁵ *Leviatán*, VI; *EW*, III, pp. 45-49.

con diferencia el análisis más extenso el que Hobbes lleva a cabo en la primera de estas obras.

¿En qué consisten cada uno de estos conceptos? Véase la definición que da de ellos Hobbes en el *De Corpore*: “las consideraciones del apetito y de la aversión son diversas. Como los animales apetezcan tanto como rechacen la misma cosa, según consideren que les va a ser agradable o dañina, mientras permanece esa alternancia de apetito y aversión se da una serie de pensamientos que se llama *deliberación*, la cual dura tanto como dura la posibilidad de obtener lo que les agrada o de evitar lo que les desagrada. Por lo tanto el apetito y la aversión, si no se da una deliberación previa, se llaman simplemente apetito y aversión. Pero si ha precedido una deliberación, entonces el último acto de la misma se llama, si se trata de un apetito, *querer* o *volición*; y si de una aversión, *no querer*; de tal manera que lo que se llama voluntad y apetito es la misma cosa, pero la consideración, esto es, si se da antes o después de la deliberación, es diversa. Y lo que se produce en el interior del hombre cuando quiere algo no es diferente de lo que se produce en los demás animales cuando apetezcan algo con una deliberación previa”¹⁶⁸. Así pues, la deliberación consiste en esa sucesión de apetitos y aversiones, de pros y de contras, que todos llevamos a cabo en nuestra mente antes de tomar la decisión que marcará nuestro modo de actuar. Esa decisión que tomamos es precisamente aquello a lo que nuestro autor llama voluntad¹⁶⁹.

Es necesario hacer dos aclaraciones sobre este asunto antes de pasar al tema de la libertad y la necesidad. La primera se refiere a la deliberación y viene perfectamente recogida en este texto de los *Elementos del Derecho Natural y Político*: “La deliberación requiere, por lo tanto, dos condiciones en la acción deliberada: una que se trate de algo futuro; otra, que tengamos esperanza de hacerlo o posibilidad de no hacerlo. Pues el apetito y el miedo son expectativas del futuro, y no hay expectativa de bien sin esperanza, ni de mal sin posibilidad”¹⁷⁰. Esta nueva afirmación es importante porque liga el tema de la voluntad y la deliberación con lo que dijimos más arriba sobre

¹⁶⁶ *De Corpore*, XXV, 13; *OL*, I, p. 333.

¹⁶⁷ *De Homine*, XI, 2; *OL*, II, pp. 95-96.

¹⁶⁸ *De Corpore*, XXV, 13; *OL*, I, p. 333.

¹⁶⁹ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 27. Hobbes usa a menudo el ejemplo de los testamentos entendidos como última voluntad. Según su definición del término, un testamento hecho en vida no puede ser considerado la última voluntad de su autor desde el momento en el que éste, mientras vive, tiene total libertad para cambiarla. Sin embargo, una vez que muere la persona que hizo el testamento, el contenido del mismo sí debe ser entendido como su última voluntad ya que esa fue en definitiva su última decisión sobre el asunto. También puede ser interesante para este tema ver como Hobbes remarca el paralelismo que existe entre los conceptos de duda y deliberación y de juicio y voluntad. *Leviatán*, VII; *EW*, III, p. 52.

¹⁷⁰ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xii, 2.

la expectativa de futuro, la esperanza y el miedo. Lo que viene a decir Hobbes aquí es que sólo se puede deliberar sobre aquello que tiene alguna posibilidad de ser ejecutado; si no es así, toda deliberación es inútil y, en consecuencia, toda voluntad de hacer o no hacer será imposible de ejecutar.

La segunda de las aclaraciones tiene que ver ahora con el concepto de voluntad y se recoge en este texto de la *Crítica al De Mundo de Thomas White*: “Dicen algunos que la voluntad es el apetito racional, debido a que consideran que toda deliberación es un razonamiento, lo que no es universalmente verdadero, pues el razonamiento se funda en los conceptos universales, es decir, en los nombres, su función consiste en reducir las verdades singulares a reglas generales. Puede deliberarse sin usar palabras, mediante la experiencia de cosas pretéritas, es decir, mediante el presentimiento de las cosas futuras; y tampoco precisa el hombre siempre y absolutamente de la palabra para deliberar en su interior de manera correcta u óptima, sino solamente cuando hay que calcular”¹⁷¹. Esta cita nos pone en contacto, en primer lugar, con lo que se dijo más arriba sobre que los animales también son capaces de deliberar y tener voluntad. Pero en segundo lugar aclara mucho sobre la deliberación y la voluntad del hombre. El hombre comparte con el animal el saber prudencial y las pasiones simples, pero en sus deliberaciones entran en juego muchos más elementos desde el momento en el que es capaz de tener pasiones complejas y de llevar a cabo razonamientos. Es verdad que para decidir bien es suficiente la prudencia y que no toda voluntad tiene que estar mediada por el lenguaje; sin embargo, y volviendo de nuevo al ejemplo del espadachín que hemos citado ya varias veces, las ventajas de aplicar la razón y el lenguaje sobre la prudencia son infinitas¹⁷². El lenguaje, además, permite algo fundamental para el tema que se está tratando: gracias al lenguaje podemos deliberar con los demás, comunicarles nuestras propias decisiones y recibir el consejo de los otros para tenerlo en cuenta en nuestras decisiones¹⁷³.

Visto lo visto, resulta sencillo adivinar el porqué de la importancia de dichos conceptos para el mundo de la moral y la política. La deliberación y la voluntad jugarán un papel fundamental en el asunto del estado de naturaleza, de las leyes de la naturaleza

¹⁷¹ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 28.

¹⁷² *Leviatán*, V; *EW*, III, p. 37.

¹⁷³ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 28.

o del pacto entre otros muchos¹⁷⁴. Es por ello que se ha considerado pertinente su explicación aquí.

b) Libertad y necesidad

El análisis nominalista de los conceptos de libertad y necesidad y su utilización para ofrecer una explicación capaz de conciliar a ambos es un tema que daría para escribir toda una tesis¹⁷⁵. Hobbes profundiza en alguno de los dos términos o en la relación existente entre esta pareja en muchas de sus obras: en el *Short Tract on First Principles*¹⁷⁶, en los *Elementos del Derecho Natural y Político*¹⁷⁷, la *Crítica al De Mundo de Thomas White*¹⁷⁸, el *De Cive*¹⁷⁹, el *Leviatán*¹⁸⁰, el *De Corpore*¹⁸¹ y el *De Homine*¹⁸². Pero lo más importante es que hay varios libros de Hobbes consagrados exclusivamente a ello —*Of Liberty and Necessity*¹⁸³ de 1646, *Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance*¹⁸⁴ de 1656 y *An Answer to a Book Called The Catching of Leviathan*¹⁸⁵ de 1668. El origen de los mismos se puede encontrar en la polémica generada por una discusión entre Hobbes y el obispo de Derry John Bramhall y en la publicación, sin el consentimiento de nuestro autor, de las conclusiones de las mismas¹⁸⁶. Se va a ver rápidamente cómo es capaz de conciliar Hobbes estos dos conceptos que la historia de la filosofía había opuesto tradicionalmente.

Lo primero que se debe hacer para entender la respuesta de nuestro autor es refrescar la explicación materialista, mecanicista y fisiológica del proceso de decisión moral que Hobbes había esbozado. Se había dicho que los objetos causaban en nosotros

¹⁷⁴ Cf. Martinich, A.P., *A Hobbes Dictionary*, op. cit., pp. 96-97.

¹⁷⁵ Cf. Chappell, V., *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, op. cit., pp. ix-xxxiv; Costa, M., “Hobbes on Liberty and Necessity”, en *Hobbes Studies*, Vol. VI-1993: 29-42; Skinner, Q., *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2008; Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 185-201.

¹⁷⁶ *A Short Tract on First Principles*, Sección 1, Principios 12-13 y Conclusión 10.

¹⁷⁷ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, iv, 9.

¹⁷⁸ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 30.

¹⁷⁹ *De Cive*, IX, 9; *OL*, II, pp. 258-260.

¹⁸⁰ *Leviatán*, XXI; *EW*, III, pp. 196-210.

¹⁸¹ *De Corpore*, XXV, 13; *OL*, I, p. 333.

¹⁸² *De Homine*, XI, 2; *OL*, II, p. 95.

¹⁸³ *Of Liberty and Necessity*; *EW*, IV, pp. 229-278

¹⁸⁴ *Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance*, I; *EW*, pp. 1-455.

¹⁸⁵ *An Answer to a Book Called The Catching of Leviathan*; *EW*, IV, pp. 279-384.

¹⁸⁶ Cf. Chappell, V., *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, op. cit., pp. ix-xxxiv; Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 185-201. Tönnies fue seguramente uno de los primeros estudiosos de la filosofía de nuestro autor que debió tratar este tema. Su profundo análisis va haciendo un recorrido por las ideas más importantes de la polémica hasta hacernos comprender el núcleo de la misma. Sin embargo, el estudio y la compilación de textos llevados a cabo por Chappell son también de gran ayuda para aproximarse a controversia entre estos dos pensadores tan distintos.

placeres y dolores que nos empujaban a dirigirnos hacia el objeto o a huir de él; acabamos de decir también que en la deliberación enfrentamos los placeres o los dolores que nos reportará la ejecución de una determinada acción y que, en función de ello, decidimos o queremos la realización o no realización de la misma. Si ahora, teniendo todo esto en mente, se ven las definiciones que Hobbes da de los conceptos de libertad y necesidad se comprenderá fácilmente cómo es posible la conciliación de ambos. Para él, “la libertad, si quisiéramos definirla, no es otra cosa que una ausencia de obstáculos que impiden el movimiento”¹⁸⁷; mientras que “necesario es aquello que no puede ser de otra manera”¹⁸⁸ y “una causa necesaria es aquella que no puede sino producir el efecto”¹⁸⁹. La voluntad y las deliberaciones de un hombre en su sano juicio, por lo tanto, vendrán siempre determinada por sus apetitos, estos por los placeres y estos últimos, a su vez, por las leyes de la física. Siempre que en nuestras deliberaciones la balanza caiga de uno de los lados obraremos inevitablemente de una determinada manera¹⁹⁰. Pero el tema de la libertad es diferente ya que la libertad hace referencia, no a lo deseado, sino más bien a la posibilidad de la acción: somos libres si no hay nada físico que impida nuestras acciones, es decir, el cumplimiento de nuestra voluntad. Dicho con un ejemplo, no somos libres para elegir el lugar en el que nacemos o para viajar al pasado, pero si podemos ser libres para matar a otro ser humano —independientemente de la valoración moral de dicha acción— si tenemos un arma y el otro está despistado. Como dice Hobbes, “cuando deseamos, uno puede, en verdad, ser libre para actuar; sin embargo, uno no puede ser libre para desear”¹⁹¹.

Este texto que el filósofo inglés recoge en el capítulo 21 del *Leviatán* servirá para resumir lo que se acaba de decir con nuestras propias palabras: “así sucede también con las acciones que los hombres hacen voluntariamente, las cuales, como proceden de su voluntad, proceden de la libertad; pero como todo acto de la voluntad de un hombre, y todo deseo e inclinación proceden de alguna causa, y ésta de otra causa, en una continua cadena cuyo primer eslabón está en las manos de Dios, el cual es la primera de

¹⁸⁷ *De Cive*, IX, 9; *OL*, II, p. 259.

¹⁸⁸ *A Short Tract on First Principles*, Sección 1, Principio 12.

¹⁸⁹ *A Short Tract on First Principles*, Sección 1, Principio 13.

¹⁹⁰ *Leviatán*, VI; *EW*, III, pp. 50-51. Los conceptos de bien y mal aparentes tienen que ver directamente con esto según se verá dentro de un momento. Por desconocimiento podemos cortar la cadena de deliberaciones en un punto determinado pensando que dicha decisión nos beneficia, pero después, al considerar en profundidad el resultado de nuestra acción nos podemos dar cuenta de que hemos cometido un error y de que algo que parecía ser bueno a corto plazo era, en realidad, un perjuicio para nosotros. El concepto de *insensato*, de gran importancia para la política de Hobbes, tiene mucho que ver con esto.

¹⁹¹ *De Homine*, XI, 2; *OL*, II, p. 95.

todas las causas, proceden en definitiva de la *necesidad*. De modo que, a quien sea capaz de ver la conexión entre esas causas, la *necesidad* de todas las acciones voluntarias de los hombres se le mostrará como algo evidente”¹⁹².

Por lo tanto, la necesidad y, sobre todo, la libertad serán importantes cuando se entre en el terreno de la política. De hecho, el modo que tiene Hobbes de entender el concepto de libertad condicionará su definición de la libertad política y le servirá para anular las reivindicaciones de aquellos que ven en su sistema político un recorte de las libertades de los individuos¹⁹³.

c) Felicidad

El concepto hobbesiano de felicidad se caracteriza por estar relacionado con todo lo que se ha dicho hasta ahora y por ser definido en términos que, por basarse precisamente en algunas de las teorías fundamentales de la Nueva Ciencia, contrarían la tradición aristotélico-tomista que dominaba todavía las escuelas¹⁹⁴. Se puede encontrar esta novedosa interpretación de la felicidad en los *Elementos del Derecho Natural y Político*¹⁹⁵, el *Leviatán*¹⁹⁶ y el *De Homine*¹⁹⁷; siendo la interpretación más curiosa la que se ofrece en la primera de estas obras¹⁹⁸.

¿Qué es la felicidad para Hobbes? “El *éxito continuo* es el logro de las cosas que un hombre desea de cuando en cuando, es decir, la continua prosperidad, es lo que los hombres llaman FELICIDAD”¹⁹⁹; o dicho con otras palabras, que “la FELICIDAD (que significa un deleite continuo) no consiste en haber prosperado, sino en prosperar”²⁰⁰. Por lo tanto, la felicidad hobbesiana rompe con el modelo finalista aristotélico-tomista en el cual la felicidad consistía en un estado determinado al que se llegaba al completar

¹⁹² *Leviatán*, XXI; *EW*, III, pp. 197-198.

¹⁹³ *De Cive*, IX, 9; *OL*, II, p. 259-260. Hobbes diferencia claramente entre libertad natural y libertad política. La primera consiste en la ausencia de impedimentos externos, mientras que la segunda se circunscribe a la libertad para hacer o no hacer que nos dejan las leyes civiles. Volveremos sobre este tema más adelante. Cf. Skinner, Q., *Hobbes and Republican Liberty*, *op. cit.*, pp. 179-210. La obra de Skinner está completamente consagrada a tratar el tema de la libertad civil, analizando este asunto en cada una de las obras políticas de Hobbes y extrayendo las principales consecuencias de su postura.

¹⁹⁴ Cf. Martinich, A.P., *Hobbes*, *op. cit.*, pp. 44-47; Peters, R., *Hobbes*, *op. cit.*, pp. 132-133; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, *op. cit.*, pp. 266-271.

¹⁹⁵ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, vii, 7.

¹⁹⁶ *Leviatán*, VI; *EW*, III, p. 51.

¹⁹⁷ *De Homine*, XI, 15; *OL*, II, p. 103.

¹⁹⁸ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, ix, 21. Llama la atención en esta obra, no tanto la definición que ofrece Hobbes de la felicidad, la cual se corresponde básicamente con la ofrecida años después en el *Leviatán*, sino el hecho de contemplar la vida como una carrera en la que “adelantar siempre al que está delante, es felicidad”.

¹⁹⁹ *Leviatán*, VI; *EW*, III, p. 51.

²⁰⁰ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, vii, 7.

la forma esencial²⁰¹. Ahora la felicidad está más en consonancia con la teoría del movimiento inercial que maneja la Nueva Ciencia: el hombre seguirá necesitando placeres que satisfacer para ser feliz hasta que algo se interponga en su camino²⁰². Somos felices en tanto que vamos satisfaciendo nuestros deseos, pero caemos en la infelicidad cuando algo se interpone en nuestro camino hacia la meta²⁰³. Hobbes explica todo esto a la perfección en un largo fragmento del capítulo 11 del *Leviatán*: “No existe tal cosa como ese *finis ultimus*, o ese *summum bonum* de que se nos habla en los viejos libros de filosofía moral. (...) La felicidad es un continuo progreso en el deseo; un continuo pasar de un objeto a otro. Conseguir una cosa es sólo un medio para lograr la siguiente. La razón de esto es que el objeto del deseo de un hombre no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre el camino de sus deseos futuros. Por lo tanto, las acciones voluntarias y las inclinaciones no sólo tienden a procurar una vida feliz, sino a asegurarla. Sólo difieren unos de otros en los modos de hacerlo”²⁰⁴.

Esta teoría de la felicidad que es válida para todo hombre tendrá importancia a la hora de hablar de las relaciones intersubjetivas que se dan entre los humanos en el estado de naturaleza y para entender los motivos que llevan a los hombres a contratar las condiciones de la sociedad civil con los demás²⁰⁵. Sin embargo, el hecho de que todos los hombres persigan la felicidad no quiere decir que el concepto de felicidad que maneja cada uno de los hombres sea siempre el mismo. Esto es lo que se va a ver a continuación.

d) Diferencia de maneras

Hobbes trata de nuevo el tema de la diferencia de maneras en los *Elementos del Derecho Natural y Político*²⁰⁶, en el *Leviatán*²⁰⁷ y en el *De Homine*²⁰⁸. El porqué de la importancia de este tema engarza directamente con lo último que se acaba de decir sobre la felicidad: todos los hombres buscan asegurarse en el futuro su camino hacia la

²⁰¹ Cf. Spragens, T.A., *The Politics of Motion. The World of Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 176-179.

²⁰² Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 267-271. De nuevo aparece la comparación entre el movimiento de los cuerpos naturales y el conato vital que se apodera del ser humano y que le hace buscar la perpetuación de su existencia a cualquier precio.

²⁰³ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, ix, 21.

²⁰⁴ *Leviatán*, XI; *EW*, III, p. 85.

²⁰⁵ Cf. Goyard-Fabre, S., *Le Droit et la Loi dans la Philosophie de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 73-82.

²⁰⁶ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, x, 1-11.

²⁰⁷ *Leviatán*, XI; *EW*, III, pp. 85-93.

²⁰⁸ *De Homine*, XIII, 1-9; *OL*, II, pp. 101-118.

satisfacción de sus deseos, pero aquello que ansían difiere en función de las pasiones que los dominan²⁰⁹. Es el propio Hobbes el que aclara el asunto al final del último texto sobre la felicidad que se acaba de citar: “Por lo tanto, las acciones voluntarias y las inclinaciones no sólo tienden a procurar una vida feliz, sino a asegurarla. Sólo difieren unos de otros en los modos de hacerlo. Estas diferencias provienen, en parte, de la diversidad de pasiones que tienen lugar entre los hombres diversos y, en parte, de las diferencias de conocimiento y opinión que cada uno tiene en lo que respecta a las causas que producen el efecto deseado”²¹⁰. La diferencia de maneras, concepto que no es definido por nuestro autor en ningún lugar, se refiere precisamente a esto, a esta diferencia material —que no formal— en los deseos de los hombres.

De todo ello han de extraerse dos conclusiones de gran importancia para el desarrollo de nuestro estudio. La primera de ellas se acaba de señalar: según la naturaleza humana descrita por nuestro autor, todos los hombres desean formalmente igual, pero materialmente difieren entre sí. Tal y como se ha dicho en este capítulo, los objetos afectan a las personas de la misma manera, causando en ellos placeres o dolores que serán necesariamente perseguidos o evitados. También la forma de deliberar, elegir y actuar de los hombres es formalmente igual en todos ellos: algunos hombres gustan de los placeres sensibles, otros prefieren dedicarse a cultivar el estudio, otros ansían riquezas, otros son más dóciles a la hora de recibir órdenes, etc. Esta diferencia entre las preferencias de los individuos supondrá un problema para Hobbes a la hora de buscar un estímulo común que pueda convencer a los hombres sobre la necesidad de pactar y de abandonar las inútiles libertades de las que se goza en el estado de naturaleza²¹¹. La segunda de las conclusiones que se extrae a partir de la diferencia de maneras que existen entre los hombres tiene también que ver con el objetivo de esta tesis. Si, como sostiene Hobbes, los conflictos que acontecen en el estado de naturaleza tienen bastante que ver con esta diferencia de maneras y las sediciones que perturban la paz de la sociedad civil también hunden sus raíces en las desemejanzas existentes entre las preferencias humanas²¹², el mejor antídoto para evitar todos estos problemas será la educación de los ciudadanos²¹³. Y es que una vez que hacemos ver a los hombres qué es lo mejor para ello y cuáles son las formas más eficientes de conseguirlo sólo un

²⁰⁹ Ver nota 19. Sobre este tema en particular no existe demasiado material crítico por lo que se recomienda buscar entre los textos dedicados a las pasiones para ampliar la información.

²¹⁰ *Leviatán*, XI; *EW*, III, p. 85.

²¹¹ Cf. Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, *op.cit.*, pp. 139-144.

²¹² *Leviatán*, XI; *EW*, III, pp. 85-86.

²¹³ Cf. Polin, R., *Politique et Philosophie chez Hobbes*, *op. cit.*, pp. 213-219.

insensato sería capaz de perseguir su propio beneficio sin importarle lo que diga o haga el resto²¹⁴. La educación es, por lo tanto, un elemento imprescindible para armonizar la diferencia de maneras que existe entre los hombres.

4. Las pasiones y el lenguaje: el problema de los términos inconstantes de *bien* y *mal*

Aunque al analizar el tema de las pasiones complejas se ha visto ya que el lenguaje juega un papel muy importante dentro del sistema moral que concibe Hobbes, de lo que se trata ahora es de analizar el modo en el que el lenguaje interviene más activamente en algunos de los problemas morales que se han dejado en el tintero. Se verán, en primer lugar, las formas del lenguaje que sirven para expresar las pasiones y si éstas son o no suficientes para comunicar a los otros nuestras preferencias, placeres y deseos. Pero el segundo asunto que se analizará es, si cabe, aun más importante para el tema de nuestra investigación. De lo que se trata es de examinar los conceptos de bien y de mal para ver cómo el lenguaje se impregna de nuestro mundo moral y cómo, a través de ello, nuestra visión de la realidad resulta alterada debido a nuestros propios deseos y preferencias. Al final de este apartado deberíamos ser capaces de vislumbrar los problemas a los que conduce la moral hobbesiana, unos problemas que serán totalmente irresolubles desde los presupuestos que se han presentado a lo largo de este capítulo.

4.1. Las “formas del lenguaje para expresar pasiones” y el problema del engaño

Que las pasiones y el lenguaje son dos cosas que en su sistema están íntimamente ligadas es algo que Hobbes parece haber comprendido muy bien. Tal es así que, al final del capítulo sexto del *Leviatán*, hay un apartado dedicado única y exclusivamente a las “formas del lenguaje para expresar pasiones”²¹⁵. Para él, el lenguaje que utilizamos para expresar nuestros sentimientos es básicamente el mismo que usamos para expresar nuestros pensamientos; la única diferencia es que hay algunas pasiones que requieren un lenguaje especial que no tiene cabida dentro de lo puramente contemplativo. En primer lugar, las pasiones, como los pensamientos, pueden ser expresadas en modo indicativo, es decir, que es tan correcto decir “quiero un vaso de

²¹⁴ *Leviatán*, XV; EW, III, pp. 132-135. Esta idea es la que sostiene la teoría del *insensato*, una teoría fundamental para entender la moral y la política de Hobbes. Según se verá en su momento, el insensato es aquél que cree poder beneficiarse de las ventajas de la sociedad civil sin deponer su derecho natural. Cf. Hampton, J., *Hobbes and the Social Contract Tradition*, op. cit., pp. 69-79.

²¹⁵ *Leviatán*, VI; EW, III, pp. 49-50. En lo sucesivo nos atenemos a este texto para exponer todo lo referente al lenguaje de las pasiones.

agua” como “la suma de los ángulos de un triángulo suman siempre 180°”. Hasta aquí no parece que se diga nada novedoso. El segundo apunte que hace sobre la relación existente entre pensamiento, pasiones y lenguaje resulta ya más interesante: el modo subjuntivo o condicional es válido para expresar el proceso de deliberación, pero también para comunicar el desarrollo de aquello a lo que hemos llamado razonamiento o duda. Nuevamente resulta ser tan correcto decir “si tengo sed debo beber un vaso de agua” como decir “si $A=B$ y $B=C$, entonces $A=C$ ”. En tercer lugar, la pasión de la curiosidad, la misma pasión que nos lleva tanto a la interacción con el mundo como al desarrollo del conocimiento, tiene un tipo de lenguaje propio: el interrogativo. Dicho de otro modo, la curiosidad lleva al hombre a preguntarse por el cómo, el qué, el cuándo, etc. de las cosas, a interactuar con ellas, a conocerlas mejor y, en función de esto, a modificar su modo de ver y actuar en la realidad.

Sin embargo la tercera observación es, probablemente, la más importante para este estudio. No por lo que dice exactamente Hobbes, sino más bien por lo que puede deducirse a partir de ella. Para él, “el lenguaje del deseo y la aversión es un lenguaje en modo imperativo: *haz esto, no hagas eso*”²¹⁶. ¿Qué tiene esto de interesante? Pues que las pasiones, como los juicios, se pueden expresar en modo indicativo; las deliberaciones y los razonamientos se traducen a modo subjuntivo o condicional; pero así como un juicio o sentencia final de un razonamiento teórico debe expresarse nuevamente en modo indicativo —“todo hombre es mortal”, por ejemplo—, el resultado final de una deliberación, la voluntad, es el único que se expresa en modo imperativo —“debes beber agua”. Semejante afirmación lleva de nuevo a una de las consignas que venimos repitiendo desde hace rato en nuestra tesis: para Hobbes, el conocimiento científico no queda nunca confinado en el terreno de la mera contemplación sino que lo trasciende para ser aplicado a la realidad, es decir, para formar parte del mundo de la acción. Una teoría científica puede ser muy útil en sí misma de la misma manera que puede serlo el mero saber prudencial; pero ninguno de los dos nos obliga a nada en absoluto porque lo único que mueve al hombre hobbesiano a la acción son el placer y el deseo o el dolor y la aversión. Así pues el conocimiento antepredicativo y predicativo, si quieren ser parte del mundo de la acción, sólo podrán intervenir como premisas en la deliberación. Es verdad que, a la hora de elegir nuestros estudios universitarios, el hecho de que estadísticamente algunas carreras tengan más salidas laborales que otras puede

²¹⁶ *Leviatán*, VI; *EW*, III, p. 50.

condicionar nuestra elección, pero éste no tiene porqué ser necesariamente el factor que determine nuestra voluntad. Por lo tanto, tal y como veremos al tratar el tema de las leyes de la naturaleza, la razón y la ciencia pueden actuar de consejeras durante la deliberación²¹⁷, pero nunca serán las legisladoras porque hay factores irracionales que tienen incluso más capacidad que ellas para condicionar nuestras acciones²¹⁸.

Está claro que hay un lenguaje para las pasiones —se acaba de ver hace un momento— y que el lenguaje tiene mucho que ver con las pasiones —las pasiones hacen nacer el lenguaje, el lenguaje permite expresar a los demás nuestras pasiones, la ciencia nos permite optimizar nuestras acciones, etc. Ahora bien, y esto es algo que se ha repetido varias veces, el lenguaje no hace mejor al hombre sino que simplemente lo hace más poderoso²¹⁹. De todo ello puede desprenderse que ese lado oscuro del lenguaje que se mencionó en el capítulo segundo comienza ya a atisbarse en este punto: “Estas formas del lenguaje, digo, son expresiones o significaciones voluntarias de nuestras pasiones. Pero no son signos ciertos de que esas pasiones estén dándose de hecho, pues dichos lenguajes pueden usarse de una manera arbitraria, sin que sepamos si quien los usa tiene o no tiene las pasiones correspondientes. La mejor señal de que las pasiones están de hecho presentes se encuentra en el semblante de las personas, en los movimientos de su cuerpo, en sus acciones y en los fines y propósitos que, por otros medios, sabemos que tiene el hombre”²²⁰.

Esto puede sonar un tanto extraño ya que dadas las enormes ventajas que le reporta a los hombres el lenguaje ¿qué les puede impulsar a utilizarlo para engañar y manipular al otro?, ¿qué se obtiene al comunicar a los demás pasiones que no tenemos realmente? La respuesta que se ofrecerá aquí deberá ser breve porque implica adelantar muchos temas que serán tratados más adelante, pero vale la pena decir ahora alguna cosa para aclarar el asunto. Como se ha dicho los hombres se mueven para satisfacer sus deseos y sus placeres. En el lenguaje de Hobbes, tal y como se verá dentro de un segundo, lo bueno se define subjetivamente por lo que *bueno* será aquello que a cada uno de nosotros nos reporta un placer o un beneficio²²¹. Si esto es así, no hay nada que nos impida utilizar el engaño siempre que, una vez hecha la deliberación pertinente, consideremos que mentir a los demás nos pondrá en una posición superior para obtener

²¹⁷ Ver relación consejo y ley en Hobbes.

²¹⁸ Cf. Goyard-Fabre, S., *Le Droit et la Loi dans la Philosophie de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 49-52. Nuevamente surge la comparación con el famoso “giro humeano” en el terreno de la moral.

²¹⁹ *De Homine*, X, 3; *OL*, II, p. 92.

²²⁰ *Leviatán*, VI; *EW*, III, p.50.

²²¹ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 24.

el máximo de beneficio²²². Véase un ejemplo. Gracias al lenguaje un compañero y yo hemos decidido colaborar para coger patatas ya que cuantos más seamos más podremos recoger y más provisiones tendremos para pasar el año. Una de las mañanas en las que tenemos que ir al campo amanece tremendamente fría. Debido a esto me pongo a sopesar los pros y los contras hasta llegar a la conclusión de que, si consigo engañarle diciendo que me encuentro mal y con fiebre, puedo seguir gozando de las ventajas de las patatas y de la colaboración con el otro sin tener que padecer esa mañana las inclemencias del frío. Obviamente todo lo que llevamos dicho aquí es válido para el estado de naturaleza donde “el beneficio es la medida del derecho”²²³ y el hombre puede hacer todo aquello que esté en su mano para mantenerse en el ser y satisfacer sus deseos²²⁴. Pero en la sociedad civil donde la voluntad del soberano es la que dicta la medida de lo bueno y de lo malo, de lo que se puede y no se puede hacer, el engaño y la traición estarán penadas necesariamente ya que de otra manera el mantenimiento de la paz, que es una de las principales tareas del gobierno, sería imposible de mantener²²⁵.

Por lo tanto, y esto es algo que se irá acrecentando a medida que se avance en el análisis de los conceptos de bien y mal y del estado de naturaleza, el mismo lenguaje que posibilita la ciencia y la relación con el otro también es susceptible de ser utilizado como arma de dominio y como desencadenante de conflictos. No en vano, como también dice Hobbes, “la voz humana es una trompeta de guerra y sedición”²²⁶.

4.2. Los conceptos inconstantes de *bien* y *mal* y su papel en el problema de la moral

Hace un instante han aparecido por primera vez dos conceptos morales fundamentales que aun no se han tratado: los conceptos de bien y mal. Puede parecer increíble que en un capítulo consagrado al tema de la moral se hayan dejado de lado dos términos tan importantes como estos, pero esta decisión tiene dos motivos bien fundados: en primer lugar, que un análisis consecuente del bien y el mal hobbesianos requiere poner en juego la mayoría de los conceptos que se han definido más arriba; y en segundo lugar, que las nociones que aquí se tratan ejemplifican perfectamente todo lo que se ha dicho sobre las pasiones. En ellas se muestra cómo nuestros sentimientos egoístas son capaces de condicionar el significado del lenguaje, nuestra percepción de

²²² *Leviatán*, IV; *EW*, III, p.20. El tercer abuso del lenguaje corresponde precisamente a esto, es decir, a expresar la voluntad de hacer algo que, en verdad, no deseamos hacer.

²²³ *De Cive*, I, 10; *OL*, II, p. 165.

²²⁴ *De Cive*, I, 9; *OL*, II, p. 164.

²²⁵ *Leviatán*, XXVI; *EW*, III, p.251.

²²⁶ *De Cive*, V, 5; *OL*, II, pp. 212-213.

las cosas y nuestro modo de dirigirnos a los demás. Se ha de ver entonces todo esto con más detalle.

El tema del bien y del mal es tratado por Hobbes en obras como en el *A Short Tract on First Principles*²²⁷, en *El Arte de la Retórica*²²⁸, en los *Elementos del Derecho Natural y Político*²²⁹, en el *Crítica al De Mundo de Thomas White*²³⁰, en el *Leviatán*²³¹ y en el *De Homine*²³²; aunque, dadas las consecuencias que tiene el tema, pueden encontrarse referencias indirectas a lo largo de diferentes pasajes y escritos del autor²³³. ¿Cómo es definido el bien y el mal? Hobbes, en los *Elementos del Derecho Natural y Político*, dice lo siguiente: “Todo hombre llama por su cuenta a lo que le agrada y le causa satisfacción BIEN, y MAL a lo que le desagradan; en la medida en que todos los hombres difieren entre sí en la constitución, también difieren entre sí en lo referente a la común distinción entre bien y mal. No existe cosa tal como *agathos aplox*, es decir, bien a secas, pues incluso la bondad que atribuimos al Ser Supremo es su bondad respecto a nosotros. E igual que llamamos buenas o malas a las cosas que nos agradan o desagradan, del mismo modo llamamos bondad o maldad a las cualidades o fuerzas que dan lugar a ello.”²³⁴. En general, la definición aporta más bien poco a lo que se ha dicho ya sobre el asunto: *bueno* o *malo* es definido unilateralmente por el hablante en función de si aquello que recibe el adjetivo le procura o no placer, es deseado por él o le beneficia de alguna manera. No hay nada que pueda ser llamado bien supremo o, mejor dicho, bien absoluto desde el momento en el que todo bien, incluso Dios, recibe el nombre en relación a nuestro propio interés.

²²⁷ *A Short Tract on First Principles*, Sección 3, Conclusión 7 y Corolarios.

²²⁸ *The Art of Rhetoric*, I, 6-7; *EW*, VI, pp. 430-435.

²²⁹ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, vii, 3-6.

²³⁰ *Crítica al De Mundo de Thomas White*, XXX, 24-25.

²³¹ *Leviatán*, VI; *EW*, III, pp. 41-42 y 50-51.

²³² *De Homine*, XI, 4-6; *OL*, II, pp. 96-98.

²³³ Cf. Ackerman, T.F., “Two Concepts of Moral Goodness in Hobbes’s Ethics”, en *Journal of History of Philosophy*, vol. 14, 1976, pp. 415-425; Bertman, M.A., “Hobbes on ‘Good’”, en *Southwestern Journal of Philosophy*, vol. 6, 1975, pp. 59-74; Foisneau, L., *Hobbes et la Toute-Puissance de Dieu*, *op. cit.*, pp. 147-157; Gauthier, D.P., *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, *op. cit.*, pp. 89-98; Hampton, J., *Hobbes and the Social Contract Tradition*, *op. cit.*, pp. 34-57; Kavka, G.S., *Hobbesian Moral and Political Theory*, *op. cit.*, pp. 292-297; Martinich, A.P., *A Hobbes Dictionary*, *op. cit.*, pp. 128-131; Peters, R., *Hobbes*, *op. cit.*, pp. 151-155; Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, *op. cit.*, 51-53 y 86-89; Polin, R., “Le Bien et le Mal dans la Philosophie de Hobbes”, en *Revue Philosophique*, vol. 137, nos. 7-9, Julio-Septiembre 1946, pp. 289-321; Warrender, H., *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, *op. cit.*, pp. 159-166 y 326-329; Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, *op. cit.*, pp. 133-144; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphysique de Hobbes. Conditions de la Politique*, *op. cit.*, pp. 264-271. Estos son sólo unos pocos ejemplos de obras en las que se puede encontrar algo acerca de los conceptos hobbesianos de *bueno* y *malo*. En lo sucesivo procuramos ceñirnos a ellos.

²³⁴ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, vii, 3.

Sin embargo, al inicio de la cita hay algo que puede ser interesante. Los hombres llaman por su cuenta a lo que les agrada y a lo que les desagrada *bien* y *mal*, es decir, que una vez que se ha eliminado la posibilidad de un bien y un mal objetivos, compartidos, absolutos, etc., el bien y el mal quedan reducidos simplemente a nombres. De hecho, cuando se ofreció la tipología de términos que Hobbes expone al tratar el tema del lenguaje hicimos ya referencia a los nombres inconstantes²³⁵. A su modo de ver, “los nombres de las cosas que nos afectan, es decir, que nos agradan o nos disgustan, tienen en los discursos comunes de los hombres un significado *inconstante*, porque ni todos los hombre son afectados igualmente, ni un hombre es afectado de igual manera en todas las ocasiones. (...) Esto ocurre con los nombres de virtudes y vicios; pues un hombre llama *sabiduría* lo que otro llama *miedo*; uno llama *crueledad* lo que otro llama *justicia*; uno llama *prodigalidad* lo que otro llama *magnanimidad*, y otro llama *gravedad* lo que otro llama *estupidez*. Etcétera. Por lo tanto, nombres así nunca pueden procurar terreno firme para ningún razonamiento”²³⁶. Lo bueno y lo malo son nombres de este tipo ya que no hay cosas buenas o malas en sí mismas sino que lo serán sólo en función de si nos benefician o no. Pero tampoco se puede decir que las mismas cosas nos afectan siempre de la misma manera ya que es posible que lo que un día nos va bien puede suponernos un problema al día siguiente, que lo que nos es satisfactorio en un lugar no lo sea en otro o, por último, que lo que creemos que es bueno para nosotros sea malo para nuestros intereses si está en otras manos²³⁷.

Véase un ejemplo para aclarar todo esto. Cuando decimos que el agua calma la sed nadie, a excepción de un insensato, contrariará nuestra afirmación porque los hechos objetivos de este tipo no dan pie a discusión. Sucede lo mismo con afirmaciones del tipo “dos y dos suman cuatro”. Sin embargo, decir que el agua es buena es una afirmación que está sometida a todas las condiciones que se acaban de enumerar más arriba. En primer lugar, el agua será buena o mala según nos beneficie: teniendo sed, por ejemplo, el agua será buena para nosotros. En segundo lugar, y por culpa de lo anterior, la bondad del agua es algo que dependerá de la situación espacio-temporal. Si estoy en mi casa y tengo que ducharme para ir a una entrevista de trabajo, el agua será buena; pero si de camino a dicha entrevista se pone a llover y no llevo paraguas, el agua será más bien algo malo. Y por último, la bondad o maldad de algo también dependerá de aquel

²³⁵ Cf. Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, op. cit., pp. 51-53 y 86-89.

²³⁶ *Leviatán*, IV; *EW*, III, pp. 28-29.

²³⁷ *Leviatán*, XV; *EW*, III, pp. 146-147; *De Homine*, XI, 5; *OL*, II, pp. 97-98.

que lo posea: un globo de agua en nuestro poder es bueno y divertido si somos nosotros los que se lo lanzamos a los demás, pero perderá dichas propiedades si pasa a manos de algún gracioso que intenta calarnos. Por lo tanto el bien y el mal son, de salida, conceptos relativos.

Otra característica de esta pareja de conceptos reside en que se pueden dividir en tres clases: “bueno en la promesa, esto es, *pulchrum*; bueno en el efecto, como fin deseado, que es llamado *jucundum, deleitoso*; y bueno como medio, que es llamado *utile, beneficoso*. Hay otras tantas clases de malo; lo malo en la promesa es lo que llaman *turpe*; lo malo en el efecto y en el fin es llamado *molestum, desagradable, perturbador*; y lo malo en los medios es lo que se llama *inutile, inútil, dañoso*”²³⁸. Se comenzará por el tema de lo bueno y lo malo en la promesa. Este asunto ya fue analizado al tratar el asunto de los placeres y los dolores que no habían sido experimentados nunca por el sujeto. Se dijo allí que el placer o dolor que debían aparecer en esa experiencia primigenia debían ser de tipo estético y basarse en las suposiciones hechas por el sujeto sin apoyo de la experiencia. Pues bien, lo que está diciendo Hobbes aquí es precisamente esto. Este autor relaciona este tipo de bien y de mal con la belleza y la fealdad: algo bello es algo que “en virtud de algunas señas aparentes, promete ser bueno”²³⁹, es decir, promete ser placentero; mientras que con lo feo sucede lo contrario. El caso de lo bueno y lo malo en el efecto y como medios requiere ya un poco más de atención. Cuando tomamos algo como bueno o como malo en función del efecto que puede tener sobre nosotros estamos diciendo que ese mismo objeto, en sí mismo, nos procurará algún tipo de placer o dolor²⁴⁰. La salud, por ejemplo, es un bien en función del efecto porque tener salud o estar saludable supone carecer de todo dolor corporal y, además, estar predispuesto para no sufrirlos en el futuro²⁴¹. Pero también puede suceder que, buscando como fin y efecto último la salud, consideremos que algo sea bueno en tanto que nos ayude a conseguirlo. Ese algo será bueno, no por procurarnos por sí mismo un placer, sino por sernos útil para satisfacer nuestros apetitos. En nuestro ejemplo de la salud, hacer ejercicio puede ser bueno, no porque ello nos cause un placer inmediato, sino porque nos ayuda a ponernos en forma y prevenir achaques.

²³⁸ *Leviatán*, VI; *EW*, III, pp. 41-42.

²³⁹ *Leviatán*, VI; *EW*, III, p. 41.

²⁴⁰ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 264-271. Vemos aquí muy claramente que para nuestro autor autoconservación, finalidad y placer se identifican.

²⁴¹ *De Homine*, XI, 4; *OL*, II, pp. 96-97.

Lo bueno y lo malo, por lo tanto, son relativos y dependen de muchísimos factores que tienen que ver con el modo en el que el objeto nos afecta moralmente: tiene que ver con nuestros placeres y apetitos, con nuestra situación espacio-temporal, con nuestra relación con el otro, con el modo que tenemos de percibir el objeto, con que sea un fin en sí mismo y, por último, con que nos sirva como medio para conseguir algo que deseamos. Ahora bien, lo mismo que algo que en sí mismo resultaba placentero podía ser considerado, después de una deliberación, como un falso placer, en el caso de los bienes sucede lo mismo cuando los insertamos en un proceso de evaluación moral. Como dice Hobbes, “existen pocas cosas en este mundo en las que no se mezcla lo bueno y lo malo, o bien existe un encadenamiento que necesariamente los junta, igual que son, por ejemplo, inseparables los placeres del pecado y la amargura del castigo, y asimismo el trabajo y la recompensa en la mayoría de los casos. Ahora bien, cuando en el conjunto del proceso la mayor parte es buena, al conjunto se le llama bueno, y cuando es superior lo malo, al conjunto se le llama malo”²⁴². Después de ver la deliberación completa y analizar bien las consecuencias de cada una de las decisiones posibles, nos podemos encontrar con que algo que parecía un bien o un mal absoluto se convierte automáticamente en un bien o un mal aparente o verosímil²⁴³. Siguiendo con el ejemplo del agua y la sed, puede suceder que padeciendo una sed terrible vayamos a dar casi milagrosamente con un río. El agua del río es para nosotros un bien de promesa y de fin ya que baja clara y será capaz de saciar la sed que tenemos. El problema viene cuando contemplamos la bajada de dicho caudal hasta donde abarca nuestra mirada: hay peces muertos flotando más abajo y se atisba una fábrica que vierte residuos directamente al río. Aquello que en un principio era un bien aparente se ha convertido, después de ampliar nuestra información, en un peligro potencial. La posibilidad de tomar como bien absoluto un bien que no lo es más que en apariencia se suma a la larga lista de elementos que convierten en relativos y problemáticos a los conceptos de *bien* y de *mal*.

Todo lo que se ha visto a lo largo de este capítulo lleva a la conclusión de que la moral y el lenguaje, tal y como son entendidos por nuestro autor, conducen a un conflicto inevitable con los demás. Los conceptos de *bien* y de *mal*, en tanto que

²⁴² *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, vii, 8.

²⁴³ *Leviatán*, VI; *EW*, III, pp. 50-51. Esta teoría es también muy interesante para comprender gran parte de la filosofía política de nuestro autor. La idea que se intentará demostrar más adelante es que, para Hobbes, sólo atentan contra el orden político aquellos que no han entendido que la sociedad civil beneficia sus propios intereses. De ahí que la solución más inmediata sea la de educar a los ciudadanos en la verdadera ciencia política con la intención de que al conocer los beneficios del Estado no se rebelen contra él. Cf. Peters, R., *Hobbes, op. cit.*, pp. 151-155.

unifican estos dos elementos en un mismo lugar, no se salvan de esta crítica. Según Hobbes, un mismo hombre “unas veces ensalza, es decir, llama bueno, lo que otras veces desprecia y llama malo. De ahí el que surjan disputas, controversias y, en último término, la guerra”²⁴⁴. Lo que sucede con la relatividad de lo bueno y lo malo es que cada uno tratará de imponer su criterio a los demás aunque, como se puede deducir fácilmente, es imposible que pueda lograrlo. Tómese un ejemplo futbolístico en el que hay dos aficionados al deporte rey: uno del Real Madrid y otro del F.C. Barcelona. Ninguno discutirá qué portero es el que ha encajado más o menos goles pero, en el caso de que se discuta el tema, bastará con mirar las estadísticas para zanjar el asunto. El problema viene a la hora de decidir cuál de los dos guardametas es más bueno ya que cada uno de ellos defenderá a su equipo en función de su pasión por los colores. En estos casos que tienen que ver con las apreciaciones emocionales de cada individuo ninguno será capaz de convencer al contrario con argumentos lógicos porque lo pasional ofuscará el pensamiento de los contendientes. En el terreno de lo prepolítico existe el mismo problema con los conceptos de lo bueno y de lo malo: cada uno intentará imponer a los demás su visión de lo bueno y de lo malo sin éxito ya que, según la definición que se ha ofrecido, es imposible que alguien vea como bueno algo que a su entender no le beneficia personalmente. Puede darse la situación de que los intereses de todos puedan ser satisfechos y que entonces no sea necesario que nos intentemos convencer los unos a los otros sobre nuestras interpretaciones de lo bueno y lo malo; pero, como veremos en el siguiente capítulo, algunos bienes intangibles, predicativos o intersubjetivos —bienes como el poder, el honor, la gloria, la valía, etc.— no pueden ser gozados por todos los hombres, cosa que nos obliga a pugnar con los otros por ellos imponiéndoles nuestra visión del mundo. Esta situación nos conduce al estado de guerra del que hemos hablado hace un momento y justifica la afirmación hobbesiana según la cual los términos inconstantes no pueden servir de terreno firme para ningún razonamiento²⁴⁵.

El hecho de que la moral y el lenguaje nos suman en un conflicto que ellos mismos no pueden resolver no quiere decir que en ellos no puedan encontrarse los medios para salir del problema. De nuevo los conceptos de *bien* y de *mal* ejemplifican a la perfección esta idea. En la moral hobbesiana no existe nada parecido a un bien absoluto, incondicional y compartido que nos sirva de guía para dirigir nuestras

²⁴⁴ *Leviatán*, XV; *EW*, III, p. 146.

²⁴⁵ *Leviatán*, IV; *EW*, III, p. 29.

acciones. Antes, en las filosofías antiguas y medievales, existía este tipo de bienes que reglaban y organizaban la vida de los hombres: las ideas platónicas —y más concretamente la de bien—, el pleno desarrollo de la forma en Aristóteles, la ley natural de los estoicos, la contemplación de Dios de los cristianos, etc. eran elementos compartidos por todos que servían para organizar la moral²⁴⁶. Lo que sucede en el planteamiento moderno de Hobbes es que cada objeto parece seguir su propio movimiento sin que exista un lugar natural hacia el que deban tender todas las cosas²⁴⁷.

Sin embargo hay un elemento que, sin alterar el hedonismo egoísta que caracteriza al hombre hobbesiano, nos va a servir de punto de apoyo para comenzar a levantar el edificio de la política: el hecho de que todos los hombres compartan el mayor de los bienes y el peor de los males²⁴⁸. Es el propio Hobbes el que señala esta ventaja en el capítulo XI del *De Homine* al decir que “el mayor de los bienes para cada uno es su propia conservación. Porque la naturaleza ha dispuesto que todos deseen lo que es bueno para ellos mismos. En función de las capacidades de cada uno, es necesario desear la vida, la salud y, en la medida de lo posible, asegurarse lo todo ello en el futuro. Por otro lado, aunque la muerte es el mayor de los males (sobre todo si va acompañada de la tortura), los dolores de la vida pueden ser tan grandes que, a menos que su rápido final sea predecible, pueden llevar a los hombres a enumerar a la muerte como uno de los bienes”²⁴⁹. Lo que sucede aquí es que cada uno, con independencia de lo que consideran los demás, entiende que su supervivencia y su muerte los mayores bienes y males que pueden acontecerle. El motivo de que esto suceda es bien sencillo y puede ser derivado fácilmente a partir de los rudimentos de la moral hobbesiana: si todos los hombres buscan satisfacer sus placeres y rehuyen los dolores, entonces es lógico que cada hombre intente conservar su propia existencia como condición de posibilidad para disfrutar de los placeres y que, además, cada uno trate de evitar la muerte como impedimento de dicho disfrute. La conservación de la vida y la huida de la muerte son condiciones necesarias, aunque no suficientes, para la consecución de los

²⁴⁶ Cf. Strauss, L., *Natural Right and History*, *op. cit.*, pp. 120-164. Esto es precisamente a lo que Strauss llama “derecho natural clásico”, es decir, un derecho natural en el que era posible establecer una concordancia entre el orden del cosmos y la acción humana gracias a la cosmología teleológica. Esto desaparece con el “derecho natural moderno”, un derecho natural marcado por el nuevo paradigma científico y por los avances de la Nueva Ciencia.

²⁴⁷ Cf. Spragens, T.A., *The Politics of Motion. The World of Thomas Hobbes*, *op. cit.*, pp. 203-218. Como ya dijimos en su momento, el contenido de la obra de Spragens gira precisamente alrededor de esta contraposición de paradigmas.

²⁴⁸ Cf. Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, *op.cit.*, pp. 139-144.

²⁴⁹ *De Homine*, XI, 6; *OL*, II, p. 98.

placeres; son bienes útiles o fines para lograr nuestro objetivo: la felicidad. El hecho de que, a diferencia de lo que sucede con otras cosas, todos los hombres conciban individualmente que la muerte sea el mayor de los males y la autoconservación el mayor de los bienes servirá a Hobbes para demostrar que todos los hombres perseguirán la paz²⁵⁰, suscribirán el pacto²⁵¹ y obedecerán al soberano una vez constituida la sociedad civil²⁵². Este es el principal motivo que se aduce para afirmar que los conceptos de bien y mal son conceptos fundamentales para el pensamiento de este autor.

¿Cuál es la conclusión que se puede extraer de todo lo que se ha dicho sobre la moral hobbesiana? La primera de ellas es que la moral juega un papel determinante en el sistema de Hobbes. Se ha probado que la moral hobbesiana hunde profundamente sus raíces en el suelo de la filosofía natural aunque, por otra parte, no puede ser explicada simplemente con los conceptos de esta disciplina. Además, tampoco puede entenderse la moral hobbesiana como una simple antesala de lo político: la explicación del comportamiento humano pone en juego muchos aspectos de la naturaleza humana que no tienen nada que ver con el tema de la política. El ejemplo perfecto de lo que se acaba de decir se encuentra en el *De Cive* donde, tratándose el tema de la política, se prescinde por completo de los análisis de la naturaleza humana que sí aparecen en los *Elementos del Derecho Natural y Político* y en el *Leviatán*. Es verdad que se tratan algunos aspectos interesantes del mundo de las pasiones como el tema del miedo, el egoísmo moral, la búsqueda del propio placer, etc.; pero estos temas son estudiados superficialmente y sólo en la medida en que tienen que ver directamente con la constitución de la sociedad civil. Pero por otra parte se ha probado también sobradamente que la moral tiene muchísimo que ver con la filosofía natural y con la política: los placeres y los apetitos humanos son explicados con el mismo lenguaje materialista, mecanicista y fisiológico que utilizamos en la filosofía natural mientras que, por su parte, la descripción de la naturaleza humana que lleva a cabo Hobbes lleva inevitablemente al conflicto con el otro a la par que ofrece las herramientas necesarias para resolverlo.

Y ésta es precisamente la segunda de las conclusiones que se pueden extraer del presente capítulo. La naturaleza de los hombres hobbesianos les conduce a un inevitable

²⁵⁰ *Leviatán*, XIV; *EW*, III, p. 117.

²⁵¹ *Leviatán*, XIV; *EW*, III, p. 117.

²⁵² *De Cive*, VI, 13; *OL*, II, pp. 224-227.

estado de guerra en el que ninguno de ellos podrá salir vencedor²⁵³. Factores como el hedonismo y el egoísmo moral, sumados a problemas derivados del lenguaje como la relatividad de los conceptos de lo bueno y de lo malo, la preocupación por el futuro, la posibilidad de engañar al prójimo, etc. sumen al hombre en una situación de indigencia que no parece tener solución desde el propio ámbito de la moral. Lo más terrible es que el oscuro tapiz que se lleva dibujando hace un rato todavía no ha tocado fondo y habrá que esperar a que se analicen los conceptos de poder, honor, gloria, valía, etc. para comprobar el panorama desolador que se perfila ante los ojos de los pobladores del estado de naturaleza. Sin embargo, la moral y el lenguaje nos ponen en el camino de la solución ofreciendo las mejores herramientas. El hecho de que tengamos el lenguaje para comunicarnos con los demás, de que todos persigamos nuestra propia conservación y de que eludamos nuestra propia muerte son fundamento suficiente para comenzar a construir ese hombre artificial que es el Leviatán hobbesiano.

²⁵³ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xiv, 12.

VII

EL ESTADO DE NATURALEZA Y EL TRÁNSITO DESDE LA MORAL A LA POLÍTICA

Se ha visto que la carga emocional que inconscientemente insuflamos al lenguaje lleva nos lleva a una situación de conflicto aparentemente irresoluble: las distintas preferencias de los hombres, la diferencia de maneras existente entre ellos, el cambio constante de lo que les causa placer y dolor, etc., hacen que cada uno intente imponer por todos los medios su criterio y su visión de lo bueno a los demás. Sin embargo, este tipo de conflicto no tiene que convertirnos necesariamente en enemigos sino que por lo general nos llevará únicamente a vernos como competidores¹. Si lo que consideramos bueno es también visto como bueno por los demás, siempre que haya suficiente disponibilidad de dichos bienes, no tiene por qué crearse un conflicto. En otras palabras, lo dicho sobre lo bueno y lo malo puede conducir a los hombres a una lucha entre ellos en caso de carestía, pero la pugna por esos bienes no tiene por qué entenderse necesariamente como un juego de suma cero².

Pero el lenguaje, el mismo lenguaje que nos ayudó a elaborar un saber más fiable que el de la prudencia, que hizo posible que nos comunicáramos con los otros para transmitirles nuestros conocimientos y nuestros sentimientos, que es capaz de coordinarnos para satisfacer nuestros deseos de un modo más eficiente, ese mismo lenguaje, va a conducirnos a una escalada del conflicto intersubjetivo que desembocará necesariamente en la situación de guerra de todos contra todos propia del estado de naturaleza³. Además, esta nueva y agravada fase del conflicto intersubjetivo que surge al combinar la comparación y la comunicación propias del lenguaje con el constante

¹ *Leviatán*, XIII; *EW*, III, pp. 111-112.

² Binmore, K., *La Teoría de Juegos. Una Breve Introducción*, Alianza, Madrid, 2007, pp. 22-25. Un juego de suma cero es un juego en el que la ganancia o pérdida de un jugador se corresponde exactamente con las ganancias o pérdidas del resto. Un claro ejemplo de esto se podía observar cuando en la liga de fútbol española la victoria valía dos puntos, el empate uno y la derrota cero.

³ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 293-301.

conato del hombre hacia la acumulación de poder sí que introduce necesariamente a las personas en un juego de suma cero⁴. A diferencia de lo que sucede con bienes materiales como la comida, la bebida, el techo, etc., este nuevo tipo de bienes inmateriales nunca pueden satisfacer a todas las partes y siempre acaban enfrentando a los hombres entre sí.

De lo que se trata en este capítulo es de ver en qué consisten exactamente este tipo de bienes o pasiones, qué tipo de conflicto generan entre los individuos y, en último lugar, la nueva situación en la que quedan los hombres hobbesianos. Lo que se intentará será, en definitiva, mostrar la situación de los hombres que habitan el estado de naturaleza para que en los próximos capítulos pueda comprenderse de un modo más claro cómo esos mismos individuos egoístas y enfrentados entre sí son capaces de crear la mayor de todas las obras: el Estado.

1. Los conceptos relacionales de *poder*, *valía*, *honor* y *gloria* como cénit del conflicto intersubjetivo

Conceptos como los de poder, valía, honor y gloria son de gran importancia para comprender la ética y la política de Hobbes⁵. Sin embargo, antes de pasar a aclarar en que consiste cada uno de ellos es necesario aclarar una serie de puntos de interés. El primero es el del porqué de la demora de dicho análisis. Dicho de otro modo, si los términos de honor, gloria, vanagloria, etc. están clasificados por Hobbes como pasiones complejas o placeres de la mente, ¿por qué no tratarlos allí y optar por ligar su exposición a la del estado de naturaleza? La respuesta a esta pregunta no es sencilla. El primer argumento que puede ser esgrimido para justificar semejante decisión es que una correcta y profunda exposición de tales conceptos sólo puede ser hecha si previamente han sido explicados asuntos como las pasiones simples, las pasiones complejas, el

⁴ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xiv, 4.

⁵ Cf. Foisneau, L., “Le vocabulaire du pouvoir: *Potentia/Potestas* et *Power*”, en Zarka, Y.Ch. (dir.), *Hobbes et son Vocabulaire*, op. cit., pp. 83-102; Foisneau, L., *Hobbes et la Toute-Puissance de Dieu*, op. cit., pp. 202-210; Macpherson C.B., *La Teoría Política del Individualismo Posesivo. De Hobbes a Locke*, op. cit., pp. 39-55; Malherbe, *Thomas Hobbes, o l’Oeuvre de la Raison*, op. cit., pp. 107-110; Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, op. cit., pp. 92-97; Polansky, R. y Torell, K., “Power, Liberty and Counterfactual Conditionals in Hobbes’s Thought”, en *Hobbes Studies*, Vol. III-1990: 3-19; Polin, R., *Politique et Philosophie chez Hobbes*, op. cit., pp. 55-66; Strauss, L., *The Political Philosophy of Thomas Hobbes. Its Basis an Its Genesis*, op. cit., pp. 30-58; Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, op.cit., pp. 56-78; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 282-313. En lo sucesivo nos atenemos a estas obras para desarrollar los conceptos enumerados. La mayoría hacen referencia, sobre todo, al concepto de poder, aunque algunas, mayormente la de Strauss, analizan en profundidad temas como el honor, la vanidad y la gloria.

hedonismo y el egoísmo que caracterizan al hombre hobbesiano, los conceptos de bien y de mal, etc. Tal y como se verá a continuación, en la definición que Hobbes da del concepto de poder entran en juego términos como los de medios, fines, bien, concepción de futuro, etc.⁶. Pero la cosa no acaba aquí porque el concepto de poder involucra directamente otros temas que han sido tratados en el capítulo anterior como la curiosidad, la relación entre el lenguaje y el mundo pasional o la persecución del placer por parte de todos los hombres. Así pues, todo lo dicho parece confirmar que para analizar correctamente el asunto del poder, la valía, el honor y la gloria será necesario haber abordado previamente todos estos temas.

Sin embargo, este argumento no parece responder satisfactoriamente a la pregunta anterior ya que, aunque lo que se acaba de decir sea cierto, bastaría con haber añadido un último apartado al capítulo anterior. Debe haber por lo tanto un motivo más importante para sacar de su contexto a un cierto número de bienes y de pasiones complejas y para analizarlos en un capítulo en el que, aparentemente, no encajan. Este motivo, en realidad, es doble: el hecho de que este tipo de pasiones y bienes sean relacionales o posicionales y el de que sean fundamentales a la hora de entender el mundo intersubjetivo y el estado de naturaleza. Comencemos por lo primero.

Que el poder, la valía, el honor y la gloria sean bienes relacionales o posicionales es algo fácil de explicar⁷. Tómese como ejemplo una pasión simple como el deseo y otra compleja como la caridad. Se dijo más arriba que la primera consistía en un movimiento hacia el objeto en orden a asegurarnos el placer prometido por el mismo, mientras que la segunda era definida por Hobbes como un “deseo de bien para otros”⁸. El hecho mismo de que yo apetezca algo concreto no tiene absolutamente nada que ver con que ese mismo objeto sea también apetecido por alguien. Es posible que, a la hora de satisfacer dicho deseo, la voluntad de conseguir el mismo objeto por parte del otro sumada a la escasez de dicho bien conduzca a las partes a un enfrentamiento; pero, en un principio, esa pugna no tiene porqué tener un carácter necesaria. Lo mismo sucede con las pasiones complejas como la de la caridad. Se señaló en su momento que las pasiones complejas necesitan ya de una referencia al otro, pero decir esto no es lo mismo que decir que suponen un conflicto con él. Un ejemplo puede servir para comprender mejor lo que se acaba de decir. La caridad es un deseo de bien para los

⁶ *Leviatán*, X; *EW*, III, p. 84

⁷ Cf. Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, op. cit., pp. 93-96.

⁸ *Leviatán*, VI; *EW*, III, p. 43.

otros, o lo que es lo mismo, un deseo de que otro obtenga algún beneficio. Aquí la relación con el otro es evidente: si no hay una segunda persona a la que yo le desee el bien no puede haber caridad, mientras que, en el caso de las pasiones simples, puedo desear una cosa con total independencia de la existencia de otras personas. Ahora bien, yo puedo ser más o menos caritativo con independencia de lo que hagan y opinen los demás ya que la existencia de más almas caritativas no condiciona para nada mi benevolencia hacia los demás. Se entiende así que las pasiones complejas que se analizaron en el capítulo anterior presuponen al otro y hacen referencia a él, pero en ningún caso son posicionales o relacionales.

Pero ¿qué quiere decir que un bien sea relacional o posicional? Son bienes de este tipo aquéllos cuyo disfrute por parte de una persona excluye a los demás o no les permite gozar de los mismos de una forma plena⁹. En otras palabras, el reparto de estos bienes es un juego de suma cero ya que la ganancia de uno es equivalente a la pérdida de los demás¹⁰. Pasiones como la gloria y el honor son pasiones que, siendo complejas, también se caracterizan por esta imposibilidad de ser disfrutadas por igual¹¹. Son pasiones complejas porque encajan a la perfección con el esquema de “pasión simple + razonamiento” que hemos analizado en el capítulo anterior aunque, por otra parte, no podemos decir que sean igual el resto de pasiones porque en ellas opera una ratio según la cual “a más honor para uno, menos honor para los demás”¹². Si se toma como ejemplo de honor el ser campeones del mundo de fútbol, se observa clarísimamente cómo el hecho de que unos gocen de tal honor supone necesariamente que el resto no tengan acceso a ello. En palabras del propio Hobbes, “si todos los hombres lo tienen ninguno lo tiene, pues [el honor] consiste en aventajar a los demás cuando nos comparamos con ellos”¹³. Se volverá sobre este tema cuando se analicen en profundidad los conceptos de valía, honor y gloria.

En segundo lugar, los conceptos de poder, valía, honor y gloria son fundamentales a la hora de comprender el estado de naturaleza y nuestra relación con el

⁹ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xiv, 4.

¹⁰ Cf. Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, *op. cit.*, pp. 95-96.

¹¹ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, viii, 5. Aunque Hobbes no cuenta el honor entre el número de pasiones complejas no resulta difícil entenderla como una de ellas. Según el autor, el reconocimiento de nuestro poder es el honor; pero decir esto es prácticamente lo mismo que decir que el reconocimiento de poder causa en nosotros placer. Por lo tanto, se puede decir tranquilamente que el honor es también el placer que causa la constatación de nuestro poder que lleva a cabo el otro, algo que encaja con la forma que tiene Hobbes de definir las pasiones complejas.

¹² *Leviatán*, VIII; *EW*, III, p. 56.

¹³ *De Cive*, I, 2; *OL*, II, p. 161.

otro. El motivo de esto es bien sencillo: si el estado de naturaleza equivale a un estado de guerra de todos contra todos, el epicentro de dicho conflicto se localiza, sobre todo, en este tipo de bienes posicionales¹⁴.

Para demostrar esto es necesario refrescar algunas de las cosas que han sido dichas en el capítulo anterior. Si se hace memoria se podrá recordar que una de las pasiones más importantes para entender la moral hobbesiana era la de la curiosidad. Gracias a ella surgía el lenguaje y la ciencia, pero ella también era la culpable de que en los hombres apareciera la ansiedad por el futuro: los hombres que pueblan el estado de naturaleza hobbesiano, una vez que han ampliado su horizonte de experiencia gracias al conocimiento de las causas y los efectos de las cosas, tienen más motivos por los que preocuparse. En concreto, lo que más inquietaba a estos hombres era la dificultad que existía a la hora de obtener placeres y lo fácil que resultaba perderlos por algún giro inesperado del destino. A todo esto hay que sumar también el hecho de que el lenguaje permite establecer comparaciones, no sólo entre objetos, sino también entre sujetos¹⁵. Si a la ansiedad que causa en nosotros la dificultad de adquirir y conservar aquello que deseamos se le suma el hecho de que el otro, en tanto que es más o igual de poderoso que nosotros, es capaz de conseguir antes y mejor lo mismo que codiciamos, el cóctel que se obtiene es altamente explosivo. El compararnos constantemente con los demás aumentará nuestra preocupación y nos llevará a intentar acaparar todos los medios que estén a la mano para asegurarnos la felicidad en el futuro, algo que, si es hecho por todos, nos conducirá inevitablemente al conflicto¹⁶. La curiosidad, la preocupación por el futuro y la comparación con el otro que hace posible el lenguaje son el principal motivo que lleva a todos los hombres a acumular poder de una forma incesante e ilimitada. Es a esto a lo que Hobbes llama “incansable deseo de poder”¹⁷.

Pero la cosa no acaba aquí porque por el mero hecho de tener o acaparar poder no se puede decir que nuestra felicidad quede automáticamente asegurada. El poder de un hombre no es algo absoluto sino relativo: el poder de alguien es el remanente de

¹⁴ *Leviatán*, XIII; *EW*, III, pp. 110-113.

¹⁵ *De Homine*, X, 3; *OL*, II, p. 90.

¹⁶ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, *op. cit.*, pp. 297-302.

¹⁷ *Leviatán*, XI; *EW*, III, pp. 85-86. En cierto modo se puede comparar este progresivo acaparamiento de poder con la ley de caída de los graves de Galileo. Según este último, los cuerpos aumentan progresivamente su velocidad en su camino hacia el suelo; y según Hobbes, los hombres necesitan aumentar progresivamente su poder en función de los bienes que vayan obteniendo. Por ejemplo, no se necesitará el mismo dinero —que a fin de cuentas es poder— para mantener un pequeño piso en un pueblecito del interior que para mantener un chalet en la costa.

poder que tiene respecto a otro. Dicho con las propias palabras del autor, “el poder consiste simplemente en el exceso de poder de uno sobre el otro, pues los poderes iguales que se oponen se destruyen entre sí”¹⁸. El poder, por lo tanto es relacional ya que a más poder de mi adversario menos poder mío. Todo esto, aplicado al terreno de las relaciones intersubjetivas en el estado de naturaleza, tiene un efecto calamitoso que puede comprobarse con un ejemplo práctico. Si nuestro objetivo principal es permanecer en el ser o garantizar nuestra propia conservación, la posesión de armas será un buen medio para lograrlo ya que gracias a ello podré mantener a los demás alejados de mis propiedades. Sin embargo la efectividad del arma bajará si los otros consiguen hacerse también con alguna pistola o alguna escopeta. En este caso nuestros poderes estarán igualados y, en caso de enfrentamiento, no quedará tan claro quién será el ganador. Lo que sucede en el estado de naturaleza es algo parecido a lo que se acaba de narrar: la preocupación por el futuro lleva a los hombres a anticipar efectos posibles sobre su felicidad y a ver a los demás, no ya como compañeros ni como rivales, sino como enemigos que amenazan el plan de vida¹⁹. El miedo al poder del otro nos llevará a intentar acumular el máximo de fuerzas para minimizar su amenaza, pero dada la igualdad natural que existe entre todos los hombres, ninguno podrá lograr su objetivo y se creará entre ellos un estado de guerra permanente al que deberán buscar alguna solución por otros medios²⁰.

Éste es el conflicto del estado de naturaleza, un estado en el que no está garantizada la felicidad de los hombres, en el que todos ven al resto como enemigos y en el que, en consecuencia, se crea un estado de guerra general al que parece imposible encontrar salida. De lo que se trata a continuación es de analizar los conceptos de poder, valía, honor y gloria para ver en qué medida contribuyen a crear este clima de inseguridad en el que se encuentran los hombres hobbesianos.

1.1. Poder

Tal y como se puede deducir de todo lo que se lleva dicho en este capítulo, el concepto de poder es un concepto fundamental dentro del pensamiento moral y político del autor. Sin embargo, la relevancia del término no parece corresponderse con la atención que Hobbes le dedica en sus obras ya que el poder, por lo menos tal y como se

¹⁸ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, viii, 4.

¹⁹ *Leviatán*, XIII; *EW*, III, p. 111.

²⁰ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xiv, 13.

está entendiendo aquí²¹, únicamente es estudiado en los *Elementos del Derecho Natural y Político*²², en el *Leviatán*²³ y en el *De Homine*²⁴. El análisis más completo y relevante del término puede encontrarse en el capítulo X del *Leviatán* y al inicio del XI, por lo que se centrará la atención en ellos sin olvidar, como es de suponer, el resto de las obras. Veamos entonces cómo define Hobbes el poder.

“Tomado universalmente, el PODER de un hombre lo constituyen sus medios presentes para obtener, en el futuro, un bien aparente”²⁵. Esta definición exige ya poner de relieve muchos elementos que resultarán interesantes para el presente estudio. En primer lugar, el poder de un hombre es la suma de los medios que están en su posesión. Se vio en el capítulo anterior que algo bueno podía serlo en la promesa, en el efecto o como medio útil para lograr bienes ulteriores, por lo que el poder debe entenderse como un bien en este último sentido, es decir, como un arsenal de bienes útiles que sirven para causar o asegurar otros bienes que tienen que ver directamente con la felicidad de cada uno. El poder, en sí mismo, es el medio que nos permite satisfacer nuestros deseos ya que sólo podremos lograr algo en la medida en la que tengamos la capacidad de alcanzarlo²⁶. Como dice el propio Hobbes, “toda concepción de futuro es concepción del poder capaz de producirlo, por lo que cuando esperamos que se produzca un placer debemos contar con algún poder interno mediante el cual podamos conseguirlo”²⁷. El poder, por tanto, es el medio que nos permite obtener aquello que deseamos aunque, si somos razonables, sólo podremos aspirar a aquello que esté dentro de nuestras posibilidades, dentro de las posibilidades de nuestro poder.

Pero como, en segundo lugar, todo medio necesita de un fin al que servir, debe entenderse que el poder lo constituyen los medios que permiten a los hombres lograr en el futuro los bienes que se fijan. Hobbes utiliza aquí el concepto de bienes aparentes para subrayar que no todo aquello que persiguen los hombres es un bien real. Un ejemplo de esto lo encontraría, como se verá más adelante, en el estado de naturaleza

²¹ Cf. Foisneau, L., “Le vocabulaire du pouvoir: *Potentia/Potestas* et *Power*”, en Zarka, Y.Ch. (dir.), *Hobbes et son Vocabulaire*, op. cit., pp. 83-102. Como muy bien señala Foisneau en su artículo, Hobbes habla tanto del poder o potencia del movimiento de los cuerpos naturales como del poder o las capacidades de los seres humanos. Ambas tienen bastante que ver ya que, tal y como se ha dicho en capítulos anteriores, la explicación del segundo tipo necesita o comprende la del primero. Sin embargo aquí sólo se centrará la atención en el poder que los hombres poseen para producir los efectos deseados, por lo que en ningún momento se hará alusión a los textos del *De Corpore* sobre el asunto.

²² *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, viii, 3-5.

²³ *Leviatán*, X; *EW*, III, pp. 74-75.

²⁴ *De Homine*, XI, 6-11; *OL*, II, pp. 98-100.

²⁵ *Leviatán*, X; *EW*, III, p. 74.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, viii, 3.

donde el primer impulso de los hombres es intentar asegurar su concepto de felicidad mediante el dominio o la eliminación de los otros aunque esto resulte imposible debido al principio de igualdad natural²⁸. Por lo tanto, decir que el poder está constituido por los medios que tiene un hombre para asegurarse un bien aparente es lo mismo que decir que el poder sirve a los hombres para asegurarse algo que ellos mismos consideran bueno. De este modo se puede tener poder para obtener una plaza en una oposición si se posee el currículum y los conocimientos necesarios para superar la prueba de selección. Pero esto que puede parecerle a uno un bien puede ser algo desdeñable para otra persona por lo que se podría decir que, debido a la inconstancia de los bienes y a la diferencia de maneras a las que antes se ha aludido, existen tantos poderes como bienes relativos a cada individuo hay.

Ahora bien, y esto es algo que también ha sido mencionado en el capítulo anterior, si el mayor de los bienes para cada uno es el de la conservación de la propia existencia, entonces todos convendrán en que el mayor de los poderes es el que posibilita la autoconsecución de uno mismo²⁹. Esto último desemboca directamente en los temas del derecho natural —el derecho natural consiste básicamente en el libre uso de nuestras capacidades o poderes para asegurarnos la vida³⁰— y de la creación de la sociedad civil —el más grande de los poderes humanos que se crea mediante la unión de los poderes de la mayoría en una sola persona natural o civil y que tiene como principal misión garantizar el bienestar de sus integrantes³¹—, a la par que muestra de inicio la importancia que el concepto de poder tiene para el estado de naturaleza y para la propia política. Dejaremos todos estos temas para más adelante.

Pero si se retoma ahora el ejemplo que acaba de ser señaladas hace un momento podrán abordarse de nuevo aquí dos características del poder que también han sido mencionadas más arriba: la idea del poder como exceso o remanente de fuerzas³² y el carácter posicional del mismo³³. Y es que en aquella oposición pública que se acaba de ver unas líneas más arriba, nuestro éxito no depende sólo de los méritos o poderes propios porque aquí entran en juego muchos más factores que escapan a nuestro control. En primer lugar nuestras facultades sólo serán capaces de proporcionarnos la plaza si los otros obtienen peores resultados, o lo que es lo mismo, si sus poderes son inferiores

²⁸ *Leviatán*, XIII; *EW*, III, pp. 110-111.

²⁹ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xiv, 6.

³⁰ *De Cive*, I, 7; *OL*, II, pp. 163-164.

³¹ *Leviatán*, X; *EW*, III, p. 74.

³² *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, viii, 4.

³³ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xiv, 4.

a los nuestros. Esto demuestra la relacionalidad del concepto de poder ya que a mayor preparación por nuestra parte menos posibilidades tendrán los otros de obtener su plaza. Pero es que, en segundo lugar, el poder que me garantiza la plaza es únicamente el que sobresale por encima de los demás. El tema del poder como exceso se ve mucho mejor con un ejemplo físico en el que dos individuos se sitúan uno frente al otro y se empujan mutuamente: si el primero empuja con una fuerza de 3 y el segundo lo hace con una de 2, la fuerza con la que el primero desplazará al segundo no será íntegramente de 3 sino solamente de 1.

El poder entonces es importante porque nos permite conseguir y asegurar en el futuro aquellos bienes que creemos pueden darnos la felicidad. El poder, además, se caracteriza por su posicionalidad y por contabilizarse sólo a partir del exceso en relación al otro. Al mismo tiempo, Hobbes entiende que existen dos tipos de poderes: los originales y los instrumentales³⁴. Los poderes originales son básicamente las capacidades corporales y mentales de un individuo y entre ellas se cuentan, por ejemplo, la fuerza corporal, la apariencia, la prudencia, la elocuencia, etc.; mientras que los poderes instrumentales “son aquellos poderes que, adquiridos mediante éstos [mediante los poderes originales], o por fortuna, son medios e instrumentos para adquirir otros más: riquezas, reputación, amigos, y ese secreto designio de Dios que los hombres llaman buena suerte”³⁵. Hay aquí algunas cosas que pueden parecer extrañas y que quizá requieran de una breve aclaración. El poder original, por ejemplo, está constituido por las capacidades naturales que posee todo individuo. Ello no debe entenderse sólo como la fuerza bruta de cada uno porque sus capacidades mentales también entran dentro de este concepto desde el momento en el que cumplen con todo lo enunciado en la definición de poder. La prudencia, sin ir más lejos, es un medio que todo hombre tiene a la mano para lograr satisfacer sus deseos o, lo que es lo mismo, para conseguir aquello que él considera bueno. Lo mismo sucede con la apariencia de cada uno ya que esta puede usarse para convencer a los demás de nuestras buenas intenciones —nuestra apariencia, en este caso, nos convertiría a los ojos de los demás en un bien en la promesa. Respecto al poder instrumental, son poderes de este tipo aquéllos que, adquiridos mediante los poderes originales, sirven de medios para acrecentar el propio poder. Se puede, por poner un ejemplo, adquirir riquezas³⁶ mediante nuestro trabajo o

³⁴ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, viii, 4; *Leviatán*, X; *EW*, III, p. 74.

³⁵ *Leviatán*, X; *EW*, III, p. 74.

³⁶ *De Homine*, XI, 7; *OL*, II, pp. 98-99.

esfuerzo corporal, pero esas riquezas, a su vez, nos pueden servir para invertir las en comprar nuevas posesiones y aumentar así nuestro patrimonio. También puede utilizarse el dinero para reclutar una guardia personal que vele celosamente por nuestra seguridad y persuada al enemigo de intentar nada contra nuestra persona. Esta interpretación de las riquezas hace bueno el dicho popular según el cual “el dinero no da la felicidad pero ayuda a conseguirla”.

Después de mencionar esto, Hobbes lleva a cabo en el *Leviatán* y en el *De Homine* una extensa enumeración de bienes o poderes que él considera que cumplen todas estas características y de los que aquí se analizarán únicamente los siguientes: las fuerzas unidas, la reputación de poder, la elocuencia, la buena apariencia, las ciencias y las artes de utilidad pública³⁷. La primera de ellas es el Estado o lo que Hobbes llama en este capítulo del *Leviatán* las fuerzas unidas. A su modo de ver, “el más grande de los poderes humanos es el que está compuesto de los poderes de la mayoría, unidos, por consentimiento, en una sola persona natural o civil que puede usarlos todos según su propia voluntad —como es el caso en el poder de una república—, o dependiendo de las voluntades de cada hombre en particular —como es el caso en el poder de una facción o de varias facciones aliadas. Por tanto, tener siervos es poder; tener amigos es poder: son fuerzas unidas”³⁸. El poder que se obtiene al sumar todos los poderes de los ciudadanos en la sociedad civil es el mayor de los poderes humanos que se puede imaginar. De hecho, tal y como recoge Hobbes en el lema que encabeza el frontispicio del *Leviatán*, “no hay poder sobre la tierra que se le compare”³⁹. Así pues, la mejor forma que tenemos de satisfacer nuestros propios deseos y de hacerlo de la manera más eficiente posible es combinando nuestras fuerzas y poderes con las de los demás. La única salida al estado de naturaleza, como se verá, es el pacto que funda la sociedad civil.

En segundo lugar está la reputación de poder, la elocuencia y la buena apariencia. Se han agrupado todos estos bienes o poderes un uno solo porque el conjunto pone de relieve una nota muy característica del poder: el juego de poderes es fundamentalmente un juego de apariencias⁴⁰. La reputación de poder, aunque no se posea dicho poder, es un poder porque sirve para amedrentar y persuadir a los demás de intentar nada contra nosotros; la elocuencia es poder porque, como dice Hobbes, “tiene

³⁷ *Leviatán*, X; *EW*, III, pp. 74-75.

³⁸ *Leviatán*, X; *EW*, III, p. 74.

³⁹ *Leviatán*, XXVIII; *EW*, III, p. 307.

⁴⁰ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 298-299.

aspecto de prudencia”⁴¹; y la buena apariencia o el buen aspecto externo son poder porque la sensación que transmite el que la posee es la de ser bueno en la promesa. Un ejemplo: si alguien quiere perpetrar una estafa a un banco, logrará mejor su objetivo si se presenta bien trajeado y arreglado y afirma, utilizando unas maneras y un lenguaje exquisitos, ser el ejecutivo de una empresa multinacional de gran éxito que si aparece en chándal, con poco don de palabra y afirmando ser un parado de larga duración. Esto demuestra también que el lenguaje, bien sea el hablado, el escrito o el corporal, tienen mucho que ver a la hora de evaluar el poder propio y el de los demás; aunque esto es algo que se verá mejor cuando se trate el tema de los signos de honor.

Antes de seguir es preciso hacer un alto en la relación existente entre poder y apariencia que se acaba de mencionar. Para Hobbes no es necesario poseer un poder para que éste sea realmente efectivo⁴². La explicación de esto es bien sencilla: si el poder es cualquier medio que sirve para obtener bienes futuros, el engaño es un medio más que se puede utilizar y, por ello, debe ser contado entre la nómina de los poderes de los hombres⁴³. Tal es así, que para Hobbes vale más un falso poder con apariencia de poder que un poder verdadero que no es mostrado como tal ante los ojos de los demás⁴⁴. Tómese a dos alumnos de un instituto: uno es el típico matón de familia desestructurada que falta a clase, responde mal a los profesores, suspende constantemente y que hace todo ello sin que le importe lo más mínimo; el otro es un chico recogido, buen estudiante y que nunca da un problema en el aula. El primero es temido por todos porque nunca rehuye una pelea, constantemente provoca a los demás y las reglas parecen traerle sin cuidado por lo que el castigo no es para él un impedimento a la hora de imponer su voluntad a los alumnos del centro. El segundo nunca se ha metido en una pelea pero es cinturón negro de kárate y domina varias técnicas de defensa personal, algo que muy pocos conocen. El poder del primero respecto del segundo es infinitamente mayor ya que el matón siempre obtendrá lo que quiere mientras que el segundo pasará desapercibido para todo el mundo. En otras palabras, el primero tiene una reputación de poder que es inexistente en el segundo. Hasta aquí prima el juego de las apariencias, algo que sólo puede cambiar si el matón comete el error de provocar al

⁴¹ *Leviatán*, X; *EW*, III, p. 75. Se verá en el último capítulo que la elocuencia tiene incluso el poder de acabar con la vida de ese ser artificial al que Hobbes llama *Leviatán*.

⁴² *Leviatán*, X; *EW*, III, p. 75.

⁴³ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xiv, 9.

⁴⁴ *Leviatán*, X; *EW*, III, p. 75. Tal es, como se ha visto, la relación que se establece entre la ciencia y la técnica. La ciencia supone poco poder ya que no puede ser evaluada por los demás, mientras que la técnica, que es el producto visible y comprensible de la ciencia, si que es ya en sí misma un poder.

karateca y entrar en una pelea con él. A partir de ese momento, las relaciones de poder y la reputación de ambos cambiarán automáticamente. El poder, por lo tanto, es un juego de apariencias en el que la reputación ante los demás, como se verá dentro de un momento, tiene mucho que decir.

Y por último, la consideración de la ciencia y la técnica como poderes y bienes vuelven a demostrar que se lleva tiempo defendiendo en esta tesis: la ciencia y el conocimiento sirven, en última instancia, para transformar el mundo, por lo que todo conocimiento es, por lo tanto, técnica. Como dice Hobbes, “las ciencias traen consigo poco poder, porque no son muy visibles y no pueden reconocerse en ningún hombre. (...) Por otra parte, la ciencia es de tal naturaleza que nadie puede apreciarla si no la ha conseguido ya en buena medida”⁴⁵. El hecho de que el poder se reduzca a un juego de apariencias y de que, como se verá, esté sometido a la valoración de los demás, hacen de la ciencia algo de poco poder. Sin embargo hay un modo en el que la ciencia adquiere cierta reputación de poder. “Las artes de utilidad pública, como la fabricación de fortificaciones, máquinas y otros instrumentos de guerra, es poder, porque hacen posible la defensa y la victoria. Y aunque su verdadero nombre es el de ciencia, es decir, ciencia matemática, son estimadas porque la mano del artífice saca esa ciencia a la luz. Para el común de las gentes, el artífice es considerado como madre de las artes, cuando en realidad es sólo la comadrona”⁴⁶. Por lo tanto, la ciencia es uno de los poderes más grandes a los que puede optar el hombre ya que le permite anticiparse a muchos sucesos y acondicionar la naturaleza a sus propias necesidades. Pero como el valor de un poder lo determinan las apariencias y las tasaciones de los demás, la ciencia sólo puede ser evaluada adecuadamente por ellos cuando es traducida a un lenguaje de apariencias mucho más mundano: el lenguaje de la técnica. Esta lectura de Hobbes también es aplicable a nuestros días ya que nuestra sociedad parece valorar a la ciencia y al conocimiento sólo en la medida en que éstos sean capaces de hacernos la vida más sencilla mediante artilugios tecnológicos.

Así pues, y ya para recapitular, se ha visto que el poder permite conseguir y asegurar la felicidad. El poder, además, se caracteriza por su posicionalidad y por contabilizarse sólo a partir del exceso en relación al otro. También se mostró que existen poderes originales e instrumentales y que el juego de poder es fundamentalmente un juego de apariencias en el que el lenguaje y la valoración externa

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

tienen mucho que ver. De lo que se trata a continuación es de analizar estos dos últimos aspectos del poder, es decir, la evaluación del mismo y el papel del lenguaje en este asunto.

1.2. *Valía, honor y gloria como expresiones de poder*

Con el concepto de valía ocurre algo similar a lo que ocurría con el concepto de poder: que su importancia no se corresponde con la extensión que el tema ocupa en la obra de Hobbes. El asunto de la valía aparece únicamente en los *Elementos del Derecho Natural y Político*⁴⁷ y en el *Leviatán*⁴⁸, siendo de nuevo éste último el análisis más revelador y en el que se centrará toda la atención.

“El *valor* o la VALÍA de un hombre es, como ocurre con todo lo demás, su precio, es decir, lo que daríamos para hacer uso de su poder. Por lo tanto, no es algo absoluto, sino que depende de la necesidad y del juicio de los otros. (...) Y, como sucede con otras cosas, sucede también con el hombre: que es el comprador, y no el vendedor, quien determina el precio. Pues aunque un individuo, como hacen la mayoría de los hombres, se dé a sí mismo el máximo valor, su valor real no será más que el que venga determinado por los otros”⁴⁹. El concepto de valía introduce muchas novedades en el tema del poder. En primer lugar, se ve el poder como un bien económico sometido a la ley de la oferta y la demanda⁵⁰. El comprador, es decir, el que evalúa y juzga nuestro poder es el que determina el precio o, mejor dicho, el que decide si nuestro poder es realmente un poder o queda diluido entre las fuerzas de los demás. No es uno mismo el que decide si tiene o no poder sino que la presencia del otro es un condicionante fundamental del juego de poderes: mi poder se mide a partir del exceso sobre el poder del otro, pero también sucede que el otro o los otros son los encargados de reconocer mi propio poder⁵¹. En el juego de las apariencias, es el otro el que determina nuestra valía. Si se recupera el ejemplo de la oposición que se ha esgrimido más arriba se puede decir que, por mucho que creamos que hemos hecho un buen examen o por mucho que creamos que estamos más cualificados que los demás, si el tribunal encargado de valorar las pruebas no piensa igual que nosotros, la plaza nunca

⁴⁷ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, viii, 5.

⁴⁸ *Leviatán*, X; EW, III, p. 76.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Cf. Macpherson C.B., *La Teoría Política del Individualismo Posesivo. De Hobbes a Locke*, op. cit., pp. 74-76. Se le debe sobre todo a Macpherson el profundo análisis de este tipo de conceptos en clave económica, si bien es verdad que tal vez su teoría le confiere una importancia excesiva a dicho elemento.

⁵¹ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 299-300.

será nuestra. Siempre hay alguien, un segundo o un tercer individuo, que se encarga de evaluar el poder o la apariencia de poder de los demás y que determina aquello a lo que se ha llamado la reputación de poder.

Lo segundo que hay que señalar no es algo novedoso que introduce el concepto de valía sino más bien algo que ya se apuntó más arriba y que ahora aparece claramente ejemplificado aquí: el poder es algo posicional por lo que su valoración deberá tener en cuenta también a los demás. Recuperando otro ejemplo anterior, el hecho de que unos pocos posean armas puede llevar a la gente a pensar que las armas son un poder porque su posesión coloca a su dueño en una posición de ventaja respecto a los demás. Pero si todo el mundo pasa a tener la misma arma, su posesión no representará ningún tipo de poder desde el momento en el que el miedo que produce en nosotros el arma de los demás anula cualquiera de las ventajas que teníamos antes. En este caso, tener un arma no nos hará más poderosos, simplemente nos igualará a los demás lo cual es lo mismo que decir que nuestro poder es nulo. Cuanto más valor se le atribuya a alguien o a algo, menos importante será el resto; la ratio relacional que se aplicaba al poder sigue teniendo vigencia en el caso de la valía.

Esto lleva directamente a los conceptos hobbesianos de gloria y honor, dos conceptos de gran interés que marcan, y mucho, el desarrollo de la moral y la política de nuestro autor⁵². Ambos temas aparecen tratados en la *Introducción a La Guerra del Peloponeso de Tucídides*⁵³, en los *Elementos del Derecho Natural y Político*⁵⁴, en el *De Cive*⁵⁵, en el *Leviatán*⁵⁶, en el *De Homine*⁵⁷ y en el *Behemoth*⁵⁸. ¿Qué tienen que ver estos conceptos con la valía y con el poder? Hobbes define la gloria como “la alegría que surge cuando un hombre piensa en su propio poder y destreza”⁵⁹. El problema reside en que, tal y como se señaló hace un momento, esta alegría no aporta nada por sí misma ya que el poder que la causa, si no es reconocido por los demás, no tiene ninguna

⁵² Cf. Strauss, L., *The Political Philosophy of Thomas Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, op. cit., pp. 30-58. La tesis que sostiene Strauss en esta obra es que los conceptos de honor y gloria son fundamentales para comprender la teoría política del autor. Sin embargo, y aunque Hobbes trate de explicarlos en términos físicos y anatómicos, estos conceptos habrían sido ya plenamente desarrollados por él en su etapa humanista tal y como se puede apreciar en la *Introducción a La Guerra del Peloponeso de Tucídides*.

⁵³ *Eight Books of the Peloponnesian War Written by Thucydides, Of the Life and History of Thucydides*; EW, VIII, p. xiii-xx.

⁵⁴ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, viii, 5-8 y *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, ix, 1.

⁵⁵ *De Cive*, I, 2; *OL*, II, pp. 160-161.

⁵⁶ *Leviatán*, VI; EW, III, p. 45 y *Leviatán*, X; EW, III, pp. 76-84.

⁵⁷ *De Homine*, XII, 6; *OL*, II, p. 107.

⁵⁸ *Behemoth*, I; EW, VI, pp. 163-238.

⁵⁹ *Leviatán*, VI; EW, III, p. 45.

repercusión fáctica⁶⁰. Si el poder que nos alegra no se corresponde con el precio que le otorgan los demás se produce lo que Hobbes llama vanagloria⁶¹. La gloria, para ser efectiva, tiene que convertirse por lo tanto en honor: “los signos mediante los cuales conocemos nuestro propio poder son aquellas acciones que proceden del mismo, así como los signos mediante los cuales otros hombres lo reconocen. (...) Al reconocimiento de ese poder se le llama HONOR, y honrar a un hombre (mentalmente) equivale a admitir o reconocer que ese hombre posee superioridad o exceso de poder por encima de quien le trata o se compara con él. HONORABLES son aquellos signos mediante los cuales un hombre admite en otro poder o exceso de poder sobre los suyos similares”⁶².

El tema del honor permite ahora ver cómo la intersubjetividad y el lenguaje conectan directamente con todo lo que dicho sobre el poder y su reconocimiento⁶³. Se ha apuntado que la gloria consiste en la alegría que nos provoca el imaginar nuestro propio poder por encima del de los demás pero que, a no ser que ese mismo poder sea reconocido y valorado por los otros, dicha alegría puede convertirse en tristeza. Por lo tanto, para comprobar que el valor que atribuimos a nuestro poder se corresponde con el que le atribuyen los demás deberemos buscar algún signo o indicio que nos permita llevar a cabo dicha comprobación. Hobbes, como se ha dicho, menciona dos tipos de pruebas para evaluar la valía: las propias acciones y los signos de honor. Retomando el ejemplo del instituto, ganarle en una pelea al matón es una muestra de poder basada en nuestra fuerza corporal. A partir de ahora, y gracias a este gesto, es evidente que el resto de alumnos del instituto tendrán nuestro poder en cuenta y lo honrarán de formas muy diversas. Estos signos de honor pueden expresarse de formas muy distintas, pero siempre mediante el lenguaje. Puede reconocerse mediante un premio que alguien es el mejor futbolista del mundo, puede escribirse un libro alabando el grandísimo papel que un político ha jugado en el proceso de democratización de un país y se puede agachar la cabeza y humillarse ante alguien que conoce un secreto inconfesable relacionado con nuestra vida privada; pero lo que tienen en común todos estos signos de honor es, precisamente, que todos tienen como modo de expresión el lenguaje, ya sea éste

⁶⁰ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, ix, 1.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, viii, 5.

⁶³ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 297-300. Es Zarka el que mejor analiza el tema de las relaciones de poder y del reconocimiento del mismo. Además, es él quien pone constantemente de relieve la profunda relación existente entre el honor y el lenguaje.

hablado, escrito o corporal. El papel tan relevante que tiene aquí el lenguaje no debería extrañar a nadie: si el poder es algo que debe ser juzgado por los otros y la única manera que tienen los hombres de conocer el interior de los pensamientos de los demás es el lenguaje, la mejor forma de saber si la valoración del propio poder se corresponde con la aquéllos es atendiendo a su lenguaje.

Un último concepto importante que debe ser conocido para completar el asunto del honor y el poder es el concepto de aptitud e idoneidad⁶⁴. Hobbes los define diciendo que la aptitud de alguien consiste en un conjunto de cualidades o potencialidades que posee dicho individuo y que le hacen idóneo para un determinado puesto o función. Así, el periodista ideal será aquel que sea imparcial, que persiga la verdad, que coloque el derecho a la información por encima de todo, etc. Ahora bien, que alguien sea idóneo para algo no impide que aquellos que deben juzgar la valía de los candidatos a un puesto no puedan servirse de otros criterios para efectuar su elección⁶⁵. Volviendo al periodista anterior, aquellas cualidades que a los ojos de cualquier persona racional le harían digno de honor, pueden ser un impedimento a la hora de lograr el puesto. Si el medio de comunicación que oferta el puesto de trabajo tiene una marcada línea editorial, puede ser que su interés no sea tanto el de presentar la verdad como el de hacer aparecer como verdadero su punto de vista. Se ve entonces de nuevo que no es precisamente la razón lo que más prima a la hora de valorar el poder de los demás.

Hasta ahora se ha mostrado que el poder de un hombre lo constituyen los medios que éste tiene a la mano para procurarse la felicidad. Pero este poder no es absoluto y está siempre condicionado por la presencia del otro. Por una parte, nuestro poder sólo es tal en tanto que sobresale respecto al de los demás y, por la otra, el poder de un hombre no lo determina uno mismo, sino que son los otros los que, basándose en las meras apariencias, juzgan la valía de sus congéneres. Esta evaluación externa del propio poder que los demás expresan mediante signos de honor no tiene por qué corresponderse ni con lo que piensa de sí mismo el sujeto evaluado ni con lo que la razón nos diría acerca de su aptitud, por lo que la gloria de un hombre, al no corresponderse con el honor que le tributan los demás, puede tornarse rápidamente en vanagloria y provocar en él tristeza, ira o venganza. El conflicto, de esta manera, vuelve a estar servido. Sin embargo, donde mejor se puede apreciar que el poder y los todos los conceptos que lo rodean conducen a los hombres a la guerra de todos contra todos es en aquella

⁶⁴ *Leviatán*, X; *EW*, III, p. 84.

⁶⁵ *Ibid.*

disposición que compartimos todos y a la que Hobbes llama deseo de poder. Veamos a continuación en que consiste.

1.3. El problema del deseo de poder

Nuevamente la importancia del asunto no se corresponde con la extensión que el mismo ocupa en la obra del autor. Sólo el *Leviatán*⁶⁶, al inicio del capítulo XI, explora este problema; aunque también es verdad que se pueden encontrar ecos del mismo en otras muchas obras debido a las tremendas consecuencias que el deseo de poder tiene para el estado de naturaleza y para la política⁶⁷.

El análisis del deseo de poder se encuentra en el capítulo en el que Hobbes trata la diferencia de maneras, es decir, aquella discrepancia entre las preferencias de cada uno que hacía que, aunque todos los hombres se movieran en orden a satisfacer sus propios deseos y placeres, todos difirieran respecto a los demás en el contenido del concepto felicidad. Sin embargo, y pese a esa diferencia, los seres humanos comparten una misma inclinación natural, “un perpetuo e incansable deseo de conseguir poder tras poder, que sólo cesa con la muerte. Esto no siempre es porque el hombre espere conseguir cada vez una satisfacción más intensa que la que ha poseído previamente, o porque no se contente con un poder moderado, sino porque no puede asegurarse el poder y los medios que tiene en el presente para vivir bien, sin adquirir otros más”⁶⁸. Es la ansiedad que produce en nosotros la preocupación por el futuro lo que nos lleva a intentar acaparar el máximo de medios para garantizar nuestra vida y nuestra felicidad; pero si todos los hombres tienen la misma idea, tarde o temprano acabaremos viendo a los demás como enemigos que codician lo mismo que nosotros⁶⁹.

Además la relatividad del poder, el hecho de que éste sea un bien posicional, incrementa la competencia entre los hombres desde el momento en el que se conoce aquella ratio que lo distribuye: “a más poder de los demás menos probabilidades de conseguir la felicidad propia”. En este caso, la cosa empeora hasta el punto de meternos ya de lleno en el estado de naturaleza y en la guerra de todos contra todos: “la

⁶⁶ *Leviatán*, XI; EW, III, pp. 85-86.

⁶⁷ Cf. Foisneau, L., *Hobbes et la Toute-Puissance de Dieu*, op. cit., pp. 199-210; Macpherson C.B., *La Teoría Política del Individualismo Posesivo. De Hobbes a Locke*, op. cit., pp. 28-76. Esta es sólo una muestra de autores que confieren una especial importancia a la inclinación del hombre hacia el poder. El primero de ellos la trata poniéndola en relación con la idea de la omnipotencia divina, mientras que el segundo lo hace basándola en la economía precapitalista. Sea como sea, tanto la una como la otra son importantes para entender el tema que aquí se está tratando.

⁶⁸ *Leviatán*, XI; EW, III, pp. 85-86.

⁶⁹ *Leviatán*, XI; EW, III, p. 86.

competencia por alcanzar riquezas, honores, mando o cualquier otro poder, lleva al antagonismo, a la enemistad y a la guerra. Porque el modo como un competidor consigue sus deseos es matando, sometiendo suplantando o rechazando a quien compite con él”⁷⁰. Sólo asegurándonos de que el otro no tenga poder afianzamos el nuestro y damos un paso más hacia la consecución de la felicidad; pero al tener todos el mismo pensamiento, los hombres tratarán de subyugar a su prójimo y se creará entre ellos un estado de inseguridad que, a la larga, hará insufrible la vida en la tierra⁷¹.

Sin embargo, queda aun una esperanza para los hombres. Y es que existen deseos, disposiciones e inclinaciones en ellos que aminoran los efectos negativos de ese incesante deseo de poder⁷². Como ya se dijo, el hecho de que todos los hombres vean como un bien real la propia conservación y como el mayor de los males la propia muerte puede influir a la hora de optar por la vía de la violencia y del sometimiento del otro. Pero hay otras disposiciones compartidas por todos los hombres que les empujan a buscar una salida digna al estado de naturaleza: el amor a la comodidad, el miedo a ser oprimido o la necesidad de vivir bien y no sólo de sobrevivir son sólo algunos de los estímulos que les conducirán a pactar con los demás la creación de un poder común que sea capaz de garantizar la seguridad frente a posibles amenazas⁷³. Si se piensa bien, es lógico que todas estas inclinaciones hagan desear a los hombres una vía alternativa para asegurar su felicidad. El deseo de poder nos lleva a intentar dominar a los demás utilizando todo lo que esté en nuestras manos, ya sea la fuerza bruta, el engaño, la traición, etc.; pero optar por esta vía legítima automáticamente a los demás a hacer lo mismo contra nosotros y, lo que en un principio parecía una forma rápida y eficiente de asegurarnos todo lo que deseamos, se torna rápidamente en una situación de máxima inseguridad para todos. Si lo que se quiere es la felicidad y el bien vivir, la razón nos mostrará que el primer camino no es una opción real a la hora de satisfacer esos deseos. Además, esta ruta alternativa que permite aminorar los efectos devastadores que entre los hombres tiene el deseo de poder es, en realidad, la única salida posible para salvar la encrucijada en la que nos ha situado la moral diseñada por nuestro autor. Dicho con

⁷⁰ *Leviatán*, XI; EW, III, p. 86.

⁷¹ *Leviatán*, XIII; EW, III, p. 113.

⁷² Cf. Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, op.cit., pp. 139-144. La idea de Watkins es que hay en la naturaleza humana un principio que hace tender a todos los hombres hacia el enfrentamiento y hacia la anarquía. Sin embargo, los seres humanos también comparten el miedo a la muerte y el deseo de bien vivir, unos deseos que, al ser más fuertes, rompen con el problema inicial y lanzan a los hombres a la vida intersubjetiva. Sin esto último, el esquema político presentado por Hobbes sería imposible.

⁷³ *Leviatán*, XI; EW, III, pp. 85-86.

otras palabras, si no hubiera en el hombre hobbesiano un impulso contrario que aminorara sus ansias de poder sería imposible salir del estado de naturaleza.

Lo que se debe hacer a continuación, antes de llegar al terreno del pacto y de la política, es analizar en qué consiste exactamente aquello a lo que Hobbes llama el estado de naturaleza.

2. De la moral a la política: el estado de naturaleza y su papel en el sistema hobbesiano

El estado de naturaleza desempeña un rol fundamental en el sistema hobbesiano por varios motivos. En primer lugar, se puede entender el estado de naturaleza como el resumen perfecto de todos los conflictos creados por la naturaleza humana y la moral⁷⁴. Se ha podido observar en varias ocasiones cómo los hombres, en su camino hacia la felicidad, perciben a los otros como una amenaza y tratan, por todos los medios, de aumentar incesantemente su poder para garantizar su propia seguridad. Además de esto, el gusto del ser humano por el honor —un gusto derivado claramente del deseo de poder— acaba por conducirlo a una espiral de violencia en la que la única solución posible, la del dominio sobre el otro, resulta ser en realidad un modo de agravar aún más el problema. De este modo, nuestra constitución natural y nuestro modo de actuar hacia nosotros mismos y hacia los demás —o lo que es lo mismo, la antropología y la moral hobbesianas—, al poseer un carácter tan problemático, conducen a un callejón sin salida del que resulta difícil escapar: si todos los hombres ansían lograr la felicidad, si no existe un único concepto de felicidad compartido por todos, si el único modo de lograr dicha felicidad parece ser la acumulación de poder y si, finalmente, el poder, por ser en sí mismo un bien posicional codiciado por todos, conduce a los hombres a enfrentarse los unos a los otros, está claro que la antropología y la moral que Hobbes ha diseñado están pidiendo a gritos una solución a un problema que, aunque ha sido creado por ellas, son incapaces de resolver por sí mismas.

Esto último es interesante porque lleva directamente al segundo argumento sobre la importancia del estado de naturaleza en el sistema hobbesiano. Y es que, aunque sea verdad que la antropología y la moral hobbesianas no pueden solucionar el conflicto que han creado, hay que reconocer que son ellas las que ponen las herramientas necesarias para que los hombres creen el Estado mediante el pacto social. Como se acaba de ver,

⁷⁴ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xiv, 2.

hay muchas inclinaciones en el hombre que aminoran el incesante deseo de poder impulsándole a buscar vías alternativas en su camino hacia la felicidad. Por lo tanto, el estado de naturaleza es importante porque resume los problemas de la antropología y de la moral pero también lo es por ser el punto de partida de la política⁷⁵. De lo que se trata es de mostrar por qué es mejor y más provechosa la vida en sociedad política que el mantenerse desligado de esas engorrosas ataduras que coartan nuestra libertad y nos obligan a determinadas cosas con el Estado y con los demás. La anarquía, en el sistema hobbesiano, no es preferible a la sociedad civil; y no lo es, precisamente, gracias a esa misma naturaleza humana que nos introduce también en los conflictos del estado de naturaleza. Dicho con otras palabras, dadas la naturaleza y el modo de actuar del hombre hobbesiano, sólo hay una única salida del estado de naturaleza y un solo diseño posible para su política⁷⁶.

De lo que se trata a continuación es de mostrar todo esto detalladamente a través de tres apartados entrelazados entre sí. En el primero se analizará el carácter teórico y no tan teórico del estado de naturaleza mediante una relectura de algunos textos fundamentales. En segundo lugar, se verán las características principales del estado de naturaleza y su relación con el derecho de naturaleza. Por último, en el tercer apartado y como solución al problema del derecho de naturaleza, se estudiará la esencia, el número y el contenido de las leyes de la naturaleza. Además, en este mismo lugar, se intentarán resolver algunos problemas de carácter teórico que dichas leyes plantean a cualquier estudioso de la política hobbesiana. Vayamos ya sin más dilación a comprobar si el estado de naturaleza del que habla el autor es un mero constructo teórico que le sirve para probar las tesis principales de su filosofía política o si, por el contrario, está basado en elementos de la realidad cotidiana.

2.1. El diseño del estado de naturaleza: entre la teoría y la realidad

El asunto de si el estado de naturaleza es una simple construcción teórica que Hobbes utiliza para fundamentar su filosofía civil o si está extraído a partir de alguna realidad histórica es algo que, además de ser un elemento de estudio por parte de los intérpretes del pensamiento del inglés, va ganando poco a poco presencia en la obra de

⁷⁵ *Leviatán*, XVII; EW, III, p. 153. Cf. Bobbio, N., *Thomas Hobbes, op. cit.*, pp. 43-45.

⁷⁶ Cf. Gauthier, D.P., *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes, op. cit.*, pp. 20-26.

nuestro autor⁷⁷. Así, por ejemplo, puede encontrarse una pequeña aclaración superficial y a vuelapluma en los *Elementos del Derecho Natural y Político* que parece sugerir ya su postura pero que, precisamente por su brevedad, tampoco ayuda a extraer mayores conclusiones. Dice Hobbes: “Este estado de hostilidad y de guerra [está hablando claramente del estado de naturaleza] es tal, que por su misma naturaleza se destruye al matarse los hombres entre sí (como sabemos, tanto por la experiencia de las naciones salvajes de nuestros días como por las historias de nuestros antepasados, de los antiguos habitantes de Alemania y de otros países civilizados donde encontramos que la gente vivía poco y sin las comodidades y beneficios de la vida que facilitan y proporcionan la paz y la vida social); por ende, ese deseo de vivir en un estado tal como el estado de libertad”⁷⁸. Toda la información que sobre este asunto se puede extraer de los *Elementos del Derecho Natural y Político* se condensa en esta breve aclaración entre paréntesis que hace su autor a la hora de hablar de la insostenibilidad del estado de naturaleza.

Ahora bien, si se conoce como evolucionará en el futuro el tema, es posible encontrar ya aquí algunos elementos interesantes. Lo primero que se ve es que el estado de naturaleza se contrapone al mundo de comodidades, seguridades y paz que procura la vida social. Esto responde a la intención que persigue Hobbes a la hora de apelar al argumento del estado de naturaleza: la anarquía no es una opción porque, dadas las experiencias de los salvajes americanos y de los bárbaros que habitaban Europa en época de los romanos, se sabe que la vida sin gobierno es una vida insostenible. Si de lo que se trata es de mostrar las virtudes de la vida en la polis, la mejor manera de hacerlo es, no de un modo absoluto, sino contraponiéndola a la vida en libertad y mostrando que los inconvenientes de la sociedad civil se diluyen al considerar los problemas que suponen su desaparición⁷⁹. La estrategia de Hobbes aquí es increíblemente clara y eficaz. La segunda conclusión que se puede sacar de la cita anterior es que el estado de naturaleza no es un hecho histórico real y absoluto que pueda ser señalado con el dedo en los libros de historia sino que, dados los ejemplos aducidos por el autor, es una

⁷⁷ Cf. Jackson, M., “Mushrooms, like Men?”, en *Hobbes Studies*, Vol. XIII-2000: 46-57; Kavka, G.S., *Hobbesian Moral and Political Theory*, op. cit., pp. 83-87; Macpherson C.B., *La Teoría Política del Individualismo Posesivo. De Hobbes a Locke*, op. cit., pp. 28-39; Martinich, A.P., *A Hobbes Dictionary*, op. cit., pp. 292-296; Martinich, A.P., *Hobbes*, op. cit., pp. 63-65; Polin, R., *Politique et Philosophie chez Hobbes*, op. cit., pp. 86-98; Tricaud, F., “Hobbes’s Conception of the State of Nature from 1640 to 1651: Evolution and Ambiguities”, en Rogers, G.A.J. y Ryan, A. (eds), *Perspectives on Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 107-123; Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, op.cit., pp. 86-97; Zarka, Y.Ch., *Filosofía y Política en la Época Moderna*, op., cit., pp. 199-205. En adelante nos basamos en algunas de estas obras para hablar sobre el carácter teórico del estado de naturaleza.

⁷⁸ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xiv, 12.

⁷⁹ *Leviatán*, XVIII; *EW*, III, pp. 169-170.

construcción teórica que puede llevarse a cabo abstrayendo o generalizando algunos rasgos característicos de sociedades determinadas⁸⁰. Esta deducción que aquí puede resultar un tanto forzada quedará mucho más clara cuando se trate el asunto en los textos del *De Cive* y del *Leviatán*, por lo que no se profundizará mucho en ello ahora. Baste decir que, a la hora de mostrar aquí la realidad del estado de naturaleza, Hobbes sólo puede limitarse a apelar a hechos históricos muy concretos en el espacio y en el tiempo.

La siguiente obra en la que Hobbes trata el tema del carácter teórico o real del estado de naturaleza es en el *De Cive*⁸¹. No analizará en profundidad el contenido de su exposición porque resulta mucho más clara la que lleva a cabo en el *Leviatán*; pero sí que resulta interesante el caso del *De Cive* porque puede ayudar a entender cómo este problema va adquiriendo cada vez más importancia en la obra del autor. El *De Cive* es publicado por primera vez en latín en 1642, durante el exilio de Hobbes en París. La primera edición fue corta y se distribuyó básicamente entre el círculo del Padre Mersenne y entre los realistas que habían tenido que dejar el país por culpa de la guerra civil y que convivían con filósofo inglés en la capital francesa. En 1647, Samuel Sorbière, un íntimo amigo de Hobbes durante su estancia en París, se encarga de realizar una nueva edición latina revisada y ampliada que se publicará en Ámsterdam a principios de ese mismo año. Esta segunda edición incluye una serie de notas aclaratorias además de una epístola dedicatoria y un prefacio al lector que no aparecían en la publicación de 1642⁸². ¿Por qué ampliar y aclarar la obra inicial? Es Hobbes mismo el que ofrece el motivo justo al final de ese prefacio del autor al lector que se acaba de mencionar: “temiendo que quizá hubiera compuesto imprudentemente algo innecesario, no quise presentarlo inmediatamente al público; por lo tanto distribuí algunos ejemplares privadamente entre mis amigos, caso de que, al criticar las opiniones de otros, tuviera yo que corregir, suavizar y explicar cosas que parecieran erróneas, excesivas u oscuras. (...) Mas para bien de aquellos que se han quedado un poco escandalizados ante los principios mismos (...), al no haber descubierto faltas guiados por sus pasiones, sino por su sentido común, me ha parecido oportuno dar alguna satisfacción a sus opiniones disidentes, añadiendo en ciertos pasajes algunas

⁸⁰ Cf. Martinich, A.P., *A Hobbes Dictionary*, op. cit., pp. 292-293.

⁸¹ *De Cive*, Prefacio del Autor al Lector; *OL*, II, pp. 146-147.

⁸² Cf. Bobbio, N., *Thomas Hobbes*, op. cit., p. 92.

anotaciones ”⁸³. El mismo prefacio contiene, de hecho, muchas aclaraciones sobre la metodología y el contenido de la obra entre las que se encuentran varias páginas dedicadas a la justificación histórica y factual del estado de naturaleza.

¿Qué se quiere demostrar con todo esto? Simplemente que el carácter y procedencia del estado de naturaleza debió ser un tema que debió preocupó e interés tanto a Hobbes como a sus contemporáneos. En el cuerpo del *De Cive* no se encuentra ni tan siquiera la breve observación entre paréntesis que sí aparecía en los *Elementos del Derecho Natural y Político*; mientras que en el prefacio añadido en 1647 hay una larga exposición aclaratoria muy similar a la que pocos años después aparecerá integrada ya en el capítulo XIII del *Leviatán* dedicado al estado de naturaleza. Dado el carácter acumulativo de la obra de Hobbes —esa costumbre suya de repetir textos prácticamente idénticos en diversas obras cuando está convencido del contenido de los mismos—, el hecho de que este asunto haya ido evolucionando a lo largo de su obra desde una mera indicación a una larga exposición contenida en el cuerpo del libro indica claramente que él mismo acabó considerando importante un problema al que, en un principio, no pareció darle demasiado interés.

Pero la solución más completa y cristalina al asunto que nos ocupa la encontramos organizada en el *Leviatán* a través de una demostración en cuatro pasos bien diferenciados: 1) la inexistencia histórica de un estado de guerra generalizado, 2) la demostración de la existencia real de un estado de naturaleza entre los salvajes americanos, entre las personas artificiales o Estados y en las naciones enzarzadas en guerras civiles, 3) la demostración de la posibilidad del mismo recurriendo al comportamiento de los hombres en sociedad y 4) la exculpación de la humanidad de cualquier tipo de pecado por su comportamiento⁸⁴. Veamos cada uno de estos puntos detenidamente.

A diferencia de lo que ocurre en el resto de las obras de Hobbes, donde sólo se puede intuir su posición acerca del carácter teórico del estado de naturaleza, en el *Leviatán* el filósofo inglés deja absolutamente clara su postura a este respecto: “Podrá tal vez pensarse que jamás hubo un tiempo en el que tuvo lugar una situación de guerra de este tipo. Y yo creo que no se dio de una manera generalizada en todo el mundo”⁸⁵. Después de leer este texto, cualquier tipo de duda o especulación sobre la realidad o

⁸³ *De Cive*, Prefacio del Autor al Lector; *OL*, II, p. 153.

⁸⁴ *Leviatán*, XIII; *EW*, III, pp. 113-116.

⁸⁵ *Leviatán*, XIII; *EW*, III, p. 114.

ficción del estado de naturaleza desaparece por completo. El estado de guerra de todos contra todos, esa lucha incesante y de terribles consecuencias entre toda la humanidad existente en el planeta, no se ha dado nunca a escala global; cosa que no quita, como se verá, para que sí se puedan observar directamente algunos casos a escala reducida tanto en la historia de la humanidad como en el mundo del siglo XVII que habitaba el propio pensador. Por lo tanto, y ésta es la conclusión que interesa resaltar en este momento, el estado de naturaleza tal y como lo describe Hobbes en sus obras no ha existido nunca y, además, es poco probable que se dé jamás.

Entonces, ¿cuáles son esos ejemplos determinados y observables que, según él, prueban la existencia de casos concretos del estado de naturaleza y legitiman su uso teórico? El primero de ellos se encuentra en las crónicas que llegaban a Europa tras el descubrimiento del nuevo mundo. Hobbes, que había estado como secretario del segundo conde de Cavendish en la *Virginia Company of London*, debía estar muy al corriente de todas las noticias que de allí llegaban y de la impresión que estas gentes desconocidas habían causado a los colonos que habían emigrado a América desde su Inglaterra natal⁸⁶. La idea que el joven Hobbes se formó a partir de estas noticias de segunda mano dista bastante de la idea del buen salvaje que otros autores anteriores y posteriores defendían en sus obras⁸⁷.

Como ejemplo de lo dicho se puede poner la descripción de los hombres del nuevo mundo que Hobbes hace en el *Leviatán*: “los pueblos salvajes en muchos lugares de América, con la excepción del gobierno que rige en las pequeñas familias, cuya concordia depende de los lazos naturales del sexo, no tienen gobierno en absoluto y viven en el día de hoy de esa manera brutal que he dicho antes”⁸⁸. El segundo lugar en el que se encuentra un ejemplo a escala reducida del estado de naturaleza hobbesiano es

⁸⁶ Cf. Skinner, Q., *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, op. cit., pp. 222-224. Lev. 203. La *Virginia Company of London* era la encargada de controlar parte de los territorios colonizados en el este de los actuales Estados Unidos. Con sede en Londres, sus reuniones regulares determinaban las políticas a seguir en las colonias y la relación que aquellas tierras debían tener con la corona. Lo que más llama la atención es que unos meses antes de la entrada de Hobbes en la Compañía, en el verano de 1622, se produjo la denominada Matanza India de 1622 y en la cual los nativos americanos masacraron a 347 europeos. El conocimiento de la noticia por parte de la compañía y, por ende, por parte de Hobbes, pudo ayudar a crear en nuestro autor esa visión tan negativa de los habitantes del nuevo mundo. Es Hobbes mismo quien menciona la compañía en el siguiente texto: *Leviatán*, XXII; *EW*, III, p. 216.

⁸⁷ *De Corpore*, I, 7; *OL*, I, pp. 6-7. Véase, por ejemplo, la opinión de los nativos americanos de la Escuela de Salamanca, la de Montaigne, la de Rousseau, etc. Todos ellos alaban las virtudes de la vida en ese estado primigenio, un estado sin contaminar por la costumbre y la cultura del hombre europeo moderno. Sin embargo Hobbes estaría más cerca de Voltaire que de Rousseau como demuestra el texto del *De Corpore* sobre el avance de las ciencias el cual sólo es posible después de que se haya creado el Estado y se hayan garantizado las seguridades básicas.

⁸⁸ *Leviatán*, XIII; *EW*, III, p. 114.

en el terreno de las relaciones internacionales. Hobbes, anticipando aquí el concepto de Guerra Fría que tan popular se hizo en la segunda mitad del siglo XX, observa como las naciones defienden sus fronteras y hacen ostentación de ejércitos y armas para disuadir a sus vecinos de cualquier intento de conquista. Aplicando aquí algo que se dijo más arriba, que la apariencia y la reputación de poder son poder a fin de cuentas, es posible decir que las distintas naciones europeas del siglo XVII ya conocían este oscuro secreto. Como dice el propio Hobbes, “es un hecho que, en todas las épocas, los reyes y las personas que poseen autoridad soberana están, a causa de su independencia, en una situación de perenne desconfianza mutua, en un estado y disposición de gladiadores, apuntándose con sus armas, mirándose fijamente, es decir, con sus fortalezas, guarniciones y cañones instalados en las fronteras de sus reinos, espionando a sus vecinos constantemente, en una actitud belicosa”⁸⁹. De hecho, si entre las distintas naciones existe un estado de naturaleza similar al que se da entre los hombres que viven fuera de la sociedad civil, todo lo dicho sobre el asunto es también aplicable al panorama internacional, incluida la solución al problema⁹⁰. El tercer y último hecho que sirve para ejemplificar el estado de naturaleza hobbesiano se puede observar en las naciones que se encuentran en situación de guerra civil: “Comoquiera que sea, podemos tener una noción de cómo sería la vida sin un poder común al que temer, si nos fijamos en la manera de vivir de quienes, después de haber coexistido bajo el poder de un gobierno pacífico, degeneran en un estado de guerra civil”⁹¹. Este es el ejemplo más interesante de los tres y merece un análisis a parte que se hará dentro de un momento. Baste por ahora con decir que las personas que se encuentran sumergidas en una situación de guerra civil vuelven, por definición, al estado de naturaleza ya que si la única salida posible a la situación de conflicto es la creación de la sociedad civil, resulta claro que, una vez eliminado el poder soberano, los hombres retornan a su situación inicial, a la guerra de todos contra todos⁹².

Con el tercero de los pasos, Hobbes intenta reducir al absurdo la opinión de aquéllos que ponen en duda que los hombres posean ese carácter tan problemático. Su respuesta consistirá en mostrar a los críticos que ellos mismos piensan así sobre los

⁸⁹ *Leviatán*, XIII; *EW*, III, p. 115.

⁹⁰ Cf. Airaksinen, T., y Bertman, M.A. (eds.), *Hobbes: War Among Nations*, Gower, Aldershot, 1989. Hobbes no expone directamente este tema en ninguno de sus textos, pero sí es fácil deducir la conclusión a partir de los mismos. Seguramente por ello muchos estudiosos de la filosofía del autor han elaborado trabajos sobre el asunto.

⁹¹ *Leviatán*, XIII; *EW*, III, pp. 114-115.

⁹² *Leviatán*, XXIX; *EW*, III, pp. 321-322.

hombres y que lo hacen incluso después de haber salido del estado de naturaleza: “si es así, que considere [el que critica la visión del hombre ofrecida por Hobbes] su propia conducta: cuando va a emprender un viaje, se cuida de ir armado y bien acompañado; cuando va a dormir, atranca las puertas; y hasta en su casa, cierra con candado los arcones. Y actúa de esta manera, aun cuando sabe que hay leyes y agentes públicos armados que están preparados para vengar todos los daños que le hagan. ¿Cuál es la opinión que este hombre tiene de sus prójimos cuando cabalga armado? ¿Cuando atranca las puertas? ¿Qué opinión tiene de sus criados y de sus hijos cuando cierra con candado sus arcones? ¿No está, con sus acciones, acusando a la humanidad en la misma medida en que yo lo hago con mis palabras?”⁹³. El argumento de Hobbes es doloroso en tanto que pone en evidencia a todo el que desconfía de su descripción del hombre remitiéndole a su comportamiento cotidiano. Somos nosotros mismos los que confirmamos su teoría antropológica a diario al mostrarnos intranquilos cuando compartimos el ascensor con desconocidos, cuando no recogemos a un autoestopista en la carretera, cuando no cedemos el sitio en la cola a alguien con prisas, etc. Lo que viene a decir el filósofo inglés es que, incluso dentro de una sociedad civil organizada que garantiza las libertades y la seguridad, los hombres siguen desconfiando los unos de los otros e intentan reafirmar su poder y su concepto de la felicidad frente a los demás. La antropología y la moral hobbesianas, en muchos aspectos, es válida todavía en pleno siglo XXI.

Y por último, está el paso que desmonta aquella vieja máxima según la cual “el hombre es un lobo para el hombre”⁹⁴. Continuando con la cita que se acaba de ver, dice Hobbes que “ni él [aquel que critica la antropología hobbesiana] ni yo estamos acusando con ello a la naturaleza del hombre. Los deseos y otras pasiones humanas no son un pecado en sí mismos. Y tampoco lo son los actos que proceden de esas pasiones, hasta que no hay una ley que los prohíbe”⁹⁵. El hombre, por naturaleza, no es ni bueno ni malo; lo único que sucede es que todos buscan incesantemente la felicidad y para ello, siempre que no exista un poder común capaz de censurar aquellas acciones que implican el sometimiento de los demás, cualquier camino es válido. El desear la propia felicidad, el amar los placeres sensibles y mentales, el gustar del reconocimiento del

⁹³ *Leviatán*, XIII; *EW*, III, p. 114.

⁹⁴ *De Cive*, Epístola Dedicatoria; *OL*, II, p. 135-136. Para Hobbes, el hombre sólo es un lobo para el hombre en el estado de naturaleza que impera entre las distintas naciones, pero no en la sociedad civil en la que viven los ciudadanos de dichos países.

⁹⁵ *Leviatán*, XIII; *EW*, III, p. 114.

poder propio, etc., todo eso, no es censurable en sí mismo ni indica ningún tipo de maldad natural. El mal, para el pensador inglés, sólo sobreviene cuando para conseguir la satisfacción de nuestros deseos humillamos, dominamos o matamos a los demás⁹⁶. De hecho —y ésta es una de las cosas que más chocaba y choca del argumento de Hobbes— el mal achacable al camino de la violencia no viene de que le causemos un dolor al otro, sino que surge de ese posicionamiento egoísta que domina toda la teoría moral: si malo es aquello que nos perjudica, subyugar a los demás es un bien aparente que se torna en mal real para nosotros una vez que analizamos en profundidad sus consecuencias. El camino de la violencia en el estado de naturaleza es entonces malo porque, a la larga, nos acaba exponiendo a nosotros mismos al generar un clima de inseguridad en el que se hace imposible vivir⁹⁷.

Así pues, una vez que se ha analizado la exposición que hace el propio Hobbes sobre el carácter real o teórico del estado de naturaleza, ¿qué conclusiones pueden extraerse? Pues básicamente que el estado de naturaleza es un constructo teórico que toma sus elementos más esenciales de la naturaleza humana, de algunos comportamientos cotidianos de los hombres en sociedad y de algunos ejemplos históricos y políticos muy determinados. Hay parte de realidad histórica y parte de ficción teórica en el diseño del estado de naturaleza; pero su ingrediente fundamental está constituido, sobre todo, por las conclusiones problemáticas derivadas de la antropología y la moral hobbesianas⁹⁸. Lo que hace Hobbes con el estado de naturaleza es mostrar la necesidad del Estado tal y como él lo diseña en sus escritos políticos⁹⁹. Que el estado de naturaleza es un laboratorio que utiliza el filósofo de Malmesbury para comprobar sus teorías sobre el funcionamiento del Estado es algo que se desprende, por ejemplo, de afirmaciones como ésta del capítulo VIII del *De Cive*. Aquí Hobbes, al hablar del gobierno natural y ejemplificarlo con lo que sucede en las familias —donde el padre es algo así como un pequeño soberano que, por derecho natural, tiene poder sobre el resto de miembros—, dice lo siguiente: “Volvamos de nuevo al estado de naturaleza y consideremos a los hombres como si éstos hubieran brotado de la tierra y repentinamente, como si fueran hongos, hubiesen llegado a la madurez sin ningún tipo de contacto entre ellos”¹⁰⁰. Así pues, el estado de naturaleza es un diseño teórico que,

⁹⁶ *De Cive*, Prefacio del Autor al Lector; *OL*, II, pp. 147-148.

⁹⁷ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xiv, 12.

⁹⁸ Cf. Malherbe, *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison*, *op. cit.*, pp. 110-113.

⁹⁹ Cf. Tuck, R., *Hobbes. A Very Short Introduction*, *op. cit.*, pp. 74-75.

¹⁰⁰ *De Cive*, VIII, 1; *OL*, II, p. 249.

recogiendo todos los aspectos problemáticos de la antropología y la moral, sirven al autor para probar y comprobar sus afirmaciones políticas. Sea como sea, se verán más muestras de esta idea según se vaya progresando en el desarrollo de la investigación.

Ahora bien, con la política de Hobbes ocurre, por ejemplo, como con la *República* de Platón o como los escritos políticos de Ockham: que no son reflexiones meramente teóricas sino que nacen de una problemática real muy concreta que tratan de solucionar. Si en el caso de Platón su motivo era la corrupción política que había llevado a Atenas a ajusticiar a Sócrates y en Ockham, por su parte, era la desvergüenza con la que el papado de Aviñón se había olvidado de sus obligaciones espirituales para inmiscuirse sin autoridad alguna en los asuntos del poder temporal, la preocupación fundamental de Hobbes es la guerra civil de su país¹⁰¹. Hay que recordar que era el propio filósofo el que hacía hincapié en la importancia que había tenido el estallido de la guerra civil en el desarrollo de su programa filosófico y el que culpaba, así mismo, a dicho conflicto de la aparición en primer lugar de la tercera parte de los *Elementos de la Filosofía*¹⁰². Este asunto es importante porque tiene consecuencias en el diseño del estado de naturaleza: si el deseo principal de Hobbes es solucionar teóricamente los conflictos que asolan a su país, está claro que ese estado de naturaleza que sirve de fundamento para su filosofía civil deberá tener en cuenta todas las características y problemas de la sociedad inglesa de su momento¹⁰³. Tal es así que, en función de todos los textos que se han analizado en este apartado, se podría incluso llegar a afirmar que el estado de naturaleza se obtiene simplemente al sustraerle el gobierno a la sociedad inglesa de mediados del siglo XVII.

Los pobladores del estado de naturaleza están lejos de ser una tabla rasa y de actuar guiados únicamente por los presupuestos que han sido esbozados más arriba a la hora de hablar de la moral hobbesiana. Estos seres que se mueven entre la realidad y la teoría poseen unos conocimientos y están sometidos a unos condicionantes que sólo son propios de hombres que ya han catado y conocido las ventajas y desventajas de la vida social. Un ejemplo clarísimo se encuentra, sin ir más lejos, en el *De Cive*, cuando Hobbes trata “Del derecho de quien, ya se trate de una asamblea o de un hombre, tiene

¹⁰¹ Cf. Bobbio, N., *Thomas Hobbes, op. cit.*, pp. 36-38.

¹⁰² *De Corpore*, VI, 7; *OL*, I, pp. 65-66

¹⁰³ Cf. Macpherson C.B., *La Teoría Política del Individualismo Posesivo. De Hobbes a Locke, op. cit.*, pp. 67-76. La teoría de Macpherson explica que el estado de naturaleza no conduciría a la sociedad civil si estuviera basado exclusivamente en la física de la Nueva Ciencia. El estado de naturaleza está apoyado además en la sociedad precapitalista de la Inglaterra del siglo XVII. Para Macpherson el habitante del estado de naturaleza hobbesiano es fundamentalmente el hombre de su sociedad ubicado, junto con sus semejantes, lejos del control del Estado.

el poder supremo en el Estado”¹⁰⁴. Este capítulo, que con algunos cambios se encuentra también en los *Elementos del Derecho Natural y Político*¹⁰⁵ y en el *Leviatán*¹⁰⁶, puede entenderse como aquellos derechos que las personas que suscriben el pacto social concederían al soberano para que éste pueda cumplir eficientemente con su función, es decir, con el mantenimiento de la paz y la conservación de la seguridad de los ciudadanos¹⁰⁷. Estos seres salvajes que no han conocido más realidad que la guerra, la brutalidad o el miedo, que no saben lo que son la ciencia o las universidades, que desconocen el concepto de judicatura porque no han tenido necesidad de acuñarlo, estos hombres, concretarían derechos del soberano tan especializados como otorgarle en exclusiva el poder legislativo¹⁰⁸, el nombramiento de magistrados y ministros¹⁰⁹ o el examen de las doctrinas que se predicarán en el púlpito o en las universidades¹¹⁰. Y todo ello antes, incluso, de que se creen las magistraturas, los ministerios, las iglesias o las universidades. En el *Leviatán* se ve además que los moradores del estado de naturaleza tienen, incluso, unos conocimientos tan avanzados que les permiten acordar la organización económica de su propia nación¹¹¹. Lo que demuestran todos estos ejemplos es que el estado de naturaleza de Hobbes puede verse simplemente como una consecuencia de su teoría moral y antropológica y como un reflejo de la sociedad inglesa del siglo XVII que por aquellos entonces se encontraba sumida en plena guerra civil.

Por lo tanto, y a modo ya de resumen, se ha visto que para Hobbes el estado de naturaleza es un constructo situado entre la mera ficción y la realidad histórica que cumple la misión de legitimar su teoría política. De lo que se trata a continuación es de ver las características principales del estado de naturaleza y de comprobar que todo lo que se dijo sobre la moral hobbesiana sirve tanto de sustrato como de salida a tan especial situación.

2.2. La descripción del estado de naturaleza y el problema del derecho natural

Se ha dicho ya que el asunto del estado de naturaleza es una de las claves para comprender el diseño de la sociedad civil que los hombres hobbesianos llevarán a cabo

¹⁰⁴ *De Cive*, VI, 1-20; *OL*, II, pp. 216-234.

¹⁰⁵ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, i, 1-19.

¹⁰⁶ *Leviatán*, XVIII; *EW*, III, pp. 159-170.

¹⁰⁷ *Leviatán*, XXX; *EW*, III, pp. 322-323.

¹⁰⁸ *De Cive*, VI, 9; *OL*, II, pp. 221-222.

¹⁰⁹ *De Cive*, VI, 10; *OL*, II, p. 222.

¹¹⁰ *De Cive*, VI, 11; *OL*, II, pp. 222-223.

¹¹¹ *Leviatán*, XXIV; *EW*, III, pp. 232-240.

más adelante¹¹². Sin embargo, este tema central recibirá un trato diferente en cada una de las principales obras políticas del autor, conservando siempre el mismo fondo pero modificando aspectos interesantes en la forma.

Así, por ejemplo, se puede encontrar una primera formulación en los *Elementos del Derecho Natural y Político*¹¹³ que aparece prácticamente repetida en el capítulo primero del *De Cive*¹¹⁴. La diferencia fundamental entre ambas exposiciones reside básicamente en tres elementos. En primer lugar, el *De Cive* comienza directamente con el capítulo dedicado al “estado de los hombres fuera de la sociedad civil”, mientras que en los *Elementos del Derecho Natural y Político* éste es el capítulo XIV. Los anteriores capítulos se dedicaron a exponer “todo lo referente a la naturaleza humana”¹¹⁵, por lo que Hobbes, en esta obra, puede hacer la siguiente afirmación importante para nuestro tema: “En este capítulo resulta adecuado considerar en qué estado de seguridad nos ha situado nuestra propia naturaleza y que posibilidades nos ha dejado para sobrevivir y defendernos contra la violencia de los demás”¹¹⁶. Tal y como se ha expuesto más arriba, esta obra señala directamente que el estado de naturaleza es la consecuencia directa de los problemas no resueltos por la antropología y la moral, pero que, a su vez, sólo en la antropología y en la moral se puede encontrar una salida factible a tan terrible panorama. En el *De Cive* esto se sugiere en el apartado primero del capítulo, pero como no se ha analizado en profundidad la naturaleza humana como sucede en los *Elementos del Derecho Natural y Político* o en el *Leviatán*, Hobbes se ve obligado a comenzar de otra manera. Y esto conduce a la segunda y a la tercera de las diferencias existentes

¹¹² Cf. Ashcraft, R., “Political Theory and Practical Action: a Reconsideration of Hobbes’s State of Nature”, en *Hobbes Studies*, Vol. I-1988: 66-88; Bobbio, N., *Thomas Hobbes, op. cit.*, pp. 43-48; Ewin, R.E., *Virtues and Rights. The Moral Philosophy of Thomas Hobbes, op. cit.*, pp. 93-111; Gauthier, D.P., *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes, op. cit.*, pp. 27-98; Goyard-Fabre, S., *Le Droit et la Loi dans la Philosophie de Thomas Hobbes, op. cit.*, pp. 56-67; Hampton, J., *Hobbes and the Social Contract Tradition, op. cit.*, pp. 24-96; Kavka, G.S., *Hobbesian Moral and Political Theory, op. cit.*, pp. 83-178; Macpherson C.B., *La Teoría Política del Individualismo Posesivo. De Hobbes a Locke, op. cit.*, pp. 30-55; Martinich, A.P., *A Hobbes Dictionary, op. cit.*, pp. 292-296; Martinich, A.P., *Hobbes, op. cit.*, pp. 63-65; Tricaud, F., “Hobbes’s Conception of the State of Nature from 1640 to 1651: Evolution and Ambiguities”, en Rogers, G.A.J. y Ryan, A. (eds), *Perspectives on Thomas Hobbes, op. cit.*, pp. 107-123; Tricaud, F., “Lecture Parallèle du Chapitre XIV de la Première Partie des *Elements of Law* et d Chapitre Premier du *De Cive*”, en Bertman, M., y Malherbe, M. (eds.), *Thomas Hobbes de la Métaphysique a la Politique, op. cit.*, pp. 93-106; Zarka, Y.Ch., *Hobbes y el Pensamiento Político Moderno, op., cit.*, pp. 139-158. Esto es únicamente una muestra de obras y artículos especializados que tratan el problema del estado de naturaleza en Hobbes. Nos limitamos únicamente a estos porque, dada la importancia del tema, una bibliografía detallada sobre el mismo nos ocuparía demasiado espacio. Sea como sea, lo presentado aquí es más que suficiente para hacerse una buena idea de cómo interpretan los estudiosos el estado de naturaleza hobbesiano.

¹¹³ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xiv, 1-14.

¹¹⁴ *De Cive*, I, 1-15; *OL*, II, pp. 157-167.

¹¹⁵ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xiv, 1.

¹¹⁶ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xiv, 2.

entre los estados de naturaleza diseñados en las dos obras mencionadas: en el *De Cive*, antes de reproducirse casi literalmente la explicación del estado de naturaleza ofrecida en los *Elementos del Derecho Natural y Político*, se ofrece una crítica a la idea del *Zoon Politikon* de Aristóteles¹¹⁷ y se insiste en la importancia que el miedo tiene para comprender la gestación y la superación de ese conflicto intersubjetivo que se da fuera de la sociedad civil¹¹⁸. Por su parte, la exposición que Hobbes hace en el *Leviatán*¹¹⁹, incluye ya una cantidad importante de modificaciones que, sin embargo, no trastocan en exceso el planteamiento originario de las obras anteriores. Para ser sinceros, se podría decir que, en el fondo, la exposición del *Leviatán* viene a completar algunos aspectos menos desarrollados de las exposiciones anteriores haciendo hincapié en elementos como la desconfianza entre los hombres y la competencia por la gloria¹²⁰.

Así pues, y dadas todas estas diferencias, ¿cómo planificar la exposición del asunto? Lo que se hará a continuación es reproducir la explicación del capítulo primero del *De Cive* por ser ésta la más clara y la más completa de todas. Ahora bien, también se introducirán en su momento las modificaciones más interesantes que aparecen en el *Leviatán* y se tendrá siempre en cuenta el texto de los *Elementos del Derecho Natural y Político* ya que, en algunos pasajes, estas obras ofrecen algo más de rigor respecto a lo que Hobbes nos dice en su libro de 1642. Veamos pues en qué consiste el estado de naturaleza y qué relación guarda éste con el derecho natural, un derecho natural que, vaya por adelantado, poco va a tener que ver con lo que la tradición había dicho ya sobre él¹²¹.

a) El estado de naturaleza como estado de guerra perpetua

Como muy bien señala Hobbes en el *De Cive*, “no podrá negarse que el estado natural de los hombres antes de entrar en sociedad fue un estado de guerra, no una guerra simple, sino una guerra de todos contra todos”¹²². Lo que se hará a continuación es perfilar las características generales del estado de naturaleza pero poniendo en todo

¹¹⁷ *De Cive*, I, 2 y nota; *OL*, II, pp. 158-160.

¹¹⁸ *De Cive*, I, 2 y nota; *OL*, II, p. 161.

¹¹⁹ *Leviatán*, XIII; *EW*, III, pp. 110-116.

¹²⁰ *Leviatán*, XIII; *EW*, III, pp. 111-112.

¹²¹ Cf. Strauss, L., *Natural Right and History*, *op. cit.*, pp. 166-202. Como ya se ha dicho varias veces, la tesis principal que sostiene Strauss en esta obra es que el derecho natural moderno instaurado por Hobbes rompe por completo con la concepción iusnaturalista de antiguos y medievales. El iusnaturalismo hobbesiano no puede basarse ya en ese orden natural instaurado por la naturaleza, por el Logos o por Dios. El mundo de la Física moderna es un mundo no finalista del que Dios se retira para dejar hacer a la ciega necesidad.

¹²² *De Cive*, I, 12; *OL*, II, p. 166.

momento de relieve el hecho de que, efectivamente, éste es un estado de guerra en el que los hombres se ven obligados a luchar los unos contra los otros debido a su propia naturaleza y a su modo de actuar. En otras palabras, se intentará demostrar, como ya se dijo más arriba, que el estado de naturaleza es el resultado de los conflictos no resueltos que crearon la antropología y la moral hobbesianas.

Hobbes comienza el primer capítulo del *De Cive* argumentando en contra de la idea aristotélica de que el hombre es un ser político por naturaleza¹²³. El filósofo inglés no acepta esta teoría por dos motivos fundamentales: el primero, porque el hombre, según su naturaleza, es más bien reticente a contratar nada con los demás y a mantener su palabra; y segundo, porque el nivel de desarrollo intelectual que necesita la vida política debió hacer imposible que los hombres formaran sociedades civiles sin que antes hubieran desarrollado suficientemente el lenguaje. Respecto a lo primero, no se dirá demasiado porque ya fue dicho suficiente en el capítulo anterior y en lo andado de éste. Dada la naturaleza humana y el modo en el que surgen en el hombre las pasiones, el hecho de que todos persigan la felicidad y se preocupen por mantenerla en el futuro nos lleva al enfrentamiento con el otro y al estado de guerra constante que se da en el estado de naturaleza. Es obvio pues que estos sujetos no suscribirán el pacto social a menos que ello redunde en su propio beneficio, tal y como sucede en realidad: los hombres, como dice Hobbes, ni se asocian naturalmente, ni lo hacen porque no pueda suceder de otra manera, sino que lo hacen accidentalmente y en función de su propio beneficio y gloria. En palabras del propio autor, “no buscamos asociarnos con otros por la asociación misma, sino porque de ella podemos recibir algún honor o beneficio; son estas dos últimas cosas las que deseamos primariamente; aquélla la deseamos secundariamente”¹²⁴. Así pues, la sociedad civil no se da entre los hombres como algo natural, sino como un artificio de patente humana que se muestra como el medio más eficiente a la hora de que los hombres logren satisfacer sus propios intereses. Dicho de otro modo, el Estado es bueno porque, tal y como se dijo más arriba, es un medio que nos ayuda a conseguir algo que nos beneficia, un bien ulterior¹²⁵.

El segundo de los argumentos hobbesianos en contra de la política de Aristóteles resulta más interesante porque, además de ser novedoso en relación a lo que se ha contado hasta el momento, comienza a señalar por dónde va a ir en el futuro la relación

¹²³ *De Cive*, I, 2 y nota; *OL*, II, pp. 158-160. En lo sucesivo nos atenemos a este texto para exponer la crítica hobbesiana contra el concepto de *Zoon Politikon* aristotélico.

¹²⁴ *De Cive*, I, 2; *OL*, II, p. 159.

¹²⁵ Cf. Oakeshott, M., *El Racionalismo en la Política y Otros Ensayos*, *op. cit.*, pp. 250-251.

entre la creación del Estado y el lenguaje. Asentando nuevamente la argumentación sobre conceptos que ya han sido definidos previamente, Hobbes muestra que la vida política es imposible hasta que los hombres no han desarrollado suficientemente el lenguaje. Se puede decir sin temor a equivocarse que para el autor el hombre es un animal sociable por naturaleza ya que, incluso desde el momento en el que nace, necesita de los demás y crece en contacto constante con el resto de personas. Los hombres se agrupan en parejas para procrear, se unen en clanes y familias o pueden, también, entablar amistad con personas ajenas a su grupo. Nada de esto es negado por Hobbes llegando incluso a admitir que este tipo de comportamientos pueda darse por naturaleza. La diferencia fundamental reside en que para la vida en sociedad civil se hacen imprescindibles elementos como la fe o los contratos, cosas que son imposibles hasta que los hombres desarrollan cierto número de conceptos y acuerdan las normas adecuadas para su uso.

En primer lugar, se definió en su momento la fe como un tipo muy especial de razonamiento en el que, saltándonos precisamente todo el proceso, aceptábamos directamente la conclusión en virtud del crédito que le dábamos a la persona que defendía su verdad. Esto, como se verá, es importante para la creación de lo político porque debemos tener fe en que el otro no romperá el pacto en busca de su propio beneficio cuando contratemos con él la creación de la sociedad civil¹²⁶. Ahora bien, sólo nos podremos fiar del otro si, después de interpretar su discurso y su lenguaje corporal, llegamos a la conclusión de que su intención es realmente la de cumplir lo que se ha contratado¹²⁷. Por lo tanto, la fe requerida por el pacto es imposible sin las ventajas que nos reporta el desarrollo del lenguaje. Pero en segundo lugar, la sociedad civil sólo es posible gracias al contrato originario que suscriben los futuros ciudadanos de las repúblicas. Sin anticipar aquí demasiado del contenido del próximo capítulo, se puede decir que el pacto es un tipo de contrato —entendido por Hobbes como la transferencia mutua de un derecho¹²⁸— en el que una o ambas partes suscriben cumplir con lo contratado en el futuro¹²⁹. Esto quiere decir que para crear el Estado necesitaremos del lenguaje para conocer la intención del otro, para que él conozca la nuestra, para definir entre todos qué es un contrato, para fiarnos de que la parte que aun no ha cumplido lo

¹²⁶ *De Cive*, II, 18; *OL*, II, p. 177.

¹²⁷ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xv, 10.

¹²⁸ *Leviatán*, XIV; *EW*, III, p. 120.

¹²⁹ *Leviatán*, XIV; *EW*, III, p. 121.

hará en el futuro, etc¹³⁰. Así pues, se entiende ahora ahora por qué “sin *lenguaje* no hubiera habido entre los hombres ni república, ni sociedad [civil], ni contratos, ni paz, en mayor grado del que estas cosas pueden darse entre los leones, los osos o los lobos”¹³¹ y por qué, siguiendo la afirmación realizada por Hobbes, los hombres son susceptibles de hacerse sociables, no por naturaleza, sino por cultura, tradición o educación¹³².

¿Qué razones tiene Hobbes para comenzar su exposición sobre el estado de naturaleza con esta crítica feroz a la política de Aristóteles? Esta especie de introducción tiene la función de demostrar que el hombre, lejos de ser un ser político por naturaleza, se ve conducido por su propio modo de ser a esa espiral de violencia y de guerra que es el estado de naturaleza. Lo que hace Hobbes en este punto es constatar fundamentalmente algo que se lleva diciendo desde hace ya un buen rato: que el estado de naturaleza es el simplemente la consecuencia lógica de la naturaleza y de la moral propias de los hombres hobbesianos.

Después de rechazar el carácter natural de la política, Hobbes centra sus esfuerzos en poner de relieve la importancia que tiene el miedo a la hora de salvar el conflicto en el que nos sitúan la antropología y la moral¹³³. Se ha dicho hace un momento que la naturaleza humana, lejos de convertirnos en animales políticos, nos conduce directamente al enfrentamiento y a la competición. La búsqueda de la supervivencia y la avidez por el reconocimiento de nuestro poder se convierten en un juego de suma cero en el que sólo maximizaremos nuestro beneficio, no pactando con el otro y renunciando a nuestros derechos, sino dominando al prójimo y aminorando sus capacidades¹³⁴. ¿Por qué pactar entonces? ¿Por qué renunciar a maximizar nuestras expectativas para conformarnos simplemente con una cuota mucho menor de felicidad? La respuesta a esta pregunta la se obtiene de los conceptos de bien y mal reales que fueron esbozados más arriba. Es nuestro conato hacia la permanencia en el ser y, sobre todo, nuestro miedo a perecer en el intento de optimizar nuestro propio placer lo que nos hace bajar el listón de nuestras expectativas. En palabras del propio Hobbes, “nadie

¹³⁰ Cf. Zarka, Y.Ch., *Filosofía y Política en la Época Moderna, op., cit.*, pp. 207-213.

¹³¹ *Leviatán*, IV; *EW*, III, p. 18.

¹³² *De Cive*, I, 2, nota; *OL*, II, p. 158.

¹³³ *De Cive*, I, 2 y nota; *OL*, II, p. 161. En adelante nos atenemos a estas líneas para analizar el asunto del miedo como origen de la sociedad.

¹³⁴ *De Cive*, I, 2; *OL*, II, p. 161. La afirmación de Hobbes al hablar de este tema en el *De Cive* es bastante clara en sí misma: “Pues esa gloria [por la que compiten despiadadamente todos] es como el honor: si todos los hombres lo tienen ninguno lo tiene, pues consiste en aventajar a los demás cuando nos comparamos con ellos”.

pondrá en duda que, si desapareciera el miedo, los hombres serían más intensamente arrastrados por la naturaleza a obtener dominio sobre sus prójimos que a llegar a una asociación”¹³⁵. Este miedo no debe ser entendido, según se dijo a la hora de analizar el concepto, como un simple huir del otro o buscar refugio de él: por miedo negamos información al otro, hablamos con él, vigilamos, nos mantenemos a distancia, nos aliamos, etc. Las posibles reacciones provocadas por el miedo van mucho más allá de la mera huida llevando a los hombres, incluso, a crear la mayor de las obras a las que puede aspirar el ingenio humano: la institución del Leviatán¹³⁶. Sobre todo esto se volverá más adelante. Basta recordar aquí que el beneficio propio, el miedo mutuo y el lenguaje son pues los fundamentos que parecen hacer posible la existencia de la sociedad civil.

Pero llegados a este punto uno se puede preguntar: ¿por qué decide Hobbes hablar en un capítulo sobre el estado de naturaleza de la pasión del miedo? El tema del miedo viene a constatar también algo que ha sido repetido ya muchísimas veces: que también son la antropología y la moral las que nos ofrecen las herramientas necesarias para salir de la espiral de violencia que caracteriza al estado de naturaleza. Son las pasiones humanas las que nos llevan a competir con el otro y a intentar dominarlo; pero también es una pasión, la pasión del miedo, la que nos muestra que el camino de la violencia no es una opción y que la única manera que tenemos de asegurar nuestra vida es el pacto con los demás.

Después de esta breve introducción en la que se ha tratado el carácter artificial de lo político y el papel que el miedo desempeña en su aparición, Hobbes empalma estos temas directamente con el asunto que sirve de punto de partida al análisis del estado de naturaleza en los *Elementos del Derecho Natural y Político* y en el *Leviatán*: el principio de igualdad natural. Según este principio, todos los hombres son iguales entre sí en cuanto a sus poderes y a sus capacidades, ya hablemos de la fuerza física o de las habilidades mentales¹³⁷. Ahora bien, ¿qué quiere decir que todos los hombres son iguales entre sí? ¿No muestra la experiencia que la fuerza y la inteligencia admiten el más y el menos hasta el punto de que la diferencia entre dos sujetos puede llegar a parecer abismal? Hobbes, siendo consciente de esta realidad, precisa su teoría diciendo que hay igualdad porque “la diferencia entre hombre y hombre no es tan apreciable

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *De Cive*, V, 1-4; *OL*, II, pp. 209-211. Estas primeras líneas son muy reveladoras a la hora de comprender la relación existente entre el miedo y el origen de la sociedad civil.

¹³⁷ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xiv, 2.

como para justificar el que un individuo reclame para sí cualquier beneficio que otro individuo no pueda reclamar con igual derecho”¹³⁸ o, para dejarlo aun más claro, porque “son iguales quienes pueden hacer contra otros cosas iguales a las que otros pueden hacer contra ellos”¹³⁹. Estas dos afirmaciones son dos caras de una misma moneda ya que derecho y poder van de la mano para el inglés. Según la primera cita, en el estado de naturaleza no hay diferencia de poder tan grande entre los hombres que permita a ninguno reclamar para sí, y en exclusiva, algo que cualquier otro no pudiera arrebatarse; mientras que lo que nos dice la segunda cita es, precisamente, que son iguales los que tienen poderes iguales —algo que, por otra parte, ya se analizó cuando tratamos el tema del poder. El teórico equilibrio de poderes salva los fenómenos de las desigualdades aparentes entre los hombres acudiendo de nuevo a los conceptos de bien y mal reales: pese a las diferencias existentes entre algunos seres humanos, todo hombre posee la capacidad de inflingirle el mayor de los males, la muerte, a su enemigo o superior¹⁴⁰. Se puede observar todo esto de una forma más clara si se centra la atención en la igualdad existente entre los poderes corporales y mentales de todos los hombres.

Si se comienza por la igualdad física, la cosa puede quedar bastante clara con algunos ejemplos. Tómese, en primer lugar, dos hombres compiten entre sí por la supervivencia. Uno es extremadamente fuerte, alto y con conocimientos a nivel experto de artes marciales, mientras que el otro es bajito, delgado y jamás se ha metido en una pelea con nadie. El primero obviamente se impondrá al segundo sin mayores problemas. Ahora bien, una vez que el vencedor ha sometido al otro a su voluntad, decide que es mejor esclavizarlo para que trabaje para él. En este caso ha cometido un error al no matarlo porque el vencido sigue conservando la suficiente fuerza física como para coger una piedra y abrirle la cabeza al vencedor en cuanto éste se quede dormido. También puede suceder que muchos se alíen y que utilicen su fuerza conjunta para imponerse a los demás. En este caso se da algo parecido a lo que sucedía antes porque nadie está a salvo de que alguno de los vencidos, cegado por la ira o por la venganza, actúe por sorpresa y acabe con su vida. Tal vez los vencedores sean muchos y el mal lo puede sufrir cualquiera, pero la verdad es que una acción repentina de este tipo no puede ser parada por ninguna multitud. Además, lo que cuenta no es la poca fuerza que le queda al vencido, sino que su fuerza sea suficiente para causar en nosotros mismos el mayor de

¹³⁸ *Leviatán*, XIII; *EW*, III, p. 110.

¹³⁹ *De Cive*, I, 3; *OL*, II, p. 161.

¹⁴⁰ *Ibid.*

los males posibles. De este modo, sobre aquél que se impone al resto mediante la fuerza física pende constantemente esa espada de Damocles que no le dejará disfrutar jamás de su precaria situación de ventaja sobre los demás.

Con la igualdad de las capacidades intelectuales, pese a que ocurre algo similar, la cosa es algo más difícil de ver¹⁴¹. Por un lado puede existir diferencia en el sentido de que no todos pueden llegar a participar del mayor de los conocimientos a los que puede acceder el ser humano: la ciencia¹⁴². Este tipo de saber es imposible en el estado de naturaleza ya que ninguna industria ni ninguna ciencia puede ser puesta en marcha hasta que los hombres no han logrado garantizar su existencia. En otras palabras, la ciencia sólo puede ser desarrollada de un modo completo y provechoso una vez que se ha creado el Estado y los hombres pueden dedicar los esfuerzos que destinaban a su propia defensa a investigar las causas a partir de los efectos y los efectos a partir de las causas¹⁴³. Sin embargo, la prudencia sí que puede ser desarrollada en el estado de naturaleza porque ella sólo necesita de la acumulación de experiencia para producirse¹⁴⁴. Hobbes tiene esto en cuenta pero afirmará que las experiencias que puedan tener los hombres en este estado precario en el que viven antes de entrar en sociedad no difieren lo suficiente como para que se pueda hablar de diferencias sustanciales en sus capacidades intelectuales¹⁴⁵. Así pues, ni mediante la fuerza física ni mediante la inteligencia puede asegurarse un hombre su superioridad en el estado de naturaleza y, en consecuencia, puede decirse que el vencedor está tan expuesto a la posibilidad de una muerte violenta como el vencido.

Pero hay algo en lo que se ha contado sobre el principio de igualdad que no acaba de cuadrar con lo que se está defendiendo a lo largo del presente capítulo. Y es que se ha dicho que el estado de naturaleza es un estado de guerra por definición pese a que ahora, dada la igualdad natural que impera entre los hombres, esto no parece tener mucho sentido. Dicho de otro modo, si todos los hombres son iguales en fuerza y en inteligencia y ninguno puede ser capaz de imponerse a los demás, ¿por qué se producen entonces estas luchas entre los moradores del estado de naturaleza? La respuesta la reside de nuevo en la diferencia de maneras que se da entre los hombres. Todos los hombres persiguen su placer pero no a todos les produce placer las mismas cosas. Esto,

¹⁴¹ *De Cive*, I, 5; *OL*, II, pp. 162-163.

¹⁴² *Leviatán*, V; *EW*, III, p. 35. Sobre este tema se habló largo y tendido al analizar el concepto de razón y, sobre todo, su origen y naturaleza en el capítulo cuarto del presente trabajo.

¹⁴³ *Leviatán*, XIII; *EW*, III, p. 113.

¹⁴⁴ *Leviatán*, III; *EW*, III, pp. 14-15.

¹⁴⁵ *Leviatán*, XIII; *EW*, III, pp. 110-111

trasladado al tema que se está tratando, hace que algunas personas, cegadas como están por el ansia de honor, se crean capaces de elevarse por encima de la igualdad natural y de imponer su visión de lo bueno a los demás¹⁴⁶. Estos hombres que se guían por la vanagloria son los que Hobbes denomina “hombres vanidosos” u “hombres de espíritu violento”¹⁴⁷. Su antítesis son los “hombres de espíritu moderado”, hombres que valoran su fuerza de una manera real y que “permitirán a los otros tanto como ellos se permiten a sí mismos”¹⁴⁸. El problema viene de que, a pocos hombres de espíritu violento que haya, éstos obligarán a los segundos a defenderse y a dudar de todos los demás, surgiendo así “la desconfianza general existente entre los hombres y su temor mutuo”¹⁴⁹. He aquí un primer elemento que permite equiparar el estado de naturaleza con el estado de guerra.

Después de exponer en qué consiste esta igualdad en la que se encuentran los hombres en el estado de naturaleza, Hobbes se dedica a deducir de ella una serie de consecuencias que condicionan aun más las relaciones intersubjetivas en la sociedad prepolítica. El texto, que sólo se encuentra en el *Leviatán*¹⁵⁰, comienza derivando la desconfianza que reina entre los habitantes del estado de naturaleza del principio de igualdad que acaba de ser expuesto. Según Hobbes, si entre nosotros impera la igualdad, existirá también una igualdad de poderes que nos puede llevar a pensar que tenemos las mismas posibilidades que los demás de conseguir aquello que perseguimos. Pero como el otro tiene la misma fuerza física y mental que nosotros y, por ende, las mismas posibilidades de apropiarse de lo que deseamos, éste debe ser visto como un enemigo al que hay que anticiparse, dominar o eliminar. De lo que se habla aquí, en definitiva, es de aquel sentimiento de enemistad que provocaba entre los hombres la ansiedad por el futuro y la dificultad existente a la hora de lograr y conservar nuestra felicidad. Ahora bien, la cosa no acaba aquí porque de la desconfianza a la que nos conducía la igualdad natural se deriva, a su vez, la guerra de todos contra todos. Como dice el propio Hobbes, “el modo más razonable de protegerse contra esa desconfianza que los hombres se inspiran mutuamente es la previsión, esto es, controlar, ya sea por la fuerza, ya con estratagemas, a tantas personas como sea posible, hasta lograr que nadie tenga poder

¹⁴⁶ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xiv, 3.

¹⁴⁷ *De Cive*, I, 4; *OL*, II, p. 162.

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xiv, 3.

¹⁵⁰ *Leviatán*, XIII; *EW*, III, pp. 111-112.

suficiente para poner en peligro el poder propio”¹⁵¹. Todas estas acciones son acciones de guerra porque van dirigidas a minar el poder del otro y, en consecuencia, a impedir su camino hacia el placer y la felicidad. Nuevamente aparece otro elemento que equipara el estado de naturaleza al estado de guerra perpetua.

Ligados a estos tres pasos que se acaban de señalar —igualdad, desconfianza y guerra—, Hobbes enumera tres causas de disensión entre los hombres que surgen de su propia naturaleza: la competencia, la desconfianza y la gloria¹⁵². “La primera hace que los hombres invadan el terreno de los otros para adquirir ganancia; la segunda, para lograr seguridad; y la tercera, para adquirir reputación. La primera hace uso de la violencia, para que así los hombres se hagan dueños de otros hombres, de sus esposas, de sus hijos y de su ganado. La segunda usa la violencia con un fin defensivo. Y la tercera, para reparar pequeñas ofensas, como una palabra, una sonrisa, una opinión diferente, o cualquier otra señal de desprecio dirigido hacia la propia persona o, indirectamente, a los parientes, a los amigos, a la patria, a la profesión o al prestigio personal”¹⁵³. Según el autor, la competencia con el otro surge de la igualdad de poderes y nos lleva a usar la violencia para aminorar sus capacidades y romper así el equilibrio de fuerzas. La desconfianza es la desconfianza del párrafo anterior, pero aquí se hace hincapié en que ella conduce a los hombres a usar la violencia para defenderse de los demás y, de esa manera, lograr seguridad. Y por último, la gloria tiene que ver con la guerra porque, guiados por la búsqueda de reputación y de reconocimiento de nuestro poder, no dudamos en usar la violencia en contra de aquellos que lo valoran por debajo de lo que nosotros mismos lo hacemos. Estos tres nuevos motivos de guerra y de discordia en el estado de naturaleza hunden sus raíces en la naturaleza humana porque tienen que ver respectivamente con la acumulación de poder, con la ansiedad por el futuro y con la búsqueda del reconocimiento, tres temas que serán analizados más arriba y que ya en su momento se apuntó que iban a tener consecuencias para el estado de naturaleza. Ésta es sólo una muestra más de que este estado de guerra permanente es fruto de los problemas sin resolver de la moral y la antropología hobbesianas.

Pero no todos los motivos de discordia tienen que ver con la fuerza física y con las capacidades corporales, sino que también hay violencia causada por motivos

¹⁵¹ *Leviatán*, XIII; *EW*, III, p. 111.

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ *Ibid.*

meramente intelectuales y lingüísticos¹⁵⁴. Cuando los hombres pelean por opiniones, por ideas o por posturas intelectuales sucede algo más problemático que lo que pasa en la mera lucha física y que tiene que ver con el lenguaje: en este tipo de enfrentamientos, la negación de una postura va mucho más allá del hecho en sí porque puede denotar que la persona está equivocada o, incluso, que consideramos que es una inepta. No hay nada que ataque más el honor de los hombres que una humillación hacia su inteligencia; no hay humillación peor que ser pillado defendiendo una postura errónea, equívoca o derrotada. La humillación lingüística o intelectual es, por lo tanto, la peor de las humillaciones. Esta pugna por el honor y por el poder en el terreno de lo intelectual lleva a Hobbes a hacer la siguiente afirmación: “como todo el placer y disfrute de la mente consiste en esto, debe la mente, para conseguir siquiera algo de ese placer cuando se compara con otra, buscar algún punto en el que triunfar y jactarse. Es imposible que los hombres dejen de expresarse de cuando en cuando una censura y desprecio mutuos, ya riéndose del prójimo, o con las palabras, gestos o algún otro signo. Ésta es la mayor vejación de la mente, y no puede surgir un amor deseo de hacer daño que el que proviene de dicha vejación”¹⁵⁵. La búsqueda del reconocimiento del propio poder, es decir, el honor, es lo que lleva a los hombres a compararse los unos con los otros y a alardear delante de aquéllos que tienen que juzgar sobre la valía de cada uno. El problema viene de que este hecho, que es un clarísimo acto de guerra en tanto que con él intentamos negar a alguien un bien al que tiene el mismo derecho que nosotros, impulsará al otro a reparar la ofensa usando la violencia —tanto la verbal como la física— y agravando así ese estado de guerra que es el estado de naturaleza¹⁵⁶.

El último de los motivos que permite interpretar el estado de naturaleza como un estado de guerra permanente es esa pugna constante por acaparar bienes posicionales; una lucha que conduce directamente en un juego de suma cero en el que ni siquiera el vencedor podrá disfrutar de su botín por un tiempo ilimitado. Es el filósofo inglés el que señala la gravedad de este problema al decir que “la razón más frecuente de que los hombres deseen hacerse daño mutuamente surge de esto: que muchos hombres, al mismo tiempo, apetecen una misma cosa, la cual no puede generalmente disfrutarse en común ni ser dividida. De lo cual se sigue que los más fuertes son los que podrán

¹⁵⁴ *De Cive*, I, 5; *OL*, II, pp. 162-163. Nos atenemos a este párrafo del capítulo primero del *De Cive* para exponer el problema de las luchas lingüísticas e intelectuales.

¹⁵⁵ *De Cive*, I, 5; *OL*, II, p. 163.

¹⁵⁶ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xiv, 4.

conseguirla, siendo la espada la que decida quién es el más fuerte”¹⁵⁷. Lo que se subraya aquí es algo que ya se anticipó más arriba: el hecho de que no es tanto la lucha por los bienes materiales sino la pugna por bienes relacionales como el poder y su reconocimiento lo que sume a los hombres en el conflicto del estado de naturaleza. Queda así probado que el incesante impulso por acaparar poder y la búsqueda del honor son dos de los principales motivos de discordia¹⁵⁸.

Por lo tanto, el estado de naturaleza es un estado de guerra de todos contra todos en el que ninguno de los contrincantes puede nunca conseguir la victoria. Ahora bien, ¿qué quiere decir exactamente Hobbes cuando habla de guerra? De la misma manera que Hobbes entendía que el efecto del miedo no consistía sólo en huir y evitar aquello que se teme sino también en combatirlo, anticiparlo o eliminarlo, ahora con la guerra sucederá algo similar ya que ésta “no consiste solamente en batallas o en el acto de luchar, sino en un período en el que la voluntad de confrontación violenta es suficientemente declarada. (...) la naturaleza de la guerra no está en una batalla que de hecho tiene lugar, sino en una disposición a batallar durante todo el tiempo en que no haya garantías de que debe hacerse lo contrario. Todo otro tiempo es tiempo de PAZ”¹⁵⁹. En el estado de naturaleza se vive en un estado de guerra de todos contra todos porque, según se vio al explicar la antropología y la moral humanas, la preocupación por el futuro conduce a la acumulación de poder y a la competencia con los demás —a los que vemos ahora como una amenaza constante hacia nuestro bienestar. Este buscar el control y el dominio del otro para asegurarnos nuestro propio poder y nuestra propia felicidad, esta percepción constante de la figura del otro como un enemigo y una amenaza, es lo que Hobbes entiende como estado de guerra. Esta guerra que se ve agravada por esos conflictos que han sido enumerados a lo largo de este capítulo —la competencia por el poder, la ignorancia de la igualdad natural, la lucha física y mental, etc.— es, además, una guerra de todos contra todos porque si el beneficio es la medida del derecho cualquier cosa que se haga para conseguir la supervivencia y la felicidad

¹⁵⁷ *De Cive*, I, 5; *OL*, II, p. 163.

¹⁵⁸ Cf. Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, op. cit., pp. 92-96.

¹⁵⁹ *Leviatán*, XIII; *EW*, III, p. 113. Hobbes no diferencia entre estado de naturaleza y estado de guerra ya que entiende que, debido a la naturaleza del ser humano, el conflicto es inevitable en una sociedad sin Estado. Esta interpretación dista mucho de la que hace Locke en el segundo de sus *Ensayos sobre el Gobierno Civil*. Según este filósofo, el estado de guerra sólo es una alteración momentánea y localizada del estado de naturaleza que viene marcada, sobre todo, por la violación de un derecho innato de uno de sus habitantes por parte de otro. Una vez finalizada la amenaza el estado de guerra cesa y se retorna al estado de naturaleza. Cf. Zarka, Y.Ch., *Hobbes y el Pensamiento Político Moderno*, op., cit., pp. 139-158.

será lícito¹⁶⁰. Dado el tipo de relación intersubjetiva que impera en el estado de naturaleza es lógico que veamos a los demás como enemigos que compiten por los mismos bienes, posicionales o no, que codiciamos nosotros; pero por el mismo motivo, es normal que desconfiemos de los otros incluso cuando nos aliamos con los ellos para lograr algo ya que, si el beneficio es aquí la medida del derecho, será legítimo que éstos nos traicionen en el momento en el que su acto les reporte mayores beneficios que el mantenimiento de la alianza¹⁶¹.

El problema del estado de guerra reside en que aquí cada hombre podrá lograr tanto como le permitan su poder y sus fuerzas, pero, dado el principio de igualdad natural, nadie podrá mantener por mucho tiempo lo que ha conseguido¹⁶². Dicho de otra forma, en el estado de naturaleza nadie, por mucho poder que tenga, puede erigirse nunca como vencedor absoluto y pensar que su vida y sus propiedades no corren peligro¹⁶³. Como dice el filósofo inglés, “en una condición así, no hay lugar para el trabajo, ya que el fruto del mismo se presenta como incierto; y, consecuentemente, no hay cultivo de la tierra; no hay navegación y no hay uso de productos que podrían importarse por mar; no hay lugar no hay construcción de viviendas, ni de instrumentos para mover y transportar objetos que requieren de la ayuda de una fuerza grande; no hay conocimiento en toda la faz de la tierra, no hay cómputo del tiempo; no hay artes; no hay letras; no hay sociedad. Y, lo peor de todo, hay un constante miedo y un constante peligro de perecer con muerte violenta. Y la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta”¹⁶⁴. Lo que viene a confirmar este párrafo es que sin sociedad civil no se puede tener ni técnica, ni ciencia, ni un sistema de signos fijo y común. Pero hay aun algo más interesante que se desprende del texto anterior y que confirma nuevamente una de las tesis ya enunciadas: que el estado de naturaleza, la guerra y la decisión de satisfacer nuestros deseos mediante la dominación de los demás es la forma menos óptima de obtener y asegurar nuestra felicidad. De hecho, y para ser más exactos, ni siquiera es una opción real a la hora de hacerlo. Lo que acaba sucediendo es que la naturaleza humana, la misma naturaleza que nos había metido en el conflicto de todos contra todos, es la que nos saca del atolladero al hacer que renunciemos a la violencia siempre que meditemos sobre las nefastas consecuencias a

¹⁶⁰ *Leviatán*, XIII; *EW*, III, pp. 115-116.

¹⁶¹ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xiv, 8-9.

¹⁶² *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xiv, 12.

¹⁶³ *De Cive*, I, 13; *OL*, II, p. 166.

¹⁶⁴ *Leviatán*, XIII; *EW*, III, p. 113.

las que nos conduce este camino. Si nuestras pasiones nos impulsan a evitar la muerte violenta, a buscar el bienestar y el placer y, en definitiva, a intentar vivir el máximo tiempo posible de un modo feliz, intentar utilizar el poder propio para dominar a los demás y conseguir así nuestro objetivo será ahora un bien aparente que, al ser considerado a la luz de la razón, se mostrará como un mal real. Por lo tanto, la insostenibilidad del estado de naturaleza es lo que impulsará a los hombres a evitarlo y a crear la sociedad civil mediante un pacto con los demás¹⁶⁵. Volveremos más tarde sobre este asunto.

Así pues, una vez que se ha demostrado que el estado de naturaleza es un estado de guerra y que su incompatibilidad con nuestros intereses egoístas y hedonistas es lo que nos mueve a trascenderlo mediante la creación del Estado, es preciso analizar ahora el concepto de derecho natural para comprender mejor cómo pueden salir los habitantes del estado de naturaleza de ese conflicto.

b) El derecho natural

El concepto de derecho natural es fundamental para comprender tanto el estado de naturaleza como la política hobbesiana¹⁶⁶. Su importancia radica también en que en él confluyen muchos temas de interés para lo que aquí se está tratando. Por un lado, el derecho de naturaleza viene a funcionar como un resumen perfecto de por qué el estado de naturaleza es un estado de guerra perpetuo. Pero es que además, en esta idea se condensan también muchos de los temas que han sido tratados en los dos últimos capítulos: el bien y el mal reales, la relación fines-medios, la búsqueda incesante del propio beneficio y de la acumulación de poder, etc. De lo que se intentará aquí, en definitiva, será demostrar todo esto de un modo claro y conciso mediante el análisis de

¹⁶⁵ *De Cive*, I, 13; *OL*, II, p. 166.

¹⁶⁶ Cf. Amendola, A., *Il Sovrano e la Maschera*, Edizioni Scientifiche Italiane, *op. cit.*, pp. 123-144; Carmichael, D.J.C., "The Right of Nature in *Leviathan*", en *Canadian Journal of Philosophy*, no. 18, 1988, pp. 257-270; Gauthier, D.P., *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, *op. cit.*, pp. 29-35 y 48-52; Goyard-Fabre, S., *Le Droit et la Loi dans la Philosophie de Thomas Hobbes*, *op. cit.*, pp. 67-82; Herbert, G.B., "Fear of Death and the Foundations of Natural Right in the Philosophy of Thomas Hobbes", en *Hobbes Studies*, Vol. VII-1994: 56-68; Kavka, G.S., *Hobbesian Moral and Political Theory*, *op. cit.*, pp. 315-337; Martinich, A.P., *A Hobbes Dictionary*, *op. cit.*, pp. 263-265; Martinich, A.P., *Hobbes*, *op. cit.*, pp. 77-80; Ommagio, V., *Justus Metus. Etica e Diritto in Thomas Hobbes*, *op. cit.*, pp. 23-35; Polin, R., *Politique et Philosophie chez Hobbes*, *op. cit.*, pp. 180-187; Sommerville, J., *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, *op. cit.*, pp. 37-44; Strauss, L., *Natural Right and History*, *op. cit.*, pp. 166-202; Warrender, H., "Obligations and Rights in Hobbes", en *Philosophy*, vol. XXXVII, no. 142, Octubre, 1962, pp. 352-357; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, *op. cit.*, pp. 310-318. Tal y como se dijo más arriba, sería imposible ofrecer una extensa nómina de trabajos que analizan lo que Hobbes entiende por derecho natural. Por este motivo habrá que conformarse con una breve bibliografía especializada sobre el tema.

los textos en los que Hobbes analiza el concepto de derecho natural: los *Elementos del Derecho Natural y Político*¹⁶⁷, el *De Cive*¹⁶⁸ y el *Leviatán*¹⁶⁹. Se centrará toda la atención en los *Elementos del Derecho Natural y Político* y en el *De Cive*, dejando para el apartado siguiente la exposición del *Leviatán* porque el análisis que lleva a cabo el autor en el último libro pone mejor de relieve la relación que se da entre el derecho natural y las leyes de la naturaleza.

Hobbes no entiende el derecho natural del mismo modo en el que lo hizo y lo hará la tradición filosófica occidental sino que, aceptando muchas de las tesis de ésta, dará lugar a un concepto absolutamente diferente¹⁷⁰. Si antes se entendía que el derecho natural estaba constituido por un conjunto de principios trascendentes que, al ser compartidos por todos, servían para reglar la vida interhumana, ahora Hobbes postulará que ese mismo derecho natural, siendo todavía un conjunto de elementos compartidos por todos los hombres, ni es trascendente ni sirve para crear concordia entre los hombres¹⁷¹. De hecho, el derecho natural sirve más bien para acabar de desunir a los seres humanos y para sumirlos aun más en el conflicto del estado de naturaleza¹⁷². Este derecho natural no es trascendente porque, tal y como se verá dentro de un momento, es también la consecuencia lógica de la antropología y la moral diseñadas por el filósofo británico. Pero tampoco es un fundamento de concordia porque es él, precisamente, el que nos empuja en un primer momento hacia esa inviable vía de la violencia de la que ya se ha hablado. Así pues, y como todos estos problemas parecen demostrar que el concepto de derecho natural requiere de una explicación profunda para su comprensión, podemos pasar a ver ya las características principales del mismo.

Para Hobbes, el derecho natural nace como fruto de la combinación de tres elementos ya analizados: el uso de la razón, los conceptos de bien y mal reales y las inclemencias propias del estado de naturaleza. Si en todos los hombres existe un conato que les lleva a conservar su propio ser y a evitar la muerte violenta y si el estado de naturaleza es un estado de guerra constante en el que satisfacer dicho conato resulta una tarea muy complicada, entonces es lógico que el hombre acuda a su propia razón para

¹⁶⁷ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xiv, 6.

¹⁶⁸ *De Cive*, I, 7; *OL*, II, pp. 163-164.

¹⁶⁹ *Leviatán*, XIV; *EW*, III, pp. 116-117.

¹⁷⁰ Cf. Polin, R., *Politique et Philosophie chez Hobbes*, , *op. cit.*, pp. 202-203.

¹⁷¹ Cf. Strauss, L., *Natural Right and History*, *op. cit.*, pp. 166-202. Sobre la teoría de Strauss se acaba de decir algo más arriba.

¹⁷² *De Cive*, I, 11; *OL*, II, pp. 165

pedir consejo de lo que debe hacer para satisfacer sus deseos¹⁷³. La primera solución que le ofrece dicha facultad es la de “*que todo hombre procure, en la medida de sus fuerzas, proteger su vida y sus miembros; o lo que es lo mismo, que todo hombre haga uso del derecho natural*”¹⁷⁴. Aquí hay ya unas cuantas cosas que es preciso analizar antes de continuar con la explicación. Lo primero es el concepto de derecho. ¿Qué entiende Hobbes por derecho? En su opinión, un derecho consiste en “la libertad no culpable de usar nuestro poder y habilidad naturales”¹⁷⁵ de acuerdo con los dictados de la razón. Tal y como dirá luego en el *Leviatán*, el derecho es libertad¹⁷⁶, es decir, ausencia de impedimentos externos para hacer o no hacer alguna cosa¹⁷⁷. Pero esto hace en cierto modo que la definición de derecho sea redundante ya que, como se dijo más arriba, el poder y las habilidades de cada uno sólo son útiles en cuanto no existen impedimentos para que sean usados, incluyendo dentro de estos impedimentos el igual poder y habilidad de los otros. Por lo tanto, y para resumir todo el asunto, se puede decir que el derecho de naturaleza es la libertad de hacer o no hacer, según dicte la razón y en orden a satisfacer ese impulso natural hacia la conservación de la vida¹⁷⁸. En el estado de naturaleza hay derecho a cualquier cosa porque nada limita o coarta la satisfacción de nuestros deseos a excepción del poder de los otros; pero como todo aquello que consideremos que puede ayudarnos a perseverar en el ser es hecho aquí con derecho, también el dominio y la eliminación del poder del otro es algo que puede ser hecho con derecho¹⁷⁹. Como se verá luego más adelante, este concepto de derecho es perfectamente aplicable a lo que Hobbes entenderá por derecho político ya que lo único que sucederá en este caso es que nuestra razón deberá tener en cuenta las leyes dictadas por el soberano como un elemento más de la ecuación¹⁸⁰.

El segundo tema a tratar es el de la aparición de la razón en el terreno de la acción por primera vez. Hasta ahora se había tratado de la búsqueda de la felicidad y de la satisfacción de nuestros deseos, pero nunca se había mencionado que la razón jugara algún papel en todo esto. Es verdad que se había sugerido que no toda voluntad debía ser racional o que la razón podía ayudarnos a optimizar el resultado de aquellas acciones que llevábamos a cabo en orden a satisfacer nuestros deseos, pero nunca hasta ahora

¹⁷³ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xiv, 14.

¹⁷⁴ *De Cive*, I, 7; *OL*, II, p. 164.

¹⁷⁵ *Elementos del Derecho Natural y Político*, xiv, 6.

¹⁷⁶ *Leviatán*, XIV; *EW*, III, p. 116.

¹⁷⁷ *Leviatán*, XXI; *EW*, III, pp. 196-197.

¹⁷⁸ *Leviatán*, XIV; *EW*, III, p. 116.

¹⁷⁹ *Elementos del Derecho Natural y Político*, xiv, 7.

¹⁸⁰ *Leviatán*, XXI; *EW*, III, pp. 198-199.

había aparecido la facultad racional dentro del terreno de la acción humana. Lo primero que hay que señalar es precisamente que el papel de la razón es el de consejera de las pasiones¹⁸¹. ¿Qué quiere decir esto? Pues que si el objetivo que perseguimos —y que no es otro que el de evitar la muerte violenta y conservar nuestra existencia, o lo que es lo mismo, la consecución del bien mayor y la huida del mal mayor— está enraizado directamente en la facultad volitiva del ser humano, la razón sólo puede actuar como una sabia consejera que nos recomienda el mejor camino para lograr nuestro objetivo. Esto es importante porque enseña que, pese al papel importante y fundamental que tiene la razón en el terreno de la acción, es siempre la facultad volitiva la que tiene la última palabra. Los consejos de la razón son un elemento más de los que entran dentro del proceso deliberativo. De hecho es el propio Hobbes el que achaca muchos de los conflictos y problemas propios del estado de naturaleza al hecho de que los hombres desatiendan los sabios consejos de su razón o al de que no tengan dicha facultad lo suficientemente desarrollada¹⁸². El segundo aspecto a remarcar, a parte de esta subordinación de la razón a las pasiones, es el carácter natural de la razón. “La razón no es menos natural en el hombre que la pasión, y es la misma para todos los hombres, porque todos los hombres están de acuerdo en su voluntad de regirse y gobernarse de suerte que alcancen sus deseos, es decir, su propio bien, lo cual es obra de la razón”¹⁸³. La razón es natural en el hombre porque es una facultad que poseen gracias a su propia disposición¹⁸⁴. El único problema reside en que, como se dijo, no todos los hombres la desarrollan del mismo modo debido a la ausencia de tiempo o de método. Sea como sea, el nivel de razonamiento requerido en el terreno de la acción es más bien mínimo y coincide con el uso del lenguaje y de los conceptos para satisfacer el propio deseo y aplacar así esa ansiedad por el futuro que produce en nosotros el conocimiento

¹⁸¹ Cf. Gert, B., “Hobbes’s Account of Reason and the Passions”, en Bertman, M., y Malherbe, M. (eds.), *Thomas Hobbes de la Métaphysique a la Politique*, Vrin, París, 1989, pp. 83-92; Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes, op.cit.*, p. 113. Gert sostiene en esta obra que la relación pasión-razón en la moral hobbesiana está situada entre Hume y Kant, es decir, que ni la razón está esclavizada a las pasiones ni las pasiones interfieren con la razón. A su modo de ver, la razón mira a largo plazo y la mayoría de las pasiones centran a los hombres en bienes aparentes. Esto no es del todo falso ya que como muy bien señala él mismo pasiones como el gusto por el bien vivir o el miedo a la muerte colaboran directamente con la razón. Ahora bien, nuestra idea, tal y como se ha venido defendiendo en el capítulo anterior, es que la razón se dedica a aconsejar a los hombres para que puedan satisfacer sus deseos por el camino más seguro. En este sentido Watkins también sostiene que Hobbes sería un antecesor de la inversión de la moral llevada a cabo por Hume, una inversión que consistía en poner a la razón al servicio de las pasiones.

¹⁸² *De Cive*, Epístola Dedicatoria; *OL*, II, p. 147-148.

¹⁸³ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xv, 1.

¹⁸⁴ *De Corpore*, I, 1; *OL*, I, pp. 1-2. La idea que parece manejar Hobbes en este texto del *De Corpore* es la misma que defiende Descartes al inicio del capítulo primero de su *Discurso del Método*: “la razón es lo mejor repartido entre los hombres”.

predicativo¹⁸⁵. La razón, por lo tanto, es algo natural que se aplica, en el terreno de la acción, a algo natural en el hombre: la búsqueda de la felicidad y la satisfacción del placer.

Por lo tanto el derecho natural es natural por partida doble: porque surge a partir de la propia naturaleza humana y porque la razón es una facultad natural del ser humano. Pero aun hay algo más que se debe aclarar sobre la definición de derecho natural que se ha dado más arriba. Si se ha dicho que el derecho de naturaleza es la libertad de hacer o no hacer, según nos dicte la razón y en orden a satisfacer ese impulso natural hacia la conservación de la vida, falta ver qué es lo que se puede hacer o dejar de hacer para satisfacer dicho conato. En primer lugar, “se emplean correctamente la fuerza, los conocimientos y la habilidad de cada hombre cuando se usan para uno mismo; pues de otra forma ningún hombre tendría derecho a su propia conservación”¹⁸⁶. Es todo el poder de un hombre, tanto el físico como el intelectual, el que debe ponerse en juego para asegurar algo tan importante como la propia supervivencia ya que en cualquier fallo o negligencia nos podría ir la vida¹⁸⁷. Véase un ejemplo para ver mejor esto. Estamos en pleno estado de naturaleza y vemos a un hombre transportando un saco de patatas. La razón nos informa de que esas patatas nos podrían ser de gran utilidad a la hora de paliar el hambre, tanto la presente como la que pueda aflorar en un futuro, y de que usando nuestra fuerza podríamos desposeer a ese hombre de tan preciado objeto. En este caso, actuamos de acuerdo al derecho porque es precisamente la razón la que nos invita a ejecutar dicho acto. Pero pongamos que la razón nos informa de que el individuo en cuestión es mucho más fuerte que nosotros y que sería más correcto prometerle una gran suma de dinero por las patatas aunque nuestra intención sea la de no pagárselas jamás. Lo que sucederá ahora es que este engaño, esta utilización del lenguaje para confundir al otro y lograr nuestros objetivos, siempre que consiga el fin que persigue, será siempre conforme a derecho porque en el estado de naturaleza no hay nada, salvo el poder del otro, que limite nuestro poder y nuestra libertad.

A parte de a usar con derecho nuestros poderes y nuestras capacidades, el derecho natural nos permite también hacer uso de todos los medios necesarios para la

¹⁸⁵ *Leviatán*, XIV; *EW*, III, p. 116.

¹⁸⁶ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xiv, 9.

¹⁸⁷ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xiv, 13.

satisfacción de nuestros objetivos¹⁸⁸. Si nuestra intención es dormir calientes en una fría noche de invierno, si juzgamos que eso es bueno para nosotros porque nos mantiene en el ser y nos ayuda a obtener placer, podemos hacer todo lo necesario para lograr dicho fin, incluido el asaltar una casa, el robar un coche o el obtener dinero de otro para pagarnos un hotel. Esto, además, será conforme a derecho porque la razón nos indica que los beneficios son superiores a las malas consecuencias y que nada, ni siquiera el poder del dueño de la casa, del coche o del dinero, impide nuestra acción.

Por lo tanto, por derecho natural se puede hacer lo que sea necesario para satisfacer los propios objetivos. Ahora bien, ¿cómo se sabe qué es lo más adecuado? Pues utilizando la propia razón: somos nosotros mismos, en función de nuestro propio beneficio, los que decidimos lo apropiado y pertinente de nuestras acciones y decisiones. Esto quiere decir que, volviendo al ejemplo anterior, soy yo el que decide si vale la pena asaltar una casa o matar a otra persona para satisfacer mis deseos; pero también quiere decir que, decida lo que decida, en el estado de naturaleza mi decisión siempre será conforme a derecho porque me la sugiere mi razón. Sin embargo la cosa no se queda ahí, sino que va más allá hasta entrar dentro del terreno de lo lingüístico. Debido al principio de igualdad natural, es lógico que si yo puedo juzgar sobre lo apropiado o no de los medios y fines que persigo también los otros puedan hacer lo mismo acerca de los suyos. Pero el principio de igualdad natural también nos permite juzgar a todos sobre la pertinencia de las acciones de los demás, sobre su verdad, sobre sus intenciones, etc. En palabras del propio autor, “si un hombre puede juzgar las cosas que me conciernen, yo también puedo juzgar lo que le concierne a él. En consecuencia, resulta razonable que yo juzgue si su proposición me beneficia o no”¹⁸⁹. Retomando el ejemplo de las patatas, el otro está en pleno derecho de rechazar nuestra oferta de comprarle las patatas si sospecha de nuestra palabra. Lo que quiere decir todo esto es que en el estado de naturaleza existe también un estado de naturaleza lingüístico en el que todos tienen derecho a interpretar el significado de las palabras y de las acciones de los demás y, por lo tanto, a decidir en consecuencia¹⁹⁰. Este hecho agrava todavía más el conflicto del estado de naturaleza desde el momento en el que la desconfianza mina

¹⁸⁸ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xiv, 7-9. En lo sucesivo nos atenemos a estos párrafos para hablar del derecho a los medios que se deriva del derecho natural y de las consecuencias que se siguen de ello.

¹⁸⁹ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xiv, 8.

¹⁹⁰ Cf. Palacios, V., *Lenguaje y Pacto en Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 101-112.

nuestra capacidad para colaborar con el otro. Pero sobre este tema se volverá más adelante.

La conclusión que se puede extraer de todo lo que dicho sobre el derecho natural es que aquí todos los hombres tienen derecho a todo¹⁹¹. Si podemos hacer con derecho todo lo que esté en nuestra mano para mantenernos en el ser, si gracias a ello podemos usar con derecho todos los medios que consideremos oportunos, si nuestra decisión puede ser tomada con derecho sin tener en cuenta la interpretación de los demás, resulta evidente que todo aquello que nos beneficie puede ser tomado por nosotros con pleno derecho. En palabras del Hobbes, “como (...) es manifiesto que por derecho natural todo hombre puede hacer y poseer esas cosas que necesariamente conducen a la conservación de su vida y de sus miembros, de ello se sigue que en el estado de naturaleza tenerlo todo y hacerlo todo es legal para todos. Y esto es lo que viene a significar el dicho común de que la naturaleza ha dado todo a todos. De lo cual podemos deducir que en el estado de naturaleza el beneficio es la medida del derecho”¹⁹². Así pues, podemos reclamar con derecho todo aquello que creamos que nos puede beneficiar.

Hay que reconocer que una situación así está plagada de ventajas para los hombres: somos absolutamente libres para hacer lo que nos plazca, no tenemos el porqué de rendir cuentas ni dar explicaciones de nuestras decisiones ante nadie, podemos aspirar a conseguir cualquier cosa que consideremos beneficiosa para nosotros, etc. Dicho de otro modo, parece poco pensable que nadie decida someterse voluntariamente a las incomodidades y a las cargas de la sociedad civil cuando por naturaleza tiene derecho a todo y a todos¹⁹³. Sin embargo, Hobbes hace suyo aquel dicho popular según el cual “mi libertad comienza donde termina la de los demás” y demuestra que una autonomía así es inútil e insostenible desde el momento en el que “el derecho de todos los hombres a todas las cosas no es, en efecto, mejor que si ningún hombre tuviese derecho a nada. Pues el derecho que tiene un hombre le resultará de poca utilidad y beneficio cuando otro tan fuerte o más fuerte que él tenga derecho a lo mismo”¹⁹⁴. Por lo tanto, si se reflexiona detenidamente sobre ello, esta libertad absoluta y este derecho a todo cuanto existe no es deseable por nadie que persiga su propia

¹⁹¹ *Leviatán*, XIV; *EW*, III, p. 117

¹⁹² *De Cive*, I, 10; *OL*, II, p. 165

¹⁹³ Cf. Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, op. cit., pp. 60-66.

¹⁹⁴ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xiv, 10.

supervivencia porque hacerlo sería lo mismo que admitir que ese estado de guerra que se ha descrito más arriba es agradable.

Ni el estado de naturaleza ni el derecho natural en bruto podrán ser nunca aceptados por aquellos hombres hobbesianos que basan sus decisiones en el hedonismo, en el egoísmo y en la razón instrumental, por lo que será necesario buscar una salida diferente al problema del estado de naturaleza. Pero antes de ver cómo las leyes de la naturaleza nos ponen ya en la dirección adecuada, es necesario aclarar una cosa más: en el estado de naturaleza, y debido justamente a lo que se acaba de decir del derecho natural, nada puede ser hecho injustamente¹⁹⁵. Esto interesa porque su demostración por parte de Hobbes pone de relieve aspectos importantes de su metodología y de su filosofía del lenguaje. Para que algo sea hecho injustamente en el estado de naturaleza debe ser hecho *sine iure*, es decir, de un modo “in-justo”¹⁹⁶. Por lo tanto, si algo injusto es algo que se ha hecho sin derecho a ello, resulta evidente que en el estado de naturaleza todo es justo desde el momento en el que, como se acaba de decir, todos tienen derecho a todo. Lo que hace Hobbes, a fin de cuentas, es extraer conclusiones lógicas a partir de la definición de derecho natural esbozada más arriba.

Pero que algo sea hecho con derecho no quiere decir que sea hecho de acuerdo con las leyes de la razón¹⁹⁷. En el estado de naturaleza yo tengo derecho, por ejemplo, a engañar a los demás, pero eso, como se verá dentro de un momento, es algo que desaconsejan las leyes naturales. Por lo tanto, de lo que se trata a continuación es de ver en qué consisten las leyes naturales y el modo en el que éstas maximizan el hedonismo, el egoísmo y el derecho natural de los hombres hobbesianos.

2.3. Las leyes de la naturaleza

Las leyes de la naturaleza tienen mucho que ver con el derecho natural y van a mostrar ya el camino hacia una posible salida satisfactoria al problema del estado de naturaleza¹⁹⁸. Este tema, uno de los más exitosos entre los estudiosos de la moral y de la

¹⁹⁵ *Leviatán*, XIII; *EW*, III, pp. 115-116.

¹⁹⁶ *De Cive*, III, 3; *OL*, II, p. 182.

¹⁹⁷ *Leviatán*, XVIII; *EW*, III, pp. 163. Hobbes apela a este principio para blindar al soberano frente a las reclamaciones de los súbditos. El súbdito no puede acusar al soberano de injusticia ya que toda acción ejecutada por éste será hecha siempre con derecho, aunque ello no implique que puede estar ejecutada en contra de los consejos prescritos por la ley natural.

¹⁹⁸ Cf. Baumrin, B.H., “Hobbes’s Egalitarianism: the Laws of Natural Equality”, en Bertman, M., y Malherbe, M. (eds.), *Thomas Hobbes de la Métaphysique a la Politique*, *op. cit.*, pp. 119-127; Bertman, M.A., “Equity as Justice and Charity in Hobbes”, en Bertman, M., y Malherbe, M. (eds.), *Thomas Hobbes de la Métaphysique a la Politique*, *op. cit.*, pp. 109-117; Ewin, R.E., *Virtues and Rights. The Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, *op. cit.*, pp. 113-161; Fuller, T., “Compatibilities on the Idea of Law in

política de Hobbes, es tratado en los *Elementos del Derecho Natural y Político*¹⁹⁹, en el *De Cive*²⁰⁰ y en el *Leviatán*²⁰¹ de una manera bastante similar. Lo que se intentará aquí es ver en qué consisten estas leyes de la naturaleza, la relación que guardan con el estado de naturaleza y con el derecho natural, cuántas y cuáles son y, por último, solucionar algunas paradojas que aparentemente implica la formulación hobbesiana de dichas leyes. Comencemos entonces con la relación existente entre derecho y leyes de la naturaleza.

a) La relación entre el derecho natural y las leyes de la naturaleza

El lugar más apropiado para tratar el modo en el que se relacionan el derecho de naturaleza y las leyes naturales es el inicio del capítulo XIV del *Leviatán*. Aquí Hobbes hace la siguiente afirmación: “*derecho* y *ley*, deberían distinguirse. Porque el DERECHO consiste en la libertad de hacer o de no hacer, mientras que la LEY determina y obliga a una de las dos cosas. De modo que la ley y el derecho difieren entre sí en la misma medida en que difieren la obligación y la libertad, las cuales no pueden coexistir con respecto a una misma cosa”²⁰². Dicho de otro modo, *ius est libertas, lex est vinculum*²⁰³. El derecho natural muestra racionalmente que podemos hacer u omitir cualquier acción siempre que dicha acción nos reporte algún tipo de beneficio, pero la ley natural es una especialización de ese mismo derecho en el que la

Thomas Aquinas and Thomas Hobbes”, en *Hobbes Studies*, Vol. III-1990: 112-134; Gauthier, D.P., *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 35-40, 52-57 y 66-76; Gert, B., “The Law of Nature as the Moral Law”, en *Hobbes Studies*, Vol. I-1988: 26-44; Gotesky, R., “Social Sources and the Significance of Hobbes’s Conception of the Law of Nature”, en *Ethics*, vol. 50, 1939-1940, pp. 402-423; Goyard-Fabre, S., *Le Droit et la Loi dans la Philosophie de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 46-52; Hampton, J., *Hobbes and the Social Contract Tradition*, op. cit., pp. 80-96; Kavka, G.S., “Right Reason and Natural Law in Hobbes’s Ethics”, en *The Monist*, vol. LXVI, no. 1, January 1983, pp. 120-133; Kavka, G.S., *Hobbesian Moral and Political Theory*, op. cit., pp. 338-384; Lloyd, S.A., “Hobbes’s Self-Effacing Natural Law Theory”, en *Pacific Philosophical Quarterly*, no. 82, 2001, pp. 285-308; Martinich, A.P., *A Hobbes Dictionary*, op. cit., pp. 176-193; Martinich, A.P., *Hobbes*, op. cit., pp. 80-101; Olafson, F.A., “Thomas Hobbes and the Modern Theory of Natural Law”, en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 4, 1966, pp. 15-30; Ommagio, V., *Justus Metus. Etica e Diritto in Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 23-108; Raphael, D.D., “Obligations and Rights in Hobbes”, en *Philosophy*, vol. XXXVII, no. 142, Octubre, 1962, pp. 345-352; Taylor, A.E., “The Ethical Doctrine of Hobbes”, op. cit., pp. 22-39; Warrender, H., *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Clarendon Press, Oxford, 1957; Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, op. cit., pp. 98-119. El tema de la ley natural también ha sido de los más trabajados por la crítica, por lo que sólo ofrecemos una pequeña bibliografía sobre las mismas. En lo sucesivo nos atenemos a lo dicho en algunas de ellas.

¹⁹⁹ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xv, 1-18; *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xvi, 1-13; *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xvii, 1-15; *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xvii, 1-12.

²⁰⁰ *De Cive*, II, 1-23; *OL*, II, pp. 168-180; *De Cive*, III, 1-33; *OL*, II, pp. 181-198; *De Cive*, IV, 1-24; *OL*, II, pp. 199-208.

²⁰¹ *Leviatán*, XIV; *EW*, III, pp. 116-130; *Leviatán*, XV; *EW*, III, pp. 130-147.

²⁰² *Leviatán*, XIV; *EW*, III, p. 117.

²⁰³ *De Cive*, XIV, 3; *OL*, II, p. 315.

razón, hilando aun más fino, nos dice exactamente qué es lo que tenemos que hacer o no hacer para maximizar nuestro beneficio²⁰⁴. Además, se dice que el terreno del derecho es el de la libertad porque en él nada es obligatorio, todo lo contrario de lo que sucede en la ley natural donde la razón nos señala motivos suficientes para que optemos obligatoriamente por una de esas múltiples opciones. Retómese nuevamente al ejemplo de las patatas de nuestro vecino para explicar mejor todo esto. Lo que nos dice el derecho natural es que podemos hacer o no hacer todo lo que esté en nuestra mano para garantizarnos la permanencia en el ser. Siguiendo este precepto de la razón, si vemos a nuestro vecino malherido en el borde del camino una de las opciones posibles sería la de omitir el socorro y coger sus patatas. Esta opción es buena porque redundaría en nuestro propio beneficio, no nos ha expuesto a ningún tipo de peligro y, de paso, nos ha servido para eliminar a un posible enemigo que habrá muerto al no recibir ayuda. Sin embargo, lo que nos dice la razón al analizar en profundidad el problema es que un mundo en el que todos nos ayudáramos sería un mundo mejor a la hora de garantizar nuestra propia supervivencia. Si fuéramos nosotros los que estuviéramos en apuros nos beneficiaría el hecho de que el prójimo nos echara una mano y que no nos robara. Lo que se hace pues con las leyes de la naturaleza es investigar el problema con más profundidad de lo que lo se haría al basándose simplemente en el mero derecho natural y optar siempre por la opción más amplia y global.

Esto lleva a otro asunto importante de la contraposición entre el derecho natural y las leyes de la naturaleza. Y es que si uno se fija detenidamente se da cuenta de que el derecho tiene que ver con la subjetividad, con el solipsismo y con el bien aparente, mientras que la ley natural se relaciona con la objetividad, la intersubjetividad y con el bien real. El razonamiento que hacemos apoyándonos en el derecho natural es subjetivo y solipsista porque no tomamos en ningún momento en consideración al otro y basamos solamente nuestras acciones en el beneficio propio e inmediato que nos reporta el camino de la violencia. Esto ya lo hemos visto más arriba. Pero además es un mal razonamiento porque corta los procesos de duda y de deliberación en un punto en el que no se han expuesto todas las consecuencias de nuestra voluntad. El camino del derecho natural, el camino de la violencia y del dominio del otro, parece una buena opción o la única opción posible porque nadie se para a considerar otras posibilidades más complejas e indirectas cuyos resultados podrían ser mucho más rentables para los

²⁰⁴ *Ibid.*

propios intereses. Esto es lo que hace precisamente la razón para ofrecer las leyes de la naturaleza, analizar de un modo más profundo el problema para hallar todas las consecuencias y, de este modo, indicar una y sólo una —la óptima— de las opciones posibles. En este nuevo enfoque del asunto sí se tiene en cuenta a los demás y se procura rebajar de algún modo el condicionante egoísta y hedonista que marca las acciones propias. Siguiendo con el ejemplo de las patatas, se puede decir que cuando hemos decidido ayudar al prójimo y colaborar con él lo hemos hecho sacrificando el placer inmediato y pensando que una alianza con él podría ser un paso adelante para la satisfacción del conato de supervivencia de ambos.

El ejemplo que se acaba de ver muestra un tercer y último aspecto interesante de la relación existente entre ley natural y derecho: la razón, en realidad, no se opone al derecho natural, sólo lo maximiza. Por derecho natural teníamos libertad para usar todas nuestras facultades en orden a evitar la muerte violenta y a asegurar nuestra propia existencia. Lo que hacemos al usar las leyes de la naturaleza es utilizar nuestra facultad de razonar para encontrar la manera más eficiente de satisfacer dicho objetivo; y lo que sucede al hacer esto es que vemos de un modo claro y distinto que el camino de la violencia no es una opción segura ni duradera a la hora de garantizar nuestra vida. Es esta idea la que lleva a Hobbes a decir que “no puede haber más ley natural que la razón, ni otros preceptos de DERECHO NATURAL que los que nos conducen por los caminos de la paz, cuando puede conseguirse, y de la defensa cuando no puede lograrse”²⁰⁵. Aquí la búsqueda constante de la paz y la limitación de la violencia a los casos en los que ésta no pueda conseguirse constituye la primera y más fundamental de las leyes de la naturaleza; pero lo más interesante es que el autor plantea una ley de naturaleza en términos de precepto de derecho natural corroborando así la teoría señalada.

Pero antes de pasar ya a definir y enumerar las leyes de la naturaleza es preciso que explicar que todo lo dicho por el momento sobre ellas no supone un cambio cualitativo en la relación pasiones-razón, sino sólo un cambio cuantitativo. Se ha dicho que por derecho natural es posible hacer todo aquello que la razón recomendaba para satisfacer el propio deseo y lograr así la felicidad. En este caso la razón, lejos de oponerse a las pretensiones de las pasiones, parece plegarse a ellas y ofrecerles una buena base para legitimar sus intenciones. Las leyes de la naturaleza no modificarán sustancialmente este panorama y se limitarán a intentar maximizar aun más la voluntad

²⁰⁵ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xv, 1.

de las pasiones. ¿Qué es lo que cambia entonces? El hecho de que el camino del derecho natural conduce a un deterioro del conflicto que dificulta aun más la satisfacción de nuestras expectativas, mientras que las leyes de la naturaleza señalarán un camino oblicuo y menos directo para lograr ese mismo objetivo de la manera más eficiente posible. Es el propio Hobbes el que señala en el *Leviatán* está alianza entre pasiones y razón para sacar al hombre del atolladero del estado de naturaleza y dirigirle correctamente hacia la máxima satisfacción de sus deseos: “Y hasta aquí, lo que se refiere a la mala condición en la que está el hombre en su desnuda naturaleza, si bien tiene una posibilidad de salir de ese estado, posibilidad que, en parte, radica en sus pasiones y, en parte, en su razón. Las pasiones que inclinan a los hombres a buscar la paz son el miedo a la muerte, el deseo de obtener las cosas necesarias para vivir cómodamente, y la esperanza de que, con su trabajo, puedan conseguirlas. Y la razón sugiere convenientes normas de paz, basándose en las cuales los hombres pueden llegar a un acuerdo. Estas normas reciben el nombre de Leyes de Naturaleza”²⁰⁶. Por lo tanto, no hay necesidad de escoger entre pasión y razón en el sistema moral hobbesiano porque una facultad no excluye a la otra sino que ambas se complementan, siendo en todo momento la facultad volitiva la que tiene la última palabra.

b) Definición y enumeración de las leyes de la naturaleza

Es verdad que hasta ahora se han anticipado ya muchos de los aspectos más interesantes de las leyes de la naturaleza, pero ¿en qué consisten exactamente las leyes naturales de las que habla Hobbes en su obra? Tal y como sucedía con el tema del derecho natural, Hobbes no aceptara tampoco el modo en el que la tradición ha interpretado las leyes de la naturaleza, por lo que comenzará su exposición aplicando su filtro nominalista a las anteriores concepciones filosóficas del iusnaturalismo²⁰⁷.

A su entender, no hay acuerdo entre las diversas escuelas filosóficas a la hora de definir el concepto de ley natural²⁰⁸. Hobbes nombra dos grandes corrientes interpretativas para desmentirlas al momento y así afianzar aun más su propia definición del concepto. Los primeros defienden que la ley de la naturaleza surge del consenso alcanzado por todas las naciones o, por lo menos, por las más prudentes y civilizadas²⁰⁹; los otros dicen que la ley natural es fruto del consenso general de todo el género

²⁰⁶ *Leviatán*, XIII; *EW*, III, p. 116.

²⁰⁷ *De Cive*, II, 1; *OL*, II, pp. 168-169.

²⁰⁸ *Ibid.*

²⁰⁹ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xv, 1.

humano²¹⁰. Sin embargo, ambos se equivocan. Si lo primero fuera cierto, alguien tendría que haber decidido cuáles son las naciones más cultas y avanzadas en función de un criterio aceptable para todo el mundo; pero eso es algo que nunca ha sucedido y que muy difícilmente sucederá alguna vez debido al carácter de los hombres²¹¹. Pero la segunda definición tampoco es correcta porque conduce a una aporía: si la ley natural nace del consenso de todo el género humano y en el género humano están incluidos todos los hombres particulares, entonces ningún hombre puede obrar nunca en contra de la ley natural²¹². A parte de este argumento lógico, el autor aduce también un tercer argumento que es extensible a ambas tradiciones y que se basa, sobre todo, en la experiencia directa. Esta objeción se centra en el hecho de que muchas veces las supuestas naciones civilizadas y el común de la humanidad cometen actos en contra de lo que normalmente llamamos ley natural o ley racional²¹³; como cuando toda una nación culta como la inglesa se ve abocada a una cruenta guerra civil o como cuando un grupo de individuos que generalmente actúan racionalmente se dejan arrastrar por la barbarie en un episodio de histeria colectiva. Por lo tanto, ninguna de las dos grandes teorías en las que el filósofo inglés agrupa las diferentes interpretaciones tradicionales del concepto de ley natural parecen ofrecer una respuesta clara y distinta al problema que aquí se trata de analizar.

Es ahora, una vez que las teorías rivales han sido anuladas, cuando Hobbes se dispone a ofrecer su propia interpretación del concepto de ley natural: “como todos admiten que se hace con *derecho* todo aquello que no es hecho en contra de la razón, sólo debemos juzgar como *malas* aquellas acciones que repugnan a la recta razón, es decir, que contradicen alguna verdad a la que se ha llegado mediante un razonamiento correcto partiendo de principios verdaderos. Pero aquello que está *mal* hecho decimos que se ha hecho en contra de alguna ley. Por lo tanto, la *razón verdadera* es una cierta *ley*, por la cual, al no ser parte de la naturaleza humana en menor grado que cualquier otra facultad o afección de la mente, también es llamada *natural*. Por consiguiente, la *ley de naturaleza* puede definirse diciendo que es el dictado de la recta razón, acerca de aquellas cosas que debemos hacer u omitir en la medida de nuestras fuerzas para la constante preservación de nuestra vida y nuestros miembros”²¹⁴. Nuevamente aparece

²¹⁰ *De Cive*, II, 1; *OL*, II, pp. 168-169.

²¹¹ *Ibid.*

²¹² *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xv, 1.

²¹³ *De Cive*, II, 1; *OL*, II, pp. 168-169.

²¹⁴ *De Cive*, II, 1; *OL*, II, pp. 169-170.

un fragmento clave, que contine muchos conceptos definidos con anterioridad, y que es preciso analizar en profundidad.

Como ya se dijo más arriba, el derecho es entendido por Hobbes como la libertad para hacer o no hacer, según dicte la razón, lo que esté en la mano de un hombre para conservarse en el ser. Lo que hace aquí el autor es partir de ese mismo concepto de derecho natural para pulirlo aun más y llegar así al de ley natural: la libertad de hacer o no hacer que hay en el derecho es precisada ahora por la razón para obtener, no un bien o un mal aparentes, sino unos reales. Hay una sutil diferencia en este cambio de enfoque que, sin embargo, supone un cambio de perspectiva tremendamente importante. Y es que lo que antes era bueno según el derecho de naturaleza —recuérdese que era bueno todo y absolutamente todo lo que nos pudiera servir para sobrevivir—, es ahora diseccionado en profundidad por una razón que se quedará únicamente con la opción óptima. En otras palabras, en el ámbito de la ley natural sólo es buena ya la mejor de las opciones que nos presentaba el derecho natural, mientras que el resto de posibilidades se tornan bienes aparentes y, por lo tanto, en males reales.

Así pues, la razón se convierte en ley en tanto que su análisis indica a la facultad volitiva cuál es la opción que satisface al máximo sus deseos²¹⁵. Pero si la razón es ley, será una ley natural porque, como ya se dijo más arriba, esta facultad no es menos natural en el hombre que la sensación y las pasiones. Es verdad que el hombre no nace de salida con la capacidad de usar el lenguaje y, por ende, de hacer razonamientos; pero esto no quiere decir que dichas capacidades no se desarrollen naturalmente en los hombres. Sucede lo mismo con las capacidades motrices de los niños, los cuales nacen con las articulaciones casi atrofiadas y en poco tiempo, casi a la vez que comienzan a pronunciar sus primeras palabras, son capaces de gatear, de andar y de correr. Lo que se quiere apuntar con esto es que, de la misma manera que resulta imposible negar que las capacidades motrices de los hombres son naturales en ellos pese a que no se nazca con ellas plenamente desarrolladas, tampoco se puede decir que la razón no es una facultad natural.

Es ahora, con estos dos ingredientes sobre la obligatoriedad del dictado de la razón y sobre su carácter natural, cuando se entiende a la perfección el concepto de ley natural: “una LEY NATURAL, *lex naturalis*, es un precepto o regla general descubierto

²¹⁵ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 312-314.

mediante la razón, por la cual a un hombre se le prohíbe hacer aquello que sea destructivo para su vida o elimine los medios de conservarla”²¹⁶.

Pero queda aun un elemento por desentrañar: el papel de la razón. En esta definición del *Leviatán* Hobbes señala que es la razón la encargada de descubrir esa regla general que, elevándose por encima de cualquier contingencia o particularidad, aconseja sobre el mejor modo de conservar la vida; mientras que en la que se ha ofrecido del *De Cive* era la recta razón la encargada de hacer dicho descubrimiento. Sea como sea, recta razón y razón son aquí una y la misma cosa. El mismo autor define la recta razón diciendo que es “el acto de razonar, esto es, el peculiar y verdadero razonamiento de todo hombre acerca de aquellas acciones suyas que pueden redundar en daño o beneficio de sus prójimos”²¹⁷. En primer lugar, es un razonamiento verdadero porque ese camino hacia la supervivencia es como un problema matemático en el que sólo hay un número limitado de resultados posibles y el resto son incorrectos. Se puede razonar, por ejemplo, sobre cuál de entre todas las opciones posibles que ofrece la razón por derecho natural es la más eficiente, pero en caso de que dicha decisión resulte no ser la correcta, el fallo es nuestro. En geometría, dados unos principios se siguen invariablemente unas consecuencias determinadas; y en el terreno de la ley natural sucede algo similar: dada la naturaleza humana y la moral que de ella se deriva, sólo hay una solución concreta si los hombres pretenden mantenerse con vida en el estado de naturaleza²¹⁸. Esta solución son los preceptos de la ley natural que serán vistos dentro de un momento. Pero además de verdadero, los razonamientos de la recta razón son, en el estado de naturaleza, particulares. Aquí sucede lo mismo que sucedía en el derecho natural: que cada uno debe ser el encargado de juzgar unilateralmente con su propia razón cuál es la opción que maximiza sus expectativas. Esto no sucederá cuando se cree la sociedad política porque la razón del soberano se convertirá, gracias a la promulgación de las leyes civiles, en una especie de recta razón común aceptada por todos para regular sus propias acciones²¹⁹. Pero mientras esto no suceda y se esté inmerso en un estado de naturaleza lingüístico en el que cada uno tiene derecho a juzgar unilateral y subjetivamente sobre la corrección de los actos y las palabras de los demás, es la razón de cada uno la que debe aconsejarle sobre lo mejor para él.

²¹⁶ *Leviatán*, XIV; *EW*, III, pp. 116-117.

²¹⁷ *De Cive*, II, 1, nota; *OL*, II, pp. 169-170.

²¹⁸ Cf. Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, *op.cit.*, pp. 98-102.

²¹⁹ Cf. Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, *op. cit.*, pp. 95-96.

¿Cuál es el proceso que sigue la razón hasta obtener las leyes naturales? Un ejemplo puede servir para comprenderlo mejor. Tómese la octava ley natural de las que se enuncian en los *Elementos del Derecho Natural y Político* y que dice que “debe deducirse como ley natural *que ningún hombre reproche, envilezca, insulte o declare de cualquier otra forma su odio, desprecio o falta de estimación por otro*”²²⁰. Aquí el razonamiento resulta muy sencillo en función de lo que se ha visto ya. Por derecho natural sabemos que tenemos libertad para hacer o no hacer todo aquello que sea necesario para nuestra conservación, por lo que podríamos con pleno derecho insultar y provocar a los demás siempre que con ello obtuviésemos algún tipo de beneficio. Pero ¿sería eso lo adecuado? Lo que hace ahora la razón es trascender la mera subjetividad y buscar principios generales no ligados a circunstancias ni condicionantes²²¹. En este caso, y sabiendo que no hay peor ofensa para los hombres que las que provienen del deshonor, un modo de conservar la paz y, con ello, de evitar muchas ocasiones en las que se pudiera perder la vida, sería que éstos se abstuvieran de deshonorar a los demás. En un mundo así, los conflictos disminuirían y los hombres podrían satisfacer su conato de conservación de un modo más sencillo. Por lo tanto la razón nos obliga, de entre todas las posibilidades que nos abría el derecho natural, a decantarnos por una en concreto para conseguir el mayor de los bienes, la supervivencia. Podemos cumplir o no con ese precepto, pero sabremos que no cumplirlo amplía la posibilidad de que nos sobrevenga el mayor de los males posibles, la muerte²²².

Una vez que se conoce en qué consisten las leyes de la naturaleza y cuál es el proceso que sigue nuestra razón para obtenerlas, queda por saber cuántas y cuáles son. Lo que se hará aquí es seguir la enumeración del *Leviatán* aunque mencionando las alteraciones que se producen tanto en los *Elementos del Derecho Natural y Político* como en el *De Cive*. Vaya por adelantado que las leyes más importantes aparecen de forma invariable en todas las obras y que las pocas modificaciones que se producen de una a otra no alteran para nada el contenido y la función de las mismas en la filosofía política del autor —es mejor señalarlas para que se pueda tener una visión de conjunto

²²⁰ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xvi, 11.

²²¹ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 314-315. Si se recuerda lo que dicho al comparar el derecho y la ley natural se puede ver claramente que la razón va aquí más allá de lo subjetivo para buscar preceptos generales en los que se tienen en cuenta a los demás.

²²² Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 315-316.

de cómo evoluciona el asunto en la producción política de su autor²²³. Después de enumerarlas, se comentarán muy brevemente algunas de las más importantes.

Hobbes enumera en el *Leviatán* unas 19 o 20 leyes de la naturaleza, según se entienda que la denominada “regla de oro” es una más de esas leyes o más bien es un resumen de todas ellas. Sea como sea, se ofrece a continuación la lista de todas ellas para ver a justo después las diferencias que incluyen el resto de obras políticas.

- 1^a. Cada hombre debe procurar la paz hasta donde tenga esperanza de lograrla; y cuando no puede conseguirla, entonces puede buscar y usar todas las ventajas y ayudas de la guerra.
- 2^a. Un hombre debe estar deseoso, cuando otros lo están también, y a fin de conseguir la paz y la defensa personal hasta donde le parezca necesario, de no hacer uso de su derecho a todo, y de contentarse con tanta libertad en su relación con los otros hombres, como la que él permitiría a los otros en su trato con él.
- 3^a. Los hombres deben cumplir los convenios que han hecho.
- 4^a. Un hombre que recibe gratuitamente un beneficio de otro, debe hacer lo posible para que quien le ha otorgado esa gracia no tenga motivo razonable para arrepentirse de su buena voluntad.
- 5^a. Cada hombre debe esforzarse por acomodarse a los demás.
- 6^a. Una vez garantizada su seguridad en el tiempo futuro, un hombre debe perdonar las ofensas pasadas de aquellos que arrepintiéndose de ellas, desean el perdón.
- 7^a. En los actos de venganza, los hombres no deben mirar la magnitud del mal pasado, sino la magnitud del bien que se seguirá.
- 8^a. Ningún hombre debe declarar odio o desprecio por otro, ni de obra ni de palabra, ni mediante expresiones o gestos.
- 9^a. Cada hombre debe reconocer a su prójimo como a su igual por naturaleza.

²²³ Cf. Martinich, A.P., *A Hobbes Dictionary*, op. cit., pp. 189-193. En lo sucesivo nos atenemos a la exposición de Martinich para presentar la evolución de las leyes naturales en el pensamiento de Hobbes. Sin embargo hay que señalar de antemano que no se está del todo de acuerdo con algunas de sus afirmaciones sobre el tema. Por ejemplo, no es compartida la idea de que algunas modificaciones como la eliminación de la idea de leyes derivadas en el *Leviatán* sean determinantes para comprender la doctrina del autor a este respecto.

- 10^a. Al entrar en un estado de paz, ningún hombre debe exigir para sí ningún derecho que de buena gana no acepte ver también reservado para todos los demás.
- 11^a. Si a un hombre se le confía la misión de juzgar en un litigio entre dos hombres ha de tratar a ambos equitativamente.
- 12^a. Aquellas cosas que no pueden dividirse, deben ser disfrutadas en común, si ello es posible; y si la cantidad de la cosa en cuestión lo permite, sin restricción; si no, de una manera proporcional entre todos los que tienen derecho a ella.
- 13^a. Todo el derecho, o, si se hace que este pertenezca alternativamente, la primera posesión del mismo, sea algo determinado por sorteo.
- 14^a. El sorteo debe ser o arbitral o natural.
- 15^a. A todos los hombres que median en gestiones de paz, les sea concedido salvoconducto.
- 16^a. Los que están en controversia sometan su derecho al juicio de un árbitro.
- 17^a. Ningún Hombre es juez de si mismo.
- 18^a. Nadie sea juez cuando hay en él una causa natural de parcialidad.
- 19^a. La utilización de testigos si estos son necesarios.

Estas reglas se vendrían a cerrar o a resumir mediante la “regla de oro”, la cual viene a recomendar que “no hagas a otro lo que no quisieras que te hiciesen a ti”²²⁴. Es un resumen o compendio de todas las demás reglas por dos motivos: en primer lugar, porque simplifica la gran cantidad de reglas y de deducciones para las personas más simples; y en segundo lugar, porque en esa proposición se recoge a la perfección el espíritu que impregna las leyes de la naturaleza. Respecto a lo primero, la explicación es bien sencilla ya que en lugar de tener que recordar las diecinueve leyes bastará con analizar cada una de las acciones propias y ajenas mediante esta máxima para saber si son conformes a la razón o no. Pongamos, por ejemplo, que decido quitarle a alguien su comida porque tengo hambre; una acción que violaría directamente la quinta, la octava, la novena o la décima de las leyes de la naturaleza. Para saber que esta acción está mal yo no necesito haber leído las diecinueve leyes naturales de las que habla nuestro autor; bastaría con ponerme en el lugar del otro y pensar si me resultaría placentero que otro

²²⁴ *Leviatán*, XV; *EW*, III, p. 145.

me hiciera a mí lo mismo²²⁵. Y esto nos lleva directamente al segundo de los motivos señalados. Estas leyes naturales y racionales que buscan aconsejar al hombre de la mejor manera posible para que sobreviva en el estado de naturaleza, le alejan de la vía muerta del egoísmo y de la unilateralidad propias del derecho natural para introducirle directamente en el punto de vista del otro. Dicho de otro modo, si por derecho natural teníamos libertad para hacer cualquier cosa que nos beneficiara sin importar para nada las repercusiones que dicha acción pudiera tener para los demás, ahora la razón nos obligará a tomar un camino que, pese a beneficiarnos todavía, no puede perjudicar en ningún momento a los demás²²⁶. Es sólo ahora cuando, poco a poco, el otro deja de ser ese enemigo que amenazaba la propia felicidad y el propio placer para pasar a ser un compañero con el que trabajar codo con codo en pos del bien común²²⁷.

Cabe mencionar también que estas diecinueve leyes de la naturaleza que se resumen en la regla de oro hacen únicamente referencia a los preceptos que ofrece la razón para la conservación del hombre en su relación con los demás. Sin embargo, la razón también puede dar consejos útiles para que comportarse de la manera más eficiente posible para con uno mismo²²⁸. De entre estas reglas que también recibirán el nombre de leyes de la naturaleza se puede enumerar la necesidad de permanecer sobrio, de no caer en la gula, de cuidar la salud, etc.; unos hábitos que, de mantenerse, redundarán en el propio beneficio y ayudarán al que las respete a vivir por más tiempo tanto dentro como fuera del estado de naturaleza.

Volviendo de nuevo al listado de leyes naturales intersubjetivas del *Leviatán*, y antes de decir algo sobre la enumeración de las leyes que hace Hobbes en sus otros escritos políticos, uno se puede fijar en que hay algunos temas que llaman la atención. En primer lugar, resulta obvio que todas las leyes son deducidas gracias a la razón y a

²²⁵ *Leviatán*, XV; *EW*, III, pp. 144-145.

²²⁶ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 314-315. Curiosamente parece que Zarka ha sido el primero de los pocos intérpretes que se han dado cuenta de todos estos detalles relacionados con la intersubjetividad y el respeto del otro. La mayoría de autores tratan el tema desde la perspectiva de la teoría de juegos, calculando beneficios o analizando lógicamente los argumentos, cosas que están muy lejos de la intención de Hobbes.

²²⁷ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 324-325.

²²⁸ *Leviatán*, XV; *EW*, III, p. 144. Como muy bien señala el autor, las leyes enunciadas son leyes de conservación de los individuos que atañen sólo a lo que tiene que ver con la relación con el otro y con la vida en común. Sin embargo la ley natura, entendida como preceptos para la propia conservación, también puede recomendarnos cosas sobre la relación que establecemos con nosotros mismos. Por ejemplo, nos puede recomendar comer menos y hacer más ejercicio para conservar nuestra salud o nos puede aconsejar no nadar en el mar cuando hay bandera roja. En todas estas acciones no hay participación del otro pero sí que se pone en juego nuestra integridad.

partir de ese instinto de autoconservación que está presente en todos los hombres²²⁹. Sin embargo, no todas las leyes tienen la misma importancia y, a poco que uno fijemos, se da cuenta del modo en el que éstas se agrupan y se ordenan²³⁰. La ley fundamental, como bien indica el propio Hobbes, es la primera ya que todas las demás resultan ser normas más precisas para asegurar el camino de la paz²³¹. Del resto, la segunda, la tercera y la cuarta hacen referencia a los pactos; la octava, la novena y la décima que parecen guardar alguna relación con todo lo expuesto más arriba sobre la gloria y el honor; y las leyes que van de la doce a la diecinueve que parecen derivarse de la onceava, la de la equidad de los jueces. De estas últimas, la doce, la trece y la catorce se refieren a la justicia distributiva y el resto a las características que debe reunir un árbitro justo.

¿Cómo se presenta esta enumeración de las leyes de la naturaleza en los *Elementos del Derecho Natural y Político* y en el *De Cive*? Las leyes naturales de la segunda son materialmente las mismas que las del Leviatán, por lo que no hay nada que añadir al respecto. Sin embargo, la cosa cambia y mucho en los *Elementos del Derecho Natural y Político*. De salida, sólo están dieciséis de las diecinueve leyes y, de ellas, dos no aparecen en el resto de obras. La novena dicta “que los hombres permitan indiferentemente el tráfico y comercio mutuo sin distinciones”²³², mientras que la decimosexta sanciona “que ningún hombre imponga o presione con su aviso o consejo sobre alguien que ha declarado no estar dispuesto a atenderlo”²³³. Además de esto, y pese a que las leyes se corresponden con las de las otras obras hasta la octava, se observa también un cambio de orden o, directamente, la desaparición de algunas leyes —como muchas de las relativas al arbitraje— que pasan a ser ahora simples consecuencias de las ya enunciadas. Ahora bien, todo esto no produce un cambio cualitativo en el planteamiento de nuestro autor desde el momento en el que se mantiene la regla de oro como resumen de las leyes de la naturaleza. Por lo tanto, y pese a existir una diferencia formal entre esta obra y las demás, no se puede decir que la opinión de

²²⁹ Cf. Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, op. cit., pp. 105-106.

²³⁰ Cf. Polin, R., *Politique et Philosophie chez Hobbes*, op. cit., pp. 200-204. En lo sucesivo nos atenemos a los esquemas presentados por Polin en estas páginas para exponer la jerarquía de las leyes de la naturaleza.

²³¹ *De Cive*, II, 2-3; *OL*, II, p. 170.

²³² *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xvi, 12

²³³ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xvii, 8

Hobbes respecto al papel y al contenido de las mismas haya variado a lo largo de los años²³⁴.

Una vez aclarados todos estos asuntos, se puede pasar a analizar las leyes más importantes. Teniendo en cuenta lo dicho más arriba, lo más apropiado es comenzar esta exposición por la ley fundamental de la naturaleza, esa ley que recomienda buscar la paz mientras haya esperanza y, cuando no, usar todas las ventajas y ayudas de la guerra. Lo importante de dicha ley es que, a parte de que es la ley de la que emanan todas las demás, en ella se condensa mucho de lo que hemos dicho antes sobre la relación existente entre derecho y ley natural. Es el propio Hobbes el que comenta que “la primera parte de esta regla contiene la primera y fundamental ley natural, que es ésta: *buscar la paz y mantenerla*. En la segunda parte se resume el derecho natural: *defendernos con todos los medios que estén a nuestro alcance*”²³⁵. Lo que se viene a poner de relieve aquí es que la ley natural supone una concreción maximizada del precepto del derecho natural. Pero hay todavía un aspecto muy interesante y que tiene que ver con algo que se dirá luego: hay que intentar satisfacer siempre los mandatos de la ley natural; pero como la ley natural no es más que un razonamiento que intenta optimizar nuestros esfuerzos para mantener nuestra supervivencia, siempre que el cumplimiento de la ley ponga en peligro la propia integridad deberemos abandonarla y volver al uso de la fuerza recomendado por el derecho natural²³⁶. Por lo tanto, según esta primera ley, la ley natural anulará el derecho de naturaleza salvo que su cumplimiento haga peligrar nuestra vida. En este caso, vuelve a primar el derecho natural por encima de las leyes de la razón.

Es lógico pensar que la segunda, la tercera y la cuarta de las leyes de la naturaleza jugarán un papel fundamental a la hora de pasar del estado de guerra de todos contra todos a la creación de la sociedad civil. Todo lo que dice Hobbes acerca de los pactos y de la obligación de cumplir con la palabra que se da en ellos condicionará, y mucho, el modo en el que los habitantes del estado de naturaleza pactan los condicionantes de esa nueva vida en sociedad²³⁷. Pero como a ello se va a dedicar todo el capítulo siguiente, no se dirá nada más por ahora.

²³⁴ Cf. Martinich, A.P., *A Hobbes Dictionary*, op. cit., pp. 189-193.

²³⁵ *Leviatán*, XIV; *EW*, III, p. 117

²³⁶ *De Cive*, V, 1-3; *OL*, II, pp. 209-210.

²³⁷ Cf. Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 239-243. Tönnies, por ejemplo, exagera el tema y llega a afirmar que el objetivo de la institución de la sociedad civil es, en resumidas cuentas, el de garantizar que los contratos sean cumplidos por todos.

Las últimas leyes que se van a tratar son la novena, la décima y la undécima, es decir, las que van contra el orgullo y contra la arrogancia y la de la equidad. Lo que estas leyes tienen en común es que, si uno se fija bien, todas ellas sirven de freno a aquellas pasiones que en el estado de naturaleza hacían a los hombres ignorar el principio de igualdad natural y, en consecuencia, entrar en aquella guerra de todos contra todos de la que no parecía haber escapatoria²³⁸. El hecho de que la razón obligue a reconocer dicho principio y a no esperar por ello un bien que no pudiera disfrutar ningún otro hombre supone un nuevo avance en ese camino hacia la salida del estado de naturaleza. Lo que hace el principio de equidad por su parte es extender esta igualdad natural a aquéllos que deben juzgar en un litigio. La equidad es importante porque, aplicado a ese juez supremo que es el soberano, se convierte en un principio rector de sus acciones políticas²³⁹. Esta idea hace que el soberano hobbesiano no sea ese déspota autoritario cuya voluntad no tiene límites a la par que va apuntando ya algunas de las cortapisas que el pensador inglés pondrá a su poder²⁴⁰. Sobre este tema se volverá también más adelante al tratar el tema del gobierno civil.

Ya para concluir con el tema de la definición y enumeración de las leyes naturales que Hobbes analiza en sus obras se debe señalar todavía un aspecto interesante de las mismas y que va a tener consecuencias para lo que se va a decir en adelante. Se ha señalado más arriba que hablar de ley natural equivalía a hablar de ley racional desde el momento en el que toda ley natural podía ser entendida como un precepto descubierto por la razón que garantiza nuestra supervivencia en el estado de naturaleza. Lo que interesa ahora es señalar cómo Hobbes, en una línea similar a la de algunos autores escolásticos, acaba equiparando la ley natural y racional con la ley moral, eterna, divina e, incluso, con la civil²⁴¹. Si se comienza por la equiparación entre la ley moral y la natural se ve que el motivo principal que conduce a ello es puramente terminológico: “la ciencia de estas leyes es la verdadera y única filosofía moral. Pues la filosofía moral no

²³⁸ Cf. Zarka, Y.Ch., *Hobbes y el Pensamiento Político Moderno*, op. cit., pp. 165-163.

²³⁹ *Leviatán*, XV; *EW*, III, p. 142. La equidad es la ley de la naturaleza que condiciona todo lo que tenga que ver con el arbitraje entre partes en conflicto. La idea clave es que si el soberano será erigido como el gran mediador entre las disputas ciudadanas, está muy claro que la equidad deberá ser una de sus mayores —si no la mayor— de sus virtudes. Cf. Baumrin, B.H., “Hobbes’s Egalitarianism: the Laws of Natural Equality”, en Bertman, M., y Malherbe, M. (eds.), *Thomas Hobbes de la Métaphysique a la Politique*, op. cit., pp. 119-127; Bertman, M.A., “Equity as Justice and Charity in Hobbes”, en Bertman, M., y Malherbe, M. (eds.), *Thomas Hobbes de la Métaphysique a la Politique*, op. cit., pp. 109-117.

²⁴⁰ Cf. Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, op. cit., p. 127.

²⁴¹ Cf. Fuller, T., “Compatibilities on the Idea of Law in Thomas Aquinas and Thomas Hobbes”, en *Hobbes Studies*, Vol. III-1990: 112-134. Este artículo de Fuller es un buen ejemplo para comprobar la influencia, por lo menos formal, que la concepción medieval ejerció directamente sobre la teoría legal del autor.

es otra cosa que la ciencia de lo que es *bueno* y de lo que es *malo* en la conversación y en el trato con la especie humana”²⁴². El tema es que, si la moral trata de lo bueno y de lo malo, el mayor de los bienes es precisamente la conservación de la propia existencia a la que conducen las leyes naturales que enumeradas hace un momento. Por lo tanto, las leyes morales, las leyes que dictan lo bueno y lo malo, se corresponden exactamente con esas leyes naturales y racionales que ayudan a evitar la muerte y a mantenerse con vida en el estado de naturaleza²⁴³.

En segundo lugar, las leyes de la naturaleza son leyes eternas y divinas²⁴⁴. Es el propio Hobbes el que explica esta equivalencia en el capítulo cuarto del *De Cive*: “la misma ley que es *natural* y *moral* suele también ser llamada *divina*, y no sin motivo. Ello es así porque la razón, que es la ley de naturaleza les es dada por Dios a cada hombre para que éste gobierne sus propias acciones, y porque los preceptos de vida que de esto se derivan son los mismos que aquellos que han provenido de la Majestad Divina como leyes de su reino celestial, y que nos han sido dados por Nuestro Señor Jesucristo y sus santos profetas y apóstoles”²⁴⁵. La ley natural es ley divina y eterna porque la razón es la facultad que el Dios ha dado al hombre para cumplir con los preceptos que el creador puso en el mundo en el mismo momento de la creación. En otras palabras, el hombre tiene que hacer lo que tiene que hacer de la misma manera que los árboles deben nacer de una semilla, desarrollarse, germinar y marchitarse; es decir, porque ésta es la forma en la que Dios ha planeado el mundo²⁴⁶. Este tema es importante porque demuestra la pervivencia de los preceptos racionales: si éste es el modo en el que Dios ha hecho el mundo, si Dios nos ha puesto tras la pista de la forma más adecuada de conseguir la paz y la felicidad, estos preceptos no podrán ser mostrados nunca como falsos²⁴⁷. Las leyes de la razón siempre serán las mismas y nunca se verán alteradas por ningún tipo de circunstancia espacio-temporal. La coincidencia llega a tal punto que Hobbes dedica algún capítulo que otro a demostrarnos que existen textos de

²⁴² *Leviatán*, XV; EW, III, p. 146.

²⁴³ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xviii, 1

²⁴⁴ *Ibid.*

²⁴⁵ *De Cive*, IV, 1; OL, II, p. 199.

²⁴⁶ Cf. Taylor, A.E., “The Etical Doctrine of Hobbes”, *op. cit.*, pp. 22-39; Warrender, H., *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, *op. cit.*, pp. 13-29. Éste es precisamente el núcleo de la ya mencionada tesis Taylor-Warrender, una tesis sobre la que se volverá dentro de un momento al tratar el tema de la obligación moral.

²⁴⁷ *De Cive*, III, 29; OL, II, pp. 195-196. Esta idea es clave porque permitirá a Hobbes blindar al soberano frente a las reclamaciones de los súbditos y, al mismo tiempo, demostrar la superioridad del poder temporal sobre el espiritual.

las Escrituras en los que se encuentran recogidas todas y cada una de las leyes que hemos enumerado más arriba²⁴⁸.

Y por último está la relación entre la ley natural y la ley civil. Aquí no se puede decir como antes que exista una coincidencia total entre ambas, pero sí que es posible demostrar que se da una profunda relación entre una y otra. Este tema será analizado en profundidad cuando se trate el funcionamiento de las leyes civiles. Baste decir por ahora que para Hobbes las leyes civiles nunca podrán ir en contra de las leyes naturales, es decir, que las leyes naturales deben ser el fundamento de todo lo que mande el soberano²⁴⁹. De hecho, mediante las leyes civiles el soberano sanciona en la sociedad aquello que en el estado de naturaleza se dejaba al arbitrio de cada uno²⁵⁰. Es el soberano el que hace que las leyes naturales pasen de obligar simplemente *in foro interno* para pasar a hacerlo ahora también *in foro externo*²⁵¹.

c) Algunos problemas derivados del concepto hobbesiano de ley de naturaleza

Se ha dicho ya que la ley de la naturaleza consiste en una serie de preceptos que ofrece la razón y que determinan a actuar de una manera u otra excluyendo el resto de posibilidades. Hasta aquí no parece existir ningún problema. Sin embargo, las complicaciones surgen cuando se toman en consideración dos párrafos escritos por el autor en todos los capítulos que tratan el tema de las leyes de la naturaleza y que han hecho correr ríos de tinta. De lo que se está hablando aquí es del tema de la legalidad de la ley y del la obligatoriedad de la misma²⁵². Comencemos por el primero de los asuntos.

²⁴⁸ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xviii, 1-12; *De Cive*, IV, 1-24; *OL*, II, p. 199-208. Por algún motivo, esta justificación bíblica desaparece en el *Leviatán* para dejar paso a la teoría de la autorización que se desgranará en el capítulo siguiente.

²⁴⁹ *Leviatán*, XXVI; *EW*, III, pp. 253-254.

²⁵⁰ *Ibid.*

²⁵¹ Cf. Bobbio, N., *Thomas Hobbes, op. cit.*, pp. 57-60.

²⁵² Cf. Barry, B., "Warrender and His Critics", en *Philosophy*, vol. XLIII, 1968, pp. 117-137; Bertman, M.A., "Hobbes on Language and Reality", *Philosophical Studies*, no. 26, 1979, pp. 146-158; Campbell, B., "Prescription and Description in Political Thought: the Case for Hobbes", en *American Political Science Review*, vol. 65, pp. 376-388; Gauthier, D.P., *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1969; Kavka, G.S., *Hobbesian Moral and Political Theory, op. cit.*, pp. 385-436; Macpherson C.B., *La Teoría Política del Individualismo Posesivo. De Hobbes a Locke, op. cit.*, pp. 76-91; Moore, S., "Hobbes on Obligation, Moral and Political. Part One: Moral Obligation", en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 9, 1971, pp. 43-62; Nagel, T., "Hobbes's Concept of Obligation", en *Philosophical Review*, vol. 68, 1959, pp. 68-83; Oakeshott, M., *El Racionalismo en la Política y Otros Ensayos, op. cit.*, pp. 266-270; Raphael, D.D., "Obligations and Rights in Hobbes", en *Philosophy*, vol. XXXVII, no. 142, Octubre, 1962, pp. 345-352; Rhodes, R., "Obligation and Assent in Hobbes's Moral Philosophy", en *Hobbes Studies*, Vol. XV-2002: 45-67; Taylor, A.E., "The Ethical Doctrine of Hobbes", *op. cit.*, pp. 22-39; Warrender, H., *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Clarendon Press, Oxford, 1957; Warrender, H.,

Al hablar de la legalidad de la ley se quiere hacer referencia al hecho de si la ley de la naturaleza es realmente una ley o si esto es sólo un modo de hablar para utilizado por Hobbes con la intención de hacer más clara y accesible su doctrina. Puede parecer extraño —y de hecho eso es lo que tanto ha perturbado siempre a los estudiosos de la filosofía hobbesiana— que un autor que se jacta de la claridad de sus conceptos y que critica esa misma equivocidad de las definiciones en otros pensadores y escuelas haga la siguiente afirmación: “los hombres han solido dar el nombre de leyes a estos dictados de la razón, pero lo han hecho impropriamente. Porque los dictados de la razón sólo son conclusiones o teoremas que se refieren a todo aquello que conduce a la conservación y defensa de uno mismo, mientras que la ley propiamente hablando, es la palabra de quien, por derecho, tiene mandato sobre los demás. No obstante, si consideramos esos mismos teoremas como algo que nos ha sido dado en la palabra de Dios, el cual tiene, por derecho, mando sobre todas las cosas, entonces sí podemos darles propiamente el nombre e leyes”²⁵³. Lo que este texto viene a decir es que la ley natural, tomada como tal, no es realmente una ley o mandato sino un mero consejo. Hobbes define el consejo como “un *precepto* en el que la razón de que yo obedezca se toma de la cosa misma que es *aconsejada*”²⁵⁴, o lo que es lo mismo como una recomendación de la razón que uno da a otro mirando siempre por el beneficio del prójimo. Por su parte “la ley es el mandato de aquella persona, ya sea ésta un individuo o una asamblea, en cuya voluntad misma de dictar preceptos se contiene la razón de la obediencia. Tal ocurre con los preceptos de Dios respecto a los hombres, los de los magistrados respecto a sus súbditos y, en general, de todos los poderosos respecto a los que son más débiles y no pueden resistirse”²⁵⁵. Además, de la misma manera en que el consejo se ofrecía en beneficio de aquél que lo recibía, ahora la ley se hace principalmente en función del beneficio del que la dicta²⁵⁶.

Pero hay un tema aquí que ha salido ya en las dos citas que ofrecidas y que modifica el asunto considerablemente. Las leyes naturales, tomadas en cuanto tales, se

“Obligations and Rights in Hobbes”, en *Philosophy*, vol. XXXVII, no. 142, Octubre, 1962, pp. 352-357; Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes, op.cit.*, pp. 98-119. El tema de la obligación moral y política ha sido, con diferencia, el más trabajado por los críticos anglosajones de todo el siglo XX. Por esta razón nos limitamos aquí a ofrecer algunas obras y artículos que han sido manejado para elaborar la exposición del tema.

²⁵³ *Leviatán*, XV; *EW*, III, p. 147.

²⁵⁴ *De Cive*, XIV, 1; *OL*, II, pp. 312-313.

²⁵⁵ *De Cive*, XIV, 1; *OL*, II, p. 313.

²⁵⁶ *Ibid.* También puede beneficiar al que la recibe, como las de la naturaleza y las leyes civiles que respetan el principio de equidad. Pero en ambos casos, estas leyes son en primer lugar buenas para el que las promulga.

reducirían más bien a simples consejos de la razón que no hay por qué obedecer desde el momento en el que surgen simplemente de nuestros propios razonamientos y no reciben su fuerza del poder de una segunda persona ajena. Pero esas mismas leyes, tomadas como leyes divinas o civiles, sí que se convertirían ya en mandatos en tanto que el poder de Dios o del soberano resultan irresistibles para cualquiera de nosotros. En concreto, es la procedencia divina y eterna de la ley natural lo que realmente acaba de convertir en ley a la misma: el hecho de que Dios sea todopoderoso lleva a pensar que sus mandatos deben ser necesariamente obedecidos en función de la diferencia de poder que existe entre Él y los hombres²⁵⁷. Así pues, si remontando hasta su causa final o primera, se puede decir que las leyes de la naturaleza son realmente leyes por emanar directamente de la voluntad de un ser cuyo poder es irresistible; mientras que si permaneciendo en el ámbito de las causas segundas o intermedias hay que concluir que las leyes de la razón son simplemente recomendaciones o consejos que ésta da a los hombres para sobrevivir en el estado de naturaleza²⁵⁸. En el primer caso, hay que obedecerlas en función de la omnipotencia divina; en el segundo, la obediencia no es necesaria aunque sí altamente recomendable.

Pero el problema de la legalidad de las leyes conduce a un segundo que es el del carácter obligatorio de las mismas. Esta nueva dificultad se agrava además porque, aparejada a ella, viene una posible acusación de caída en esa falacia naturalista que tanto criticó la filosofía moral de principios del siglo XX²⁵⁹. En adelante se intentará eliminar estos dos inconvenientes analizando concienzudamente el concepto hobbesiano de obligación y demostrando que, en función de su definición, la acusación relativa a la falacia naturalista desaparece al momento. Veamos de qué manera se puede hacer esto.

Algún estudioso de la filosofía del filósofo inglés dijo una vez que el gran asunto de la moral hobbesiana era el de la obligación, mientras que el de la política era el de la autorización²⁶⁰. Obviamente aquí se va a tratar del primero. El concepto de obligación es importante para la moral porque si las leyes de la naturaleza no son de obligado cumplimiento, la salida del estado de naturaleza y, por consiguiente, el tránsito desde la moral a la política, se pueden ver impedidos con todo lo que ello supondría para los

²⁵⁷ Cf. Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, op.cit., pp. 98-119.

²⁵⁸ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., p. 314.

²⁵⁹ Cf. Bertman, M.A., "Hobbes on Language and Reality", *Philosophical Studies*, no. 26, 1979, pp. 146-158. Son muchos los autores que han tratado este supuesto paso ilegítimo del *ser* al *deber ser* en la moral hobbesiana. Sin embargo aquí se cita concretamente éste porque ofrece una solución basada en la teoría lingüística de nuestro autor.

²⁶⁰ Cf. Gauthier, D.P., *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, op. cit., p. vi.

hombres hobbesianos²⁶¹. Se podría objetar aquí que dicha discusión es superflua porque se acaba de decir que, en función de su origen divino, las leyes de la naturaleza deben ser obedecidas por los hombres. Sin embargo, no hay que confundir obediencia con obligación porque son dos conceptos distintos. Por ejemplo, yo puedo obedecer a mis padres en todo pero no por ello estar obligado a cumplir siempre con dicha obediencia. El vínculo que une a las personas en el caso de la obediencia y en el de la obligación no tienen por qué coincidir y puede variar según el caso. Pero para aclarar mejor todo esto es mejor entrar ya a definir qué es lo que Hobbes entiende por obligación.

El tema de la relación entre la obligación y las leyes de la naturaleza es tratado fugazmente por Hobbes en un párrafo que se repite en todas y cada una de sus obras políticas, pero el contenido de los textos es tan desconcertante que ha acabado por sumir a todos los intérpretes del pensamiento del autor en la más absoluta de las perplejidades²⁶². El párrafo, en su formulación del *De Cive*, dice así: “como casi todos los hombres, por razón de su perverso deseo de beneficio inmediato, son ineptos para observar estas leyes a pesar de que son reconocidas por ellos, (...) quienes respetan la ley se convertirían en presa fácil de quienes la violan. No debe, pues, imaginarse que por naturaleza, esto es, por razón, los hombres estén obligados a ejercitar todas estas leyes en ese estado en el que dichas leyes no son practicadas por los demás. Sí estamos obligados, en el ínterin, a tener una predisposición de ánimo a favor de observarlas cuando esta observancia parezca conducir al fin al que tales leyes fueron ordenadas. Debemos, pues, concluir que la ley de naturaleza siempre obliga en el foro interno, que es el de la conciencia; pero no siempre en el foro externo, sino solamente cuando puede hacerse sin riesgo”²⁶³. Esto, que no es más que una confirmación de la primera ley de la naturaleza según la cual el respeto de la ley natural estaba subordinado a la conservación de la propia vida, hace aflorar ahora una peligrosa petición de principio: si la salida del estado de naturaleza sólo es posible gracias a la seguridad creada mediante las leyes naturales, y si la aplicación de las leyes de la razón sólo es efectiva cuando se tiene la seguridad de que pueden ser seguidas sin peligro, entonces se entra en un círculo vicioso que, cómo se verá en el siguiente capítulo, sólo el lenguaje puede

²⁶¹ *De Cive*, V, 1-3; *OL*, II, pp. 209-210.

²⁶² *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xvii, 10; *De Cive*, II, 27; *OL*, II, pp. 194-195; *Leviatán*, XV; *EW*, III, p. 145..

²⁶³ *De Cive*, II, 27; *OL*, II, pp. 194-195.

romper²⁶⁴. Baste por ahora indicar simplemente la dirección que tomará en el futuro dicha salida.

Pero, ¿qué quiere decir *obligar* para Hobbes? Se puede hablar de tres tipos de obligaciones diferentes que son aplicables a los distintos ámbitos de la realidad de los que habla el autor: obligación por contrato, obligación por poder y obligación por consejo.

El primer caso se encuentra desarrollado sobre todo en el *Leviatán*. Es aquí donde el pensador inglés, al hablar de los contratos, define el término de la siguiente manera: “cuando un hombre ha abandonado o cedido su derecho de una de estas dos maneras [por renuncia o por transferencia], se dice entonces que está OBLIGADO a no impedir que aquéllos a quienes se ha concedido o dejado ese derecho, se beneficien de él”²⁶⁵. Lo que Hobbes quiere decir con esta definición es que la obligación —concepto que etimológicamente quiere decir estar ligado o vinculado a otro o a alguna cosa o situación— sólo surge cuando nos comprometemos contractualmente a algo con alguien y no hay indicio alguno de incumplimiento por alguna de las partes. Un ejemplo sería el de los contratos de compraventa donde una de las partes cede un bien a la otra a cambio de una futura remuneración económica. En este caso, el otro estará obligado a cumplir su parte del contrato porque su interlocutor ya cumplió con lo acordado²⁶⁶. Por lo tanto la obligación, en el *Leviatán*, se ciñe única y exclusivamente al tema del contrato²⁶⁷.

¿Qué consecuencias tiene esto para el tema que aquí se está tratando? Pues en que habrá obligación respecto a las leyes naturales en la medida en las que estas sean recogidas por las leyes civiles promulgadas por el soberano; pero no habrá obligación de cumplir con la ley divina a menos que alguien sea un ciudadano del pueblo judío. Hay obligación respecto a las leyes civiles porque una de las cosas pactadas mediante el contrato originario fue la de tomar la voluntad del soberano —la cual se conoce mediante las leyes civiles— como medida de todas las acciones de los ciudadanos y porque, por el principio de equidad, el soberano debe usar como fundamento de las leyes civiles los preceptos de la ley natural²⁶⁸. Pero no se puede decir que haya obligación respecto a las leyes divinas porque los hombres, a excepción del pueblo

²⁶⁴ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 315-316. Nuevamente Zarka es uno de los pocos autores que han reparado en la importancia del lenguaje y la intersubjetividad que éste posibilita para lograr una salida satisfactoria al conflicto del estado de naturaleza.

²⁶⁵ *Leviatán*, XIV; EW, III, p. 119.

²⁶⁶ *Ibid.*

²⁶⁷ Cf. Barry, B., “Warrender and His Critics”, en *Philosophy*, vol. XLIII, 1968, pp. 117-137

²⁶⁸ Cf. Goyard-Fabre, S., *Le Droit et la Loi dans la Philosophie de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 166-175.

judío que pacto y renovó su alianza con Dios mediante Abraham y Moisés, nunca han pactado nada directamente con su creador²⁶⁹. Así pues, este concepto de obligación hace obligatorias las leyes naturales sólo en la medida en que éstas son recogidas por el soberano en la legislación civil; sin embargo, en este caso, hay que ser conscientes de que lo que es verdaderamente obligatorio son las leyes civiles y que las leyes naturales sólo resultan obligatorias de forma derivada.

Pero este concepto de obligación se ve modificado y superado si uno se atiene a lo que Hobbes dice en el *De Cive* acerca del poder irresistible de Dios²⁷⁰. En este caso, la obligación se sitúa principalmente en la incapacidad de resistir el poder del otro: hay obligación siempre que el otro tiene tanto poder como para decidir sobre nuestra salvación, ya sea ésta física o espiritual. Si esto es así, el mayor de los poderes es el poder de Dios, motivo por el cual su voluntad, al ser su fuerza irresistible para cualquier criatura viviente, se convierte en ley obligatoria para los hombres²⁷¹. “Aquellos cuyo poder no puede encontrar resistencia derivan su derecho de soberanía del poder mismo que tienen. Tal es el caso de Dios *Todopoderoso*. Siempre que Dios castiga o mata a un hombre pecador, aunque lo castiga porque ha pecado, no podemos decir que no podría haberlo castigado o matado con justicia, aunque el hombre en cuestión no hubiera pecado”²⁷². Por lo tanto, así como antes la obligación surgía del derecho que el soberano adquiría por pacto, ahora dicha obligación se fundamenta, sobre todo, en el exceso de poder. Y de la misma manera se puede observar que también se invierte aquí la relación que existe entre las obligaciones de la ley civil y de la ley natural ya que, así como antes la ley natural se convertía en obligatoria por gracia del pacto suscrito con el soberano, ahora resulta que la ley civil es realmente obligatoria porque toma como fundamento aquellas leyes divinas que nos obligan en virtud del poder de su creador.

A parte de estos dos tipos de obligación se puede encontrar un tercero al que se ha llamado “obligación por consejo” y que no aparece formulado explícitamente, como los anteriores, en las obras del autor. Se vio más arriba que las leyes de la naturaleza,

²⁶⁹ *Leviatán*, XXXI; *EW*, III, p. 345. Esta es la diferencia entre el reino de Dios por naturaleza y el reino profético de Dios. Dicha diferencia, como se verá claramente en el último capítulo, es uno de los pilares principales sobre los que se sostendrá su inversión del agustinismo político.

²⁷⁰ *De Cive*, XV, 5; *OL*, II, pp. 334-335. En lo sucesivo nos atenemos al texto del *De Cive* para exponer este tipo de obligación.

²⁷¹ Cf. Taylor, A.E., “The Etical Doctrine of Hobbes”, *op. cit.*, pp. 22-39; Warrender, H., *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, *op. cit.*, pp. 13-29. Ésta es la obligación que fundamenta a la famosa Tesis Taylor-Warrender. A partir de ella son capaces de construir una imagen de del autor cercana al formalismo kantiano y al deísmo más radical.

²⁷² *De Cive*, XV, 5; *OL*, II, pp. 334-335.

tomadas simplemente como leyes de la razón, no tenían en realidad carácter de ley en tanto que no eran el mandato de alguien con un poder superior y cuya voluntad fuera de obligado cumplimiento para el resto. En este sentido, las leyes de la naturaleza eran más bien un consejo, es decir, una recomendación no vinculante que se nos ofrece para perseguir nuestro propio beneficio. Pero si un consejo no tiene tanta fuerza como para convertirse en obligatorio, ¿cómo se puede decir que las leyes de la naturaleza, entendidas como consejos, tienen carácter obligatorio? Esta afirmación pierde todavía más fuerza si se recuerda aquella ley natural de los *Elementos del Derecho Natural y Político* según la cual “es también una ley natural *que ningún hombre imponga y presione con su aviso o consejo sobre alguien que ha declarado no estar dispuesto a atenderlo*”²⁷³. Lo que vendría a decir esta ley es que los consejos de la razón no deben ser atendidos obligatoriamente si se considera que siguiéndolos no se satisface el beneficio más inmediato.

Se puede encontrar una salida a este problema de la obligación por consejo si se recurre al sentido común y se diferencia entre los diferentes tipos de consejos que se surgen en la vida real. Tal y como se dijo más arriba, las leyes naturales era preceptos que ofrecía la razón para lograr de la manera más eficiente posible la conservación de la propia existencia, por lo que es difícil pensar que este tipo de consejos tienen el mismo rango que, por ejemplo, otros del tipo “te aconsejo que vayas a comer al restaurante X porque tiene la mejor relación calidad-precio de la ciudad”. El tipo de consejo que subyace bajo las leyes de la naturaleza es más bien equiparable a las recomendaciones del médico²⁷⁴. Las recomendaciones del médico, por ejemplo, no son leyes en tanto que no estamos obligados, ni por contrato ni por superioridad de poder del médico, a su cumplimiento. Sin embargo, si el médico nos recomienda amablemente que deberíamos dejar de fumar si no queremos morir dentro de poco menos de un año, este consejo no vinculante y sin cobertura legal de ningún tipo adquirirá un carácter de obligación mucho mayor que el que pueda tener nunca la ley que nos obliga a realizar la declaración de la renta. En este caso las leyes de la naturaleza se tornan obligatorias porque la materia sobre la que aconsejan es el mayor de los bienes al que se puede aspirar nunca: la conservación de la propia existencia. Y nuevamente este tipo de

²⁷³ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xvii, 8.

²⁷⁴ Cf. Gauthier, D.P., *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 89-98; Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, op.cit., pp. 98-119. De la misma manera que se acaba de hablar de una tesis Taylor-Warrender enunciada por el propio Watkins, no sería muy descabellado hablar de una tesis Watkins-Gauthier basada en este tipo de obligación cercana a la prudencia moral.

obligación parece imponerse a las demás porque la solicitud que mueve en nosotros es más importante que las de las leyes civiles o la salvación eterna²⁷⁵.

Los tres tipos de obligación mencionados son aplicables a los distintos ámbitos de la realidad moral y política que distingue el propio Hobbes. La obligación por consejo será la que impere sobre todo en el estado de naturaleza²⁷⁶ ya que aquí la situación de los hombres es previa a la creación del Estado y al conocimiento de la cultura judeocristiana que es la que realmente subyace tras la concepción hobbesiana de las leyes divinas²⁷⁷. En segundo lugar, la obligación contractual será el tipo de obligación más acorde con la sociedad civil ya que en ella, y en función del lo pactado, la palabra del soberano se convierte en el mandato a seguir sin importar ya lo que dijera la ley de la naturaleza previamente²⁷⁸. Esto se ve claramente en el ejemplo del verdugo, el cual tiene derecho a matar por ley civil aunque la ley moral desaconseje que los hombres se maten los unos a los otros. Y por último, la ley divina y el respeto del poder de Dios conllevarán obligatoriedad para aquéllos que persiguen la felicidad eterna²⁷⁹. Sin embargo este tipo de obligaciones no son entendidas independientemente por nuestro autor, sino que se presentan como implicándose constantemente y fundamentándose las unas a las otras en función de lo que se pretenda demostrar en cada caso²⁸⁰. Se volverá sobre este tema más adelante, cuando llegue el momento.

La obligatoriedad de las leyes naturales por consejo va a permitir solventar además dos problemas que habían sido aparcados. El primero de ellos, el de la acusación de caída en falacia naturalista, queda eliminado de un plumazo con el ejemplo del médico. Cuando el médico nos dice que, o dejamos de beber, o nuestro hígado sufrirá un colapso en unos pocos meses, nunca le reprochamos que su diagnóstico es lógicamente inconsistente porque ha derivado el deber ser —la recomendación de que dejemos la bebida urgentemente— a partir del ser —tenemos el hígado destrozado por beber tanto. La experiencia cotidiana nos muestra que cuando lo que está en juego es la propia vida, la lógica y la razón tienen más bien poco que hacer. Esto es lo que sucede con las recomendaciones de la razón en el estado de naturaleza, que nos dictan lo que debemos hacer para evitar la muerte en función de la observación del comportamiento

²⁷⁵ *Leviatán*, XXI; *EW*, III, pp. 204-206; *Leviatán*, XLIII; *EW*, III, pp. 600-602.

²⁷⁶ *De Cive*, V, 1-3; *OL*, II, pp. 209-210.

²⁷⁷ Cf. Roshwald, M., "The Judeo-Christian Elements in Hobbes's *Leviathan*", en *Hobbes Studies*, Vol. VII-1994: 95-124. Este artículo es un buen ejemplo para comprender lo que se acaba de decir sobre la concepción de la ley divina por parte de Hobbes.

²⁷⁸ *Leviatán*, XXI; *EW*, III, pp. 198-199.

²⁷⁹ *Leviatán*, XXXI; *EW*, III, pp. 343-344.

²⁸⁰ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xiv, 2.

de los hombres en tan difícil situación. Podemos acatar dichos consejos o no, pero las consecuencias serán ahora responsabilidad nuestra.

El segundo de los problemas no resueltos para los que se tiene ahora respuesta es el de la obligatoriedad de conciencia de las leyes de la naturaleza. Se dijo antes que si las leyes de la naturaleza obligaban sólo en conciencia, la salida del estado de naturaleza se complicaba hasta el punto de devolver nuevamente a los hombres al callejón sin salida del derecho natural. Lo que viene a demostrar esta obligación por consejo propia del estado de naturaleza es que no hay que esperar a que se de la situación ideal para poder respetar las leyes de la razón sino que, dado el carácter apremiante que tiene este “consejo del médico” para conservar la propia existencia, somos nosotros los que debemos tomar la iniciativa y trabajar para que el clima de seguridad se vaya construyendo poco a poco²⁸¹. Como se verá en el siguiente capítulo, el lenguaje tiene aquí un papel fundamental ya que nos permite interactuar con el otro, mostrarle nuestro deseo de conseguir la paz, conocer si eso mismo también es pretendido por los demás, evaluar la fiabilidad del mensaje y, finalmente, establecer un contrato para garantizar la supervivencia y el bienestar de todos²⁸².

Pero antes de pasar a esto, es necesario que se vea cómo se puede hablar de un estado de naturaleza lingüístico que se desarrolla simultánea y paralelamente al estado de naturaleza social que ha sido descrito más arriba.

3. El estado de naturaleza lingüístico

Se ha dicho hace un momento que el lenguaje era el que iba a hacer posible pasar de la mera aplicación de las leyes de la naturaleza en el foro interno a la vigencia de las mismas en el foro externo, cosa que tendría como consecuencia inmediata la salida de los hombres del estado de naturaleza. Pero la cosa no es tan sencilla como parece. Y no lo es porque, igual que se habló de la existencia de un estado de naturaleza que lastraba las relaciones interhumanas, es necesario hablar también ahora de un estado de naturaleza lingüístico en el que la comunicación se va a ver dificultada por la incapacidad de los hombres para llegar a un acuerdo sobre la definición de las palabras²⁸³. Lo que se hará en este apartado es definir algunas de las características

²⁸¹ Cf. Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, op. cit., pp. 95-96.

²⁸² Cf. Zarka, Y.Ch., *Filosofía y Política en la Época Moderna*, op. cit., pp. 207-213.

²⁸³ Cf. Malherbe, *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison*, op. cit., pp. 126-127; Palacios, V., *Lenguaje y Pacto en Thomas Hobbes*, Prometeo, Buenos Aires, 2002; Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, op. cit., pp. 84-97; Polin, R., *Politique et Philosophie chez Hobbes*, op. cit., pp. 205-207; Rodilla, M.A., “Hobbes: Soberanía y Bien del Pueblo”, op. cit., pp. 67-71; Watkins, J.W.N.,

principales de este estado de naturaleza del lenguaje para, después, mostrar cómo es posible que los hombres hobbesianos solucionen dicho problema. La superación de esta dificultad les conducirá directamente a la formulación del pacto.

Hobbes no hace referencia directa a estos problemas en ninguna de sus obras, aunque todas ellas están plagadas de indicios que hacen presuponer la existencia real de dicho estado de naturaleza lingüístico. Este puede ser uno de los principales motivos por los que los estudiosos de la filosofía hobbesiana han ignorado siempre el hecho; aunque bien es verdad que de un tiempo a esta parte ha ido creciendo el interés de la crítica por el presente asunto. Sea como sea, y debido también a que éste es un camino poco trillado, se iniciará el recorrido por el modo en el que el estado natural de lenguaje afecta a temas como las definiciones de los conceptos, del uso y significado de las palabras y, por último, de la elaboración de la ciencia.

Se dijo al tratar la importancia que tenía el concepto de demostración en la ciencia hobbesiana que mediante el uso de las mismas era posible fijar el significado de las palabras y, de esta forma, maximizar opciones a la hora de adquirir y comunicar el conocimiento. El problema es que en el estado de naturaleza los núcleos de producción e interpretación de los significados se encuentran totalmente fragmentados y diversificados²⁸⁴. ¿Qué quiere decir esto? Pues que en el estado de naturaleza, al imperar el derecho natural, cada uno es libre para conferir el significado que quiera a las palabras²⁸⁵. Conceptos como *alto*, *gordo*, *grande*, *estridente*, etc. serán conceptos cuyo significado deba ser definido unilateralmente por cada uno de los hablantes sin necesidad de tener que conocer para ello la opinión de los demás. Por ejemplo, lo que para mi es una persona gorda puede perfectamente ser una persona normal para cualquier otro hablante. Esta subjetividad respecto del significado de las palabras se extiende directamente a las doctrinas o teorías sobre las cosas que cada uno maneja en el estado de naturaleza²⁸⁶. En el estado de naturaleza, por ejemplo, es tan válido mantener que es el Sol el que gira alrededor de la tierra como defender que la postura

Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes, op.cit., pp. 181-190; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 255-324; Zarka, Y.Ch., *Hobbes y el Pensamiento Político Moderno*, op., cit., pp. 89-96; Zarka, Y.Ch., *Filosofía y Política en la Época Moderna*, op., cit., pp. 69-136. En lo sucesivo nos atenemos a estas obras para exponer el asunto.

²⁸⁴ Cf. Zarka, Y.Ch., *Hobbes y el Pensamiento Político Moderno*, op., cit., pp. 89-96.

²⁸⁵ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xiv, 8.

²⁸⁶ *Leviatán*, XVIII; EW, III, pp. 164-165.

contraria. La única forma que existe de resolver una controversia en el estado de naturaleza es mediante el uso de la fuerza por parte de ambos contrincantes²⁸⁷.

Este tema que puede resultar baladí no lo es en absoluto para Hobbes. Por un lado, porque como ya se mencionó al tratar el tema del honor, no hay mayor ofensa para un hombre que aquélla que proviene de cuestionar su inteligencia y su visión del mundo²⁸⁸. Pero en segundo lugar, no se puede decir que esta indefinición de las palabras sea intrascendente porque en ella reside precisamente uno de los mayores problemas de los que surgen en el estado de la naturaleza: la definición subjetiva y unilateral de términos inconstantes como *bueno-malo*, *mío-tuyo* y otros similares. En este caso, el tema va más allá de un simple desencuentro a la hora de llamar *alto* a un objeto. Como ya se señaló más arriba, en conceptos como *bueno* o *mío* se ponen en juego una serie de pasiones que despiertan la enemistad entre los hombres y los conducen a la guerra de todos contra todos. Decir *mío* es lo mismo que decir que mi poder es tal que puedo dejar a los demás sin parte de su derecho natural, aquel derecho por el que tenían acceso a todo siempre que redundara en su propio beneficio o en su propia felicidad. Y es ahí donde surge el problema ya que nadie, en función de ese incesable conato hacia la acumulación de poder, se quedará impasible ante semejante afirmación lingüística. Si alguien declara en voz alta que se apodera de algo está haciendo sonar una trompeta de guerra ya que lo que está haciendo en realidad es disminuir la capacidad de los demás para asegurar su la felicidad. Como es lógico la reacción de los otros será la de plantar batalla para defender algo que, por derecho, es suyo, aunque la acción ejecutada no puede ser entendida en el estado de naturaleza como una acción injusta. Es ahora cuando se entiende aquella afirmación del autor según la cual el derecho de todos a todo, bien considerado, no es más que el derecho de todos a nada²⁸⁹.

A parte de este estado de naturaleza en relación al sentido de las palabras y de las doctrinas —y sobre todo de aquéllas que tienen que ver con el poder y la supervivencia de cada uno como los conceptos de *bien* y de *mal*—, se puede decir que también impera el estado de naturaleza en cuanto a la obligación de decir la verdad. La posibilidad de usar la mentira y el equívoco es algo que viene dado por el mismo derecho natural. El lenguaje es usado principalmente para comunicarnos con los demás. En este sentido, el lenguaje debe funcionar como un signo capaz de hacer llegar al otro

²⁸⁷ *De Cive*, I, 5; *OL*, II, pp. 162-163.

²⁸⁸ *Ibid.*

²⁸⁹ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xiv, 10.

el contenido de los razonamientos que yo, individualmente, estoy realizando en mi mente. Dicho de otro modo, el lenguaje sirve para exponerle a los demás nuestro interior, algo que, de otro modo resultaría del todo imposible. Pero gracias al derecho natural que impera en el estado de naturaleza puedo aprovecharme de eso para obtener de un modo rápido y sencillo algún beneficio que, de otro modo, hubiera tardado más tiempo en obtener. Volviendo por enésima vez al ejemplo de las patatas se puede observar que es más rápido y provechoso engañar a nuestro vecino que ponernos a cultivar la tierra para obtener con nuestro propio esfuerzo una cosecha de patatas. Podemos convencerle mediante el uso del lenguaje de que nuestra intención es pagarle en un futuro el producto que le hemos comprado, aunque nuestro verdadero objetivo sea el de echar a correr una vez que tengamos las patatas en nuestro poder. Este incumplimiento de un contrato mediante el uso de la mentira —y que sería sancionado por el soberano en la sociedad civil— es totalmente justo en el estado de naturaleza en tanto que por derecho natural pueden usarse todas los medios que estén a la mano para lograr aquello que uno mismo percibe como bueno.

Así pues, hay estado de naturaleza lingüístico en cuanto a la definición de los conceptos y de las doctrinas y en cuanto a la obligación de usar el lenguaje como verdadero signo de la voluntad y del pensamiento. Pero también existe derecho natural lingüístico en lo tocante a la valoración del poder. En la sociedad civil sería el soberano el encargado de valorar el poder y la valía de los ciudadanos mediante el establecimiento de cauces pertinentes como premios, oposiciones, exámenes, comités de evaluación, etc. Sin embargo, tal y como se dijo al tratar el tema del poder, la valía, el honor y la gloria, en el estado de naturaleza todo hombre está capacitado para juzgar el poder de los demás y para decidir si es merecedor de ser honrado por él. Esto conduce de nuevo a aquél juego de las apariencias con el que los hombres, haciendo uso equívoco del lenguaje verbal y gestual, intentaban hacer creer a los demás que su poder era superior al que en verdad tenían. En este estado de naturaleza lingüístico los hombres son libres para usar la mentira para lograr una mayor reputación de poder; pero esto mismo supone que cada una de las personas con las que uno se topa es libre para estudiar su caso y emitir su juicio en función de sus propios criterios. Esta anarquía significativa acaba por conducir a los hombres al odio y a la venganza cuando consideran que su honor ha sido ofendido y, en consecuencia, a agravar aun más el estado de guerra en el que nos encontramos en el estado de naturaleza.

La unión de todos estos problemas, sumados a los que ya de por sí teníamos en el estado de naturaleza no lingüístico, hacen complicado que se encuentre una salida factible a esa guerra de todos contra todos a la que nuestra naturaleza y nuestro modo de comportarnos nos han conducido. Más concretamente son los inconvenientes que este estado de naturaleza lingüístico tiene para el pacto lo que complica sobre todo una posible salida pacífica del conflicto. Para que el contrato originario tenga alguna posibilidad es necesario que las dos partes se declaren mutuamente su propósito de suscribir el pacto, pero eso sólo será viable si las partes declaran verdaderamente y sin mentiras sus intenciones. Aquí el problema es el mismo que se mencionó antes a la hora de hablar de la obligación de las leyes de la naturaleza: sólo depondremos nuestros derechos si estamos convencidos de la verdad del discurso de nuestro interlocutor, pero dicho convencimiento sólo lo podremos tener cuando exista un poder superior que obligue a todas las partes a cumplir con lo contratado. Por lo tanto, y teniendo en cuenta que dicho poder sólo aparece cuando los hombres deponen sus derecho mediante el contrato social, se vuelve a caer de nuevo en ese círculo vicioso del que resulta complicado salir.

¿Qué se puede hacer entonces? Pues nuevamente, y de un modo paralelo a lo que sucedía con el estado de naturaleza no lingüístico, la solución la se encuentra en las leyes de la naturaleza. Aplicando como precepto fundamental la regla de oro se puede hablar de una serie de leyes lingüísticas de la naturaleza que recomendarían no mentir a los demás ni utilizar el lenguaje de forma equívoca en beneficio propio. Esta ley sería como el resto de las leyes de la razón en el estado de naturaleza, es decir, que su obligación surgiría de ese tipo especial de consejo que se equiparó a las prescripciones de los médicos. Por lo tanto, el lenguaje sólo nos podrá ayudar a salir del estado de naturaleza si somos nosotros los que nos esforzamos por entendernos con los demás y por intentar averiguar sus verdaderas intenciones. Recordando de nuevo las palabras del Hobbes en el *De Homine* se puede volver a decir que “el lenguaje no nos hace mejores sino solamente más poderosos”²⁹⁰; o lo que es lo mismo, que el lenguaje, sin un esfuerzo añadido por parte de los hombres para lograr extraer de él el máximo de ventajas, será simplemente un motivo más de disensión entre ellos, pero nunca una fuente de concordia.

²⁹⁰ *De Homine*, X, 3; *OL*, II, pp. 92.

Estas mismas conclusiones se pueden obtener también sin fijándose en el modo en el que el lenguaje es creado por los hombres. El lenguaje surge con la intención de que los seres humanos sean capaces de satisfacer su curiosidad y de que puedan comunicarse sus conocimientos los unos a los otros. Al principio, estos hombres van nombrando las cosas y los sentimientos más elementales que les permiten avanzar en su quehacer diario mientras que, por ahora, se dejan de lado conceptos más abstractos que sólo se comenzarán a utilizar cuando las necesidades más básicas estén garantizadas.

Esta creación desde la nada del lenguaje humano guarda una estrecha relación con la crítica del concepto aristotélico de *Zoon Politikon* que fue señalado más arriba. Para Hobbes el hombre no era un animal político por naturaleza, sino social. Los habitantes del estado de naturaleza se juntan naturalmente en familias, entablan amistades, pueden formar grupos similares a las manadas, etc.; pero no se puede decir que el hombre sea un animal político por naturaleza porque los conceptos y las operaciones mentales que se manejan en la creación de la sociedad civil suponen un esfuerzo que sólo es posible realizar después de que hayan transcurrido unas cuantas generaciones estables de hablantes. Con el lenguaje sucede algo similar a esto porque este uso cotidiano que hacen los hombres del lenguaje en el estado de naturaleza, ese uso en familia se podría decir, dista mucho de ser fundamento suficiente para garantizar el pacto político. El lenguaje del pacto es un lenguaje tremendamente pulido a través de las relaciones intersubjetivas del estado de naturaleza; es un lenguaje en el que después de haber experimentado varias veces el engaño de los hombres se crean conceptos como los de obligación, contrato, confianza, etc. para garantizar el éxito del proceso. La plena definición y fijación de significados, doctrinas y modos de reconocimiento del honor será sólo posible cuando se haya creado la sociedad civil ya que es el soberano el que se deberá encargar de estos asuntos²⁹¹.

No hay por lo tanto un pacto lingüístico previo a la formación del Estado de la misma manera que tampoco hay un pacto político previo para pactar las condiciones

²⁹¹ Cf. Palacios, V., *Lenguaje y Pacto en Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 113-131; Zarka, Y.Ch., *Hobbes y el Pensamiento Político Moderno*, op. cit., pp. 97-136. se puede hablar de una polémica establecida entre las teorías de estos dos autores acerca de cuál sea el papel del soberano en la definición de conceptos y teorías. La idea de Palacios es que el soberano no tiene la capacidad para obligar al ciudadano a aceptar nada en el terreno de lo intelectual o de la conciencia, mientras que Zarka, como nosotros, defiende que esto es posible. Como se verá más adelante en los capítulos noveno y décimo, Palacios parece errar el tiro pese a lo acertado de sus observaciones ya que es el propio Hobbes el que sugiere que nunca un soberano podrá obligar la conciencia de un súbdito y que no es eso lo que se persigue con la ley. Lo que pretende la ley es coartar las acciones de los individuos y obligarles a actuar de unas maneras muy determinadas para evitar cualquier tipo de conflicto en la sociedad civil.

que regirán en la sociedad civil²⁹². La eliminación de las suspicacias entre los hombres sólo es posible mediante esa obligación de sobrevivir que nos apremia a través de las leyes de la razón y mediante el trato constante con el prójimo que genera la confianza suficiente para dar el gran salto hacia la creación de la sociedad civil. Mientras esto no exista, y ya se dijo que no es algo que aparezca de la nada sino que requiere de trabajo y esfuerzo por parte del hombre, la vida de los hombres en el estado de naturaleza seguirá siendo “solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta”²⁹³.

Ya para acabar, y con la intención de refrendar lo último que se acaba de apuntar, se puede comentar un texto que el propio Hobbes incluye sin alteración alguna en todas y cada una de sus obras políticas más importante: el texto en el que diferencia al hombre de animales gregarios como las hormigas y las abejas²⁹⁴. El autor, en plena crítica al concepto de *Zoon Politikon* de Aristóteles, introduce seis elementos que diferencian a los hombres —animal social por naturaleza, pero no político— de aquellos animales que sí son “políticos” por naturaleza. Lo más interesante es que estos seis obstáculos que dificultan la natural convivencia entre los hombres y la entrada de éstos en la sociedad civil tienen todos que ver con el lenguaje o, más concretamente, con la condición de éste en el estado de naturaleza.

La primera de ellas consiste en que estos animales gregarios, al no poseer lenguaje como los hombres, son incapaces de establecer comparaciones entre ellos y, en consecuencia, no tienen que sufrir los conflictos derivados de las luchas por el poder, por el honor o por la gloria. La segunda diferencia radica en que los animales gregarios actúan naturalmente en pos del bien común, mientras que el hombre, que posee el lenguaje y todas sus ventajas, es capaz de distinguir entre diferentes grados de bien. Esto quiere decir que, conociendo esta escala de valores, todo hombre encontrará más ventajoso trabajar para su propio beneficio que para un beneficio que redunde en el del vecino a la par que disminuye el suyo propio. La tercera de las diferencias se basa en que “esas criaturas vivientes que carecen de razón no tienen suficiente entendimiento para descubrir o creer descubrir algún defecto en el gobierno y están, por consiguiente, contentos con lo que tienen; pero en una multitud de hombres hay siempre algunos que se creen más listos que el resto, esforzándose en alterar lo que estiman equivocado,

²⁹² Cf. Palacios, V., *Lenguaje y Pacto en Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 101-112.

²⁹³ *Leviatán*, XIII; *EW*, III, pp. 113.

²⁹⁴ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xix, 5; *De Cive*, V, 5; *OL*, II, pp. 211-213; *Leviatán*, XVII; *EW*, III, pp. 156-157. En lo sucesivo nos atenemos a estos textos para exponer el contenido de los mismos.

mientras otros se esfuerzan por modificar determinados medios, provocando así la guerra”²⁹⁵. La cuarta diferencia radica en que las hormigas y las abejas, al no poseer lenguaje, no pueden usarlo como trompeta de guerra, es decir, para provocarse los unos a los otros, para crear facciones o para desencadenar una guerra civil. En quinto lugar, los animales gregarios carentes del lenguaje pueden juzgar los actos propios o los de sus congéneres en términos de justicia o injusticia. Estos animales se dedican únicamente a hacer o no hacer por instinto, pero en ningún momento entran a valorar moralmente las acciones; el hombre, por su parte, puede utilizar los términos de justicia e injusticia para valorar las acciones y para actuar en consecuencia, algo que provoca en ocasiones conflictos y disputas. La sexta y última diferencia, que podría ser considerada como un corolario de las demás, mira directamente a las consecuencias políticas de la discordia entre los hombres y señala que éstos sólo podrán crear concordia entre ellos si lo hacen artificialmente. Las abejas y las hormigas, auténticos animales políticos por naturaleza, viven pacíficamente gracias a la carencia de lenguaje; pero los hombres, animales más bien problemáticos por naturaleza, sólo podrán vivir en paz si dejan de lado las desventajas del lenguaje y utilizan las ventajas que les reportan la razón y la ciencia.

Así pues, si los hombres quieren evitar los peligros del estado de naturaleza mediante la creación de la sociedad civil se verán obligados a eliminar o salvar en todos estos contratiempos lingüísticos. Sin embargo, y esto es lo más importante, se verá en el siguiente capítulo que el propio lenguaje es el único capaz de ayudarnos a eliminar la desconfianza y los conflictos que surgen entre nosotros. Entonces, el lenguaje es simultáneamente tanto el origen del conflicto y como la salida a dicho problema.

²⁹⁵ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xix, 5.

VIII

LA TEORÍA DEL PACTO Y LA FUNDACIÓN DE LA SOCIEDAD CIVIL: LA *OPERA MAGNA* DEL LENGUAJE

En los últimos capítulos se ha visto cómo la antropología y la moral de Hobbes conducían al hombre hobbesiano a una situación de violencia y de guerra perpetua que, lejos de satisfacer sus necesidades, acababa por meterlo en un callejón sin salida. Por un lado teníamos que las pasiones —unas pasiones cuya explicación completa requiere de las mismas teorías mecanicistas, materialistas y fisiológicas que aplicábamos al proceso de conocimiento humano— convertían a los hombres en seres egoístas y hedonistas cuya mayor preocupación era su supervivencia, su propio beneficio, su bienestar y su felicidad. Uno de los principales problemas que generaba la antropología hobbesiana era el de la eterna competencia por aquello que los hombres consideraban que podía satisfacer sus impulsos; una competencia que, si ya era preocupante cuando tenía por motivo bienes materiales como la comida o el techo, se volvía aun más virulenta cuando se producía por esos bienes a los que se han llamado posicionales. Como ya se dijo, la competencia por el alimento o por el cobijo no tiene por qué desembocar en una lucha fratricida entre los hombres siempre que no nos encontremos en una situación de carestía. Pero esto cambia cuando la preocupación por el porvenir y por la supervivencia despierta en los hombres un incesable conato por acumular una cuota de poder que garantice la satisfacción de todas sus necesidades en el futuro. El poder y su reconocimiento son bienes relacionales en tanto que su disfrute por parte de un individuo implica la imposibilidad de que los demás gocen de lo mismo en el mismo grado. Por lo tanto, la lucha del estado de naturaleza se establecía, sobre todo, cuando todos los hombres intentaban acaparar el máximo de medios que garantizarán su felicidad en el futuro y cuando, por la misma naturaleza del poder, se daban cuenta de que no todos iban a poder disfrutar por igual de esa felicidad. En un caso así, la enemistad y la lucha están servidas.

De este estado de inseguridad y de enemistad causado por la frenética carrera que se establece entre los hombres en su camino hacia la felicidad surgía lo que hemos denominado con Hobbes derecho natural. El derecho natural consistía en una indicación de nuestra razón en orden a optimizar las acciones que colman ese instinto de supervivencia que condiciona toda la moral humana. En el marco del estado de naturaleza, la razón recomienda que utilizar todas nuestras fuerzas y todos nuestros medios si queremos conservarnos en el ser. ¿Cuál es entonces el problema con el derecho natural? Pues que esta primera recomendación de la razón no satisface realmente nuestras expectativas. Es más, lejos de optimizar los resultados de las acciones que conducen a nuestra propia supervivencia, nos hundem más en la inseguridad desde el momento en el que, como dice Hobbes, un derecho de todos a todo es lo mismo que un derecho de todos a nada. La situación de guerra y de enemistad se verá agravada siempre que todos los hombres estén legitimados para usar todos los medios a la mano en su búsqueda de la felicidad. Esta imprecisión de la razón en el derecho de naturaleza se ve rápidamente corregida mediante las leyes de la naturaleza. Las leyes de la naturaleza son una nueva recomendación de la razón que tiene a su vez por objetivo la maximización del derecho de naturaleza. Lo que viene a decir la ley natural es que, una vez que se analiza en profundidad la situación del estado de naturaleza, no todo puede valer para lograr nuestra supervivencia porque algunas de las opciones redundan más bien en esa misma situación de inseguridad que intentamos corregir. Acciones como coaccionar a los demás, dominarlos, engañarlos, etc., aunque nos puedan reportar algún tipo de beneficio a corto plazo, nos exponen en verdad aun más al peligro ya que acaban por crear o agravar la enemistad entre nosotros y el resto de personas.

Sin embargo, las leyes naturales sólo apuntan hacia la salida del estado de naturaleza, pero ni lo generan instantáneamente ni lo garantizan por el momento. El problema de las leyes naturales reside en que la primera indicación de éstas, siendo como son recomendaciones de la razón para que logremos de la mejor manera posible nuestra propia conservación, será precisamente que no cumplamos sus preceptos hasta que no tengamos la seguridad de que, al hacerlo, no estemos exponiendo nuestra propia existencia al poder de los demás. No hacer uso de las armas, por ejemplo, es una buena recomendación en tiempos de paz o en la sociedad civil, pero es una pésima idea renunciar a ellas mientras los demás conserven su derecho a portarlas. El camino de los hombres hasta la concordia requerirá, por tanto, de esfuerzo y de un constante

acercamiento de los unos a los otros hasta que se genere la confianza mutua necesaria para seguir los preceptos de la ley natural.

De lo que se trata en el presente capítulo es de mostrar cómo se hace posible ese acercamiento y cuáles son los pasos necesarios que los hombres deben dar para crear al único ser capaz de sacarles de ese estado de indigencia que es el estado de naturaleza: el Leviatán. Se verá en primer lugar en qué consiste la teoría de los pactos individuales que Hobbes recoge en su obra y que es sancionada por la segunda, tercera y cuarta ley natural. Aquí conceptos como los de transferencia de derechos, convenio, obligación, injusticia, etc. serán de interés porque, como se verá, la teoría de los pactos intersubjetivos es la clave para entender el modo en el que los hombres contratan con el poder soberano. En segundo lugar, y por el mismo motivo, se desgranará brevemente el concepto de persona y la teoría de la autorización. Este tema, que es simplemente apuntado en el *De Cive* y plenamente desarrollado en el *Leviatán*, es fundamental a la hora de entender en qué consiste exactamente el poder soberano que crean los habitantes del estado de naturaleza y, sobre todo, para apuntar ya el camino que tomará Hobbes para blindar dicho poder ante futuras reivindicaciones por parte de los súbditos. En tercer y último lugar, se analizará detenidamente qué es lo que hacen los hombres para pactar entre ellos y crear el Estado. Se verá cómo se aproximan para salvar la desconfianza inicial, cuáles son los motivos que les llevan a abandonar su total libertad y a aceptar las incomodidades propias de la sociedad civil, quiénes pactan y qué es lo que se acuerda, etc. Uno de los temas fundamentales que tratarán también aquí es el del argumento del insensato o si es posible obtener los beneficios de la vida política sin renunciar a la libertad de la que gozamos en el estado de naturaleza.

Lo importante del recorrido que hay por delante en este capítulo es el hecho de que el lenguaje se convierte ahora en el protagonista absoluto. El lenguaje posibilita el acercamiento de las partes, genera la confianza suficiente entre ellas y articula los diferentes tiempos del contrato. El lenguaje además es el que establece las cláusulas que marcarán nuestra futura convivencia en el mundo de lo político en tanto que las definiciones de los conceptos condicionan lo que se podrá o no hacer en sociedad. Se puede decir, por lo tanto, que el pacto político es la gran obra del lenguaje. Eso es lo que pretende demostrar este capítulo

1. La teoría de los pactos intersubjetivos

La teoría del pacto intersubjetivo de Hobbes no ha sido precisamente uno de los temas más tratados por parte de los intérpretes de la filosofía de nuestro autor¹. Es verdad que son innumerables los que, en función de la importancia que el asunto tiene para comprender la política hobbesiana y por extensión la de toda la Modernidad, han dedicado páginas y páginas al contrato político; pero es igualmente cierto que muy pocos han sido los que han centrado su atención en el modo en el que Hobbes entiende la mutua transferencia de derechos entre los hombres. El asunto llama aun más la atención si se tiene en cuenta que el pacto político se asienta directamente sobre lo que Hobbes dice a la hora de analizar los contratos entre particulares, algo que éste hace al hablar de la segunda, tercera y cuarta ley natural. Por lo tanto, la intención es la de exponer en profundidad dicha teoría con el objetivo de comprender mejor en su momento cuáles son los pasos que los habitantes del estado de naturaleza siguen a la hora de crear al hombre artificial que se encargará de garantizar su seguridad.

¹ Cf. Borot, L., “Le Vocabulaire du Contrat, du Pacte et de l’Alliance: Quelques Enjeux Lexicaux”, en Zarka, Y.Ch. (dir.), *Hobbes et son Vocabulaire*, op. cit., pp. 187-205; Bobbio, N., *Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 50-52; Dalgarno, M.T., “Analysing Hobbes’s Contract”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, new series, vol. LXXVI, 1975/1976, pp. 209-226; Foisneau, L., *Hobbes et la Toute-Puissance de Dieu*, op. cit., pp. 269-275; Gauthier, D.P., *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1969; Gough, J.W., *The Social Contract Theory. A Critical Study of Its Development*, Clarendon Press, Oxford, 1936, pp. 100-118; Goyard-Fabre, S., *Le Droit et la Loi dans la Philosophie de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 83-118; Grover, R.A., “The Legal Origins of Thomas Hobbes’s Doctrine of Contract”, en *Journal of History of Philosophy*, vol. 18, 1980, pp. 177-194; Hampton, J., *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge, Univ. Press, Cambridge, 1995; Kavka, G.S., *Hobbesian Moral and Political Theory*, op. cit., pp. 179-244; Martinich, A.P., *A Hobbes Dictionary*, op. cit., pp. 83-87; May, L., “Hobbes’s Contract Theory”, en *Journal of History of Philosophy*, vol. 18, 1980, pp. 195-207; Ommagio, V., *Justus Metus. Etica e Diritto in Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 111-222; Palacios, V., *Lenguaje y Pacto en Thomas Hobbes*, Prometeo, Buenos Aires, 2002; Peters, R., *Hobbes*, op. cit., pp. 182-193; Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Lenguaje, Mind and Politics*, op. cit., pp. 64-83; Polin, R., *Politique et Philosophie chez Hobbes*, op. cit., pp. 68-93; Rodilla, M.A., “Hobbes: Soberanía y Bien del Pueblo”, op. cit., pp. 67-84; Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 268-280; Warrender, H., *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, op. cit., pp. 103-133; Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, op. cit., pp. 190-195; Wood, S.W., “Confusions in Hobbes’ Analysis of the Civil Covenant”, en *Southwestern Journal of Philosophy*, vol. 2, 1971, pp. 195-203; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 325-356; Zarka, Y.Ch., *Hobbes y el Pensamiento Político Moderno*, op. cit., pp. 89-96; Zarka, Y.Ch., *Filosofía y Política en la Época Moderna*, op. cit., pp. 207-213. Las obras citadas son obras que tratan en general el tema del contrato en la filosofía de Hobbes, por lo que podrá entenderse a su vez como una bibliografía general para el tema. La extensión de dicha cita se explica obviamente por la importancia que el asunto tiene tanto para la política de Hobbes como para la filosofía moderna. Sin embargo, y para lograr una mayor claridad, en su momento se citarán algunas páginas concretas que analicen aspectos muy específicos de la teoría contractual como la teoría de la autorización. Así pues, y en función de lo que se acaba de decir, se atenderá en lo sucesivo a muchos de los escritos que se acaban de mencionar.

Hobbes explica su teoría del pacto de forma casi exacta en sus tres grandes obras políticas: los *Elementos del Derecho Natural y Político*², el *De Cive*³ y el *Leviatán*⁴. La única diferencia considerable es, seguramente, la profunda exposición de los conceptos de persona y autorización que es hecha por él única y exclusivamente en el *Leviatán*; pero aquí se dejará este asunto para un apartado posterior, centrándonos directamente en lo que Hobbes dice al hilo de la exposición de la segunda, tercera y cuarta ley natural, unas leyes que tratan esencialmente sobre los contratos.

Se dijo al tratar el listado de las leyes de la naturaleza que la primera de ellas podía ser considerada como la ley fundamental por antonomasia y que se podía entender el resto de leyes naturales como leyes especiales o medios necesarios para lograr esa paz que sugiere la razón. De hecho, el *De Cive* indica que la búsqueda de la paz es la ley fundamental de la naturaleza y, a continuación, pasa enumerar el resto de leyes como leyes especiales, es decir, como concreciones del primer precepto de la razón que indican la mejor manera de instaurar la paz entre los hombres⁵. A parte de esto, la regla de oro servía como resumen de todas las leyes o como test para comprobar de una manera rápida y sencilla si nuestro comportamiento se adecuaba a los preceptos de la ley natural. Pues bien, Hobbes va a deducir la segunda de las leyes de la razón —o si se prefiere, la primera de las especiales— directamente de la ley fundamental y de la regla de oro: “de esa ley fundamental de naturaleza que manda a los hombres empeñarse en conseguir la paz, se deriva esta segunda ley: *que un hombre debe estar deseoso, cuando los demás lo están también, y a fin de conseguir la paz y la defensa personal hasta donde le parezca necesario, de no hacer uso de su derecho a todo, y de contentarse con tanta libertad en su relación con los otros hombres, como la que él permitiría a los demás en su trato con él.* (...) Esto es lo que dice aquella ley del Evangelio: *lo que quieres que los otros te hagan a ti, házselo tú a ellos*”⁶. Esta limitación del derecho natural mediante la aplicación de la regla de oro, sin embargo, requiere de una aclaración para ser comprendida en su totalidad. Si se vuelve a lo que se dijo más arriba sobre el derecho natural, se recordará en seguida que el derecho natural confería un derecho a todos los hombres para utilizar todo aquello que consideraran necesario para lograr y conservar su seguridad. Esto quiere decir que mediante la segunda ley natural

² *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xv, 2-18 y *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xvi, 1-7.

³ *De Cive*, II, 3-23 y nota; *OL*, II, pp. 170-180 y *De Cive*, III, 1-8 y nota; *OL*, II, pp. 181-186.

⁴ *Leviatán*, XIV-XV; *EW*, III, pp. 119-138.

⁵ *De Cive*, II, 2; *OL*, II, p. 170.

⁶ *Leviatán*, XIV; *EW*, III, p. 118.

no le damos al otro un derecho que no tuviera antes, sino que simplemente nos comprometemos con él a no impedir su libre disfrute del bien correspondiente⁷. Mediante esta acción disminuimos nuestro propio poder y aumentamos el suyo, pero en ningún caso se crean derechos. Esto que puede parecer ahora una simple perogrullada cobrará importancia a la hora de entender temas fundamentales del pacto social como el carácter injusto de los actos de resistencia al poder soberano. Se volverá pues sobre este tema más adelante.

Ahora bien, ¿qué tiene que ver esta segunda ley de la naturaleza que nos invita a limitar nuestro derecho natural con los pactos o los contratos? Hobbes responde enseguida a esta pregunta al explicar cuáles son los procesos mediante los que un hombre puede abandonar sus derechos. Para este autor existen dos formas de abandonar un derecho: o bien mediante una renuncia o bien mediante una transferencia. En la simple “RENUNCIA a un derecho, no se tiene en cuenta la persona en quien redundará el beneficio correspondiente. Mediante la TRANSFERENCIA de un derecho se intenta que el beneficio recaiga sobre alguna persona o personas en particular”⁸. Obviamente a nosotros nos interesará el abandono por transferencia ya que en el pacto político lo que hacemos es abandonar algunos de nuestros derechos, como por ejemplo el del derecho a la propiedad, para transferírselos directamente al soberano⁹. Sin embargo aun no se ha visto ninguna relación entre la segunda ley de la naturaleza, el abandono por transferencia y el tema que se trata en este apartado, es decir, los contratos o pactos que establecen los hombres entre ellos. Esto cambia si nos atenemos a la tipología de transferencias de derechos que Hobbes facilita. Se puede transferir un derecho, en primer lugar, mediante una donación libre¹⁰. En este caso, el que da no recibe ningún beneficio de su donación por lo que su obligación de cumplir se ve bastante rebajada. Véase un ejemplo. Si yo le prometo a alguien que le daré mañana una cantidad determinada de dinero, no estoy en absoluto obligado a cumplir con lo acordado ya que aun está en mi poder el seguir deliberando y cambiar mi voluntad en el último minuto¹¹. Pero la relación entre las dos partes se complica mucho más si se tiene en consideración

⁷ *De Cive*, II, 4; *OL*, II, pp. 171-172.

⁸ *Leviatán*, XIV; *EW*, III, pp. 118-119.

⁹ *De Cive*, VI, 15 y nota; *OL*, II, pp. 227-228. Aunque se haya dicho más arriba que gracias al derecho natural todos los hombres tienen derecho a todo en el estado de naturaleza, la inoperatividad de dicho principio lleva a Hobbes a decir que sólo con el soberano se puede hablar de propiedad privada. El motivo es muy sencillo: sólo el poder del soberano es suficiente para garantizarnos la posesión de un bien frente a los demás. Cf. Zarka, Y.Ch., *Hobbes y el Pensamiento Político Moderno*, op., cit., pp. 191-198.

¹⁰ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xv, 7.

¹¹ *De Cive*, II, 8; *OL*, II, pp. 172-173.

el segundo tipo de transferencia: el contrato. “Cuando un hombre transmite su derecho en atención a beneficios recíprocos, no se trata de una donación libre, sino mutua, llamándose entonces CONTRATO”¹². Es en este tipo de transferencia que tiene en cuenta la naturaleza hedonista y egoísta de los hombres hobbesianos en la que se va a centrar toda la atención.

Así pues, la segunda ley natural nos invita a renunciar a nuestros derechos para lograr la paz. Sin embargo, dada la naturaleza egoísta e interesada de los habitantes del estado de naturaleza, el mejor modo de abandonar algunos de nuestros derechos naturales es mediante la transferencia por convenio, o lo que es lo mismo, asegurándonos de quién es el beneficiario de nuestro derecho y de cuál es el beneficio que obtendremos de dicha transferencia. Lo que hay que hacer ahora es presentar las características fundamentales de este tipo de transferencias para tener una mejor comprensión de las mismas. Lo primero que hay que mencionar es la triple forma que existe de que los hombres se transfieran mutuamente derechos mediante contrato: “o bien ambas partes los perfeccionan en el momento y adquieren recíprocamente la certeza y la seguridad de disfrutar de lo pactado, como cuando los hombres compran, venden o permutan; o bien una parte lo cumple en el momento y la otra lo promete, como cuando uno vende bajo promesa; o bien ninguna de las partes lo ejecuta en el momento, sino que confían entre sí”¹³. De estas tres formas salta a la vista que son sólo las dos últimas las que pueden entrañar algún tipo de problema ya que en la primera el contrato se consuma al momento. Las dos últimas clases de contratos son llamadas por Hobbes pactos o convenios en tanto que estos entrañan confianza en la palabra del otro¹⁴. La dificultad de este tipo especial de contrato reside en que en el estado de naturaleza en el que, por derecho, todos pueden usar todo lo que esté en sus manos para incrementar su poder y su ventaja respecto a los demás, nadie garantiza que la intención de la segunda parte contratante no es la de engañarnos¹⁵. Así que una vez más la antropología y la moral diseñadas por nuestro Hobbes dificultan la salida de ese estado de guerra perpetua que ellas mismas se habían encargado de crear.

Esta dificultad conduce directamente a la segunda característica importante de los contratos: su relación con el lenguaje a la hora de asegurar el cumplimiento de las cláusulas contratadas. Hobbes señala una serie de condiciones que deben darse siempre

¹² *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xv, 8.

¹³ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xv, 8.

¹⁴ *Leviatán*, XIV; *EW*, III, pp. 120-121.

¹⁵ *De Cive*, II, 11 y nota; *OL*, II, p. 174.

para salvar la desconfianza generada por la situación del estado de naturaleza y, en consecuencia, para que el contrato sea susceptible de ser suscrito por todas las partes¹⁶. La primera de estas condiciones tiene que ver con el que transfiera el derecho y hace referencia a su voluntad de cumplir con lo que está acordando¹⁷. El dador debe mostrar clara e inequívocamente cuál es su voluntad y qué es exactamente lo que está contratando con el tomador ya que de otra manera cualquier tipo de contrato es imposible o, por lo menos, no de obligado cumplimiento. La segunda condición hace hincapié en el tomador y señala que éste debe mostrar suficientemente su intención de aceptar el derecho transferido¹⁸. Si por ejemplo hablo con alguien sobre una posible venta y ese alguien no hace más que mostrar un vago interés por el asunto, yo no podré concluir con ello que ha cerrado la venta conmigo. El compromiso y la obligación que surge entre las partes contratantes debe ser mucho más claro y basarse en algo más que en simples ambigüedades.

Lo que más interesa aquí es que la clave para que todo esto suceda reside en el lenguaje. Dice Hobbes en el *De Cive* que “transfiere su derecho a otro aquel que mediante un signo suficiente o señal adecuada le declara a esa otra persona que quiere que sea considerado injusto ofrecer resistencia cuando esa otra persona hace algo por lo que antes, *con derecho*, se le podía haber ofrecido resistencia”¹⁹. Este texto indica ya que el lenguaje es la clave para comprender cuál es la intención del dador y del tomador; pero también señala que el lenguaje del que se habla aquí debe ser tomado en sentido amplio. La clave para confiar en el compromiso del otro puede ser, en primer lugar, un signo suficiente, es decir, una mera conjetura de futuro, de carácter probabilista y causal, que se basa en el constante relación que se establece entre la observación de dos fenómenos que son uno consecuente del otro²⁰. Dicho de otro modo, la probabilidad puede ser el fundamento de la confianza cuando las sensaciones que producen en nosotros los actos y las palabras de los demás nos llevan a inferir que su intención es la de cumplir el pacto²¹. En este caso, el hecho de que alguien diga

¹⁶ Cf. Zarka, Y.Ch., *Filosofía y Política en la Época Moderna*, op. cit., pp. 210-211. En lo sucesivo nos ceñimos a la exposición de Zarka sobre las señales que indican la voluntad de cumplir del otro.

¹⁷ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xv, 4.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *De Cive*, II, 4; *OL*, II, pp. 171-172.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Cf. Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, op. cit., pp. 60-62. De hecho, tal y como se verá más adelante, la misma razón es la que nos recomienda cumplir los contratos en tanto que ello redunde en nuestro propio beneficio. Una persona que cumple sus contratos es una persona moderada y, en consecuencia, una persona con la que los demás querrán convivir. Sólo el *insensato* actuaría de tal manera que los demás no se pudieran fiar de él.

habitualmente la verdad, que tenga buena presencia, que sea amistoso, etc., será signo suficiente para convenir con él la transferencia de algún derecho. Pero hay otra forma de conseguir lo mismo que se basa, no en los signos de la prudencia, sino en las señales propias de la razón²². En este caso son los productos originados por el lenguaje y el razonamiento humanos los que servirán de señal adecuada para conocer la voluntad del otro. Un ejemplo perfecto de esto es la firma de un contrato. Todo el que firma libremente un contrato queda automáticamente obligado por sus cláusulas y, en consecuencia, deberá cumplir con su parte independientemente de cualesquiera que sean las circunstancias posteriores. Sin ir más lejos, en estos tiempos de crisis económica, el hecho de que todos los miembros de una familia se encuentren en paro no es impedimento para que los bancos embarguen todo tipo de propiedades por impago ya que éstos entienden que, en el momento de la firma del contrato, la voluntad del hipotecado era la de cumplir con su parte del contrato. Todo lo dicho es aplicable tanto al dador como al tomador.

El lenguaje, además de ser importante para conocer las intenciones de las partes contratantes, es importante para redactar los términos mismos del contrato. Este asunto va a llevar también a establecer una relación directa entre la teoría del contrato y los conceptos morales de deliberación y voluntad. A continuación se explicará paso por paso todo esto. “Si faltan otras señales evidentes de que es nuestra voluntad abandonar o transferir nuestro derecho, sólo hay palabras, esas palabras deben referirse al tiempo presente o al pasado; pues si sólo se refieren al futuro, no transfieren nada”²³. Lo que quiere decir Hobbes aquí es que la redacción de las cláusulas del convenio —es decir, de aquel contrato en el que una o ambas partes deciden cumplir con lo pactado en el futuro— deben hacerse en presente o en pasado para que éste suponga algún tipo de obligación y, por lo tanto, posea vigencia. Un ejemplo servirá para demostrar lo dicho. Cuando firmamos un contrato siempre las cláusulas vienen redactadas de un modo muy parecido a este: “Yo, A, como arrendador, acepto pagar la cantidad de X euros para disfrutar del domicilio sito en la calle Y, el cuál es propiedad de B, quien comparece en calidad de arrendatario”. Esta forma de redactar es lógica ya que si dijéramos que más adelante contrataremos lo mismo estaríamos dejando abierta la posibilidad de que una de las partes siga deliberando y cambie su voluntad. Sólo hay una manera en la que las palabras referidas al futuro puedan ser de obligado cumplimiento por las partes: cuando

²² *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xv, 10.

²³ *De Cive*, II, 6; *OL*, II, p. 171.

se añaden los signos pertinentes para fijar la voluntad de ambos²⁴. En este caso, un modo correcto de redactar el contrato sería diciendo que “Yo, A, cedo a B el derecho a X para que comience a disfrutarlo a partir del día siguiente de la firma del contrato”. Aquí no cabe ya la posibilidad de seguir deliberando porque mi voluntad ha quedado suficientemente fijada al estampar mi firma en el documento correspondiente. A partir de este momento A pierde el derecho a X y, por lo tanto, la libertad para disfrutarlo ya que cualquier reivindicación sobre X o cualquier incumplimiento de las cláusulas del contrato sería un acto *sine iure*²⁵.

El lenguaje es entonces la clave para asegurarnos de las intenciones del otro, para transmitirle a éste las nuestras y para, en definitiva, crear y cimentar la confianza necesaria para la realización de los contratos y para trascender las suspicacias propias del estado de naturaleza²⁶. Sin embargo, el lenguaje también es la clave para la desconfianza: “los pactos que se hacen mediante contrato de fe mutua en los que ninguna de las partes cumple sin más ni más quedan invalidados en el estado de naturaleza si surge una justa sospecha en alguna de las partes contratantes. Pues quien cumple primero, por razón de la malvada disposición que la mayor parte de los hombres, los cuales siempre tratan de encontrar ventaja ya sea a tuerto o a derecho, se expone a ser víctima de la perversa voluntad de aquel con quien ha establecido el contrato. No es razonable que un hombre cumpla primero si no parece probable que el otro vaya a cumplir su promesa después; y el que tal cumplimiento sea o no sea probable es algo que debe juzgar quien está en la duda”²⁷. Este fragmento viene a confirmar muchas cosas que ya hemos apuntado a lo largo de nuestro trabajo. En primer lugar, que como en el estado de naturaleza todo el mundo tiene derecho a todo aquello que necesite para conservar su propia vida, la capacidad de juzgar sobre los peligros que le acechan y las amenazas de los demás queda por entero en la mano de cada individuo. En el caso de los contratos sucede igual ya que sólo a nosotros nos compete decidir si los signos o las señales son o no suficientes para generar la confianza que se requiere en

²⁴ *Leviatán*, XIV; *EW*, III, pp. 122-123.

²⁵ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xvi, 1. De hecho, para Hobbes sólo violar la obligación que genera un contrato puede ser llamado injusticia. La razón de ello se basa, como se verá en su momento, en la etimología del concepto. Algo injusto es algo hecho sin derecho. Si en el estado de naturaleza todo hombre tiene derecho por naturaleza a todo, nada puede ser injusto. Sin embargo, una vez que se acuerda la cesión de un derecho, por lo menos puede ser injusto hacer uso del mismo. Se volverá sobre ello más adelante. Cf. Ommagio, V., *Justus Metus. Etica e Diritto in Thomas Hobbes, op. cit.*, pp. 64-75.

²⁶ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xiv, 7-8.

²⁷ *De Cive*, II, 11; *OL*, II, p. 174.

estos casos. En segundo lugar viene a confirmar también que, mientras no exista un poder común capaz de obligar a todos los hombres por igual a cumplir con lo contratado, los hombres seguirán usando el engaño y la mentira como formas de aumentar su poder y dominar a los demás²⁸. Por lo tanto, la posibilidad de que en el estado de naturaleza nos ganemos la confianza y de la fe del prójimo es algo que, pese a ser de extrema necesidad y urgencia, está por ahora bastante difícil. Habrá que esperar un poco hasta ver la solución que nuestro autor le da a dicho problema.

Después de haber expuesto estas dos características fundamentales de los contratos —su triple forma y su profunda relación con el lenguaje— Hobbes pasa a hacer una serie de especificaciones sobre temas como los derechos alienables, quién tiene la capacidad de suscribir un contrato, cuándo puede ser anulado, etc. Véanse detenidamente alguna de estas precisiones. En primer lugar está el hecho de que no todo derecho es susceptible de ser cedido mediante una transferencia: “siempre que un hombre transfiera un derecho o renuncia a él, lo hace en consideración a que algún otro derecho le es transferido de manera recíproca, o porque espera de ello algún otro bien. Porque se trata de un acto voluntario y, en todo hombre, la realización de actos voluntarios tiene por objeto la consecución de algún *bien para sí mismo*. Y, por lo tanto, hay algunos derechos que ningún hombre, ni mediante palabras ni mediante cualquier otro signo, ha dado a entender que los ha abandonado o que ha renunciado a ellos”²⁹. Lo que hace intransferibles a algunos derechos es simplemente ese conato que habita en los hombres y que les impulsa a hacer todo lo posible para lograr su propia supervivencia. Un agente moral que se mueve única y exclusivamente para lograr satisfacer sus propios deseos y para, de este modo, perpetuar su propia existencia, no aceptará jamás ceder aquellos derechos que puedan exponerle al peligro propio de estado de naturaleza. Y no sólo eso. Si se ha dicho que la invitación a abandonar algunos de nuestros derechos es un precepto de la recta razón, y si además se dijo más arriba que las leyes de la naturaleza son recomendaciones que nos hace nuestra razón para optimizar nuestra lucha por la supervivencia, entonces no es lógico que una ley de la razón nos indique que ceder derechos tales como el derecho a la propia defensa, a huir de los castigos

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Leviatán*, XIV; *EW*, III, pp. 119-120.

físicos y psíquicos o a conseguir nuestro bienestar es algo que puede redundar en nuestro propio beneficio³⁰.

Una segunda especificación acerca de los contratos es que siempre que se ceda un derecho va de suyo que, conjuntamente con ese derecho, se ceden también todos los medios para que el otro disfrute plenamente del mismo³¹. Póngase de nuevo como ejemplo un contrato de alquiler de una vivienda. Es de suponer que si la intención del arrendador es la de vivir en dicha vivienda, el arrendatario no podrá limitar el uso y disfrute de la casa a ciertos casos determinados. El inquilino podrá hacer pleno uso de las habitaciones, de la cocina, del suministro eléctrico, etc. sin que el dueño del inmueble pueda reclamar en ningún momento que él sólo le cedió el derecho a usar la casa pero nunca de sus facilidades. Hay aun otro ejemplo más palmario que aduce el propio Hobbes y que se inspira en la venta de unas tierras³². En este caso, no tendría mucho sentido que el vendedor alegara contra el comprador que él sólo le traspasó el derecho a las tierras pero no a la hierba que crece sobre la misma. Esta cláusula de los contratos que puede parecernos banal es, sin embargo, uno de los condicionantes más importantes de la vida en la sociedad civil que diseña nuestro autor. ¿Por qué? Pues porque cuando los habitantes del estado de naturaleza decidan ceder la mayor parte de sus derechos al soberano con el objetivo de que éste los proteja ante cualquier tipo de amenaza, el soberano estará en su derecho de hacer uso, por ejemplo, de todas aquellas propiedades de los ciudadanos que puedan servirle para cumplir con su cometido³³. Pero sobre esto volveremos en su momento.

En tercer lugar hay una precisión que tiene que ver sobre todo con el lenguaje. “Dado que en todos los convenios, contratos y donaciones es necesaria la aceptación de aquel a quien se transmite el derecho, pertenece a la esencia de estos convenios que sea posible hacer un convenio o donación a cualquiera que por naturaleza o defecto sea incapaz o, en caso de serlo, no pueda realmente declarar su voluntad de aceptar”³⁴. No podemos contratar con quien no tiene la capacidad de declarar suficientemente su

³⁰ *Leviatán*, XIV; *EW*, III, p. 120. Que un hombre no renuncie a estos derechos no quiere decir que no tenga que luchar por conservarlos en el estado de naturaleza. Por ejemplo, cuando un hombre atenta contra el Estado he declarado directamente su entrada en guerra con el soberano y con el resto de ciudadanos. A partir de ahí él tendrá todo el derecho del mundo a defender su vida, pero el Estado también podrá tomar con justicia todas las medidas necesarias para guardarse de dicho ataque. Cf. Ommagio, V., *Justus Metus. Etica e Diritto in Thomas Hobbes, op. cit.*, pp. 64-75.

³¹ *Leviatán*, XIV; *EW*, III, p. 125.

³² *Ibid.*

³³ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, viii, 8.

³⁴ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xv, 11.

voluntad. Pero, ¿cómo sabíamos cuál era la voluntad de aquellos con los que suscribíamos un acuerdo? Básicamente mediante el uso del lenguaje. Por lo tanto, no es posible contratar con nada o nadie que no sea capaz de expresarse o no tenga uso de razón³⁵. Son ejemplos de seres u objetos con los que no podemos contratar Dios Todopoderoso, los animales, los objetos inanimados, los niños y los locos³⁶. Tal vez el caso más interesante es el de Dios ya que de esta forma nuestro autor está negando la credibilidad a todos aquellos que se presentan como enviados de Nuestro Señor y que usan ese contacto con el más allá para provocar sediciones y agitar a las masas³⁷. Se volverá también sobre esto cuando se trate el tema de la reforma de la Iglesia y de las universidades.

El tema de Dios lleva directamente a la cuarta precisión sobre los contratos: la definición del concepto de juramento. Para Hobbes, el juramento es un tipo especial de contrato en el que remarcamos nuestra voluntad de cumplir con nuestra parte³⁸. El modo de hacer esto es atrayendo sobre nosotros y gracias a una invocación la ira de Dios en el caso de que no cumplamos lo que se espera de nosotros³⁹. Vemos ejemplos constantes de este tipo de comportamientos en un juicio donde el testigo jura sobre la Biblia o, de la misma manera, cuando un presidente jura el cargo sobre las Sagradas Escrituras. Hobbes hace dos buenas observaciones sobre los juramentos que debemos mencionar también aquí. La primera es que el juramento sólo es válido si el que jura teme realmente a Dios o cree en su existencia ya que de otra manera aquel añadido sobre nuestra voluntad de cumplir carecerá de valor alguno⁴⁰. Y la segunda indica que el juramento no añade ninguna obligación al contrato ni modifica en nada sus cláusulas aunque, eso sí, multiplica infinitamente el castigo a recibir en caso de incumplimiento⁴¹.

Hay otra apreciación sobre los contratos que es a su vez doble: el hecho de que sólo puede ser contratado aquello que es susceptible de ser satisfecho⁴² y, por ende, el hecho de que un contrato anterior anula cualquier contrato posterior que se haga sobre

³⁵ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 319-321.

³⁶ *Leviatán*, XVI; EW, III, pp. 149-151. Los seres o cosas incapaces de suscribir pactos coinciden directamente con los seres o cosas susceptibles de ser personificados por lo que, como consecuencia, a nadie se le niega la posibilidad de suscribir pactos directa o indirectamente. Cf. Amendola, A., *Il Sovrano e la Maschera*, Edizioni Scientifiche Italiane, op. cit., pp. 193-294.

³⁷ *Leviatán*, XXIX; EW, III, pp. 311-312.

³⁸ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xv, 15.

³⁹ *Leviatán*, XIV; EW, III, pp. 128-129.

⁴⁰ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xv, 16.

⁴¹ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xv, 17.

⁴² *Leviatán*, XIV; EW, III, p. 126.

lo mismo⁴³. No es preciso que extenderse demasiado en este tema. Simplemente decir que es obvio que no podamos comprometernos a ceder un derecho que no tenemos, como si acordáramos con alguien pagarle 100 millones de euros por una casa; y que es igualmente obvio que un contrato anterior sobre una cosa invalidará cualquier contrato posterior sobre lo mismo. En este último caso nos encontraremos con que ese tipo de contratos no podrán ser satisfechos porque el derecho que pretendemos traspasar al nuevo contratante dejó de pertenecernos después de la primera transferencia. La importancia de esta cláusula reside en que, en el caso de conspiraciones o de guerras, será ilegal que un súbdito pacte con un soberano diferente al suyo mientras todavía siga en vigencia el pacto suscribió originalmente con su señor⁴⁴.

Y por último, cualquier tipo de contrato suscrito por miedo es igualmente obligatorio⁴⁵. Por ejemplo, si unos ladrones nos secuestran y nos liberan bajo la condición de que les paguemos un determinado rescate, nuestra obligación será la de cumplir con lo contratado⁴⁶. Este obligado cumplimiento de todos los contratos que puede parecer absolutamente contraintuitivo es, sin embargo, fundamental para que funcione el sistema político hobbesiano y para que los habitantes del estado de naturaleza puedan salir de esa indeseable condición de guerra perpetua en la que se hayan sumidos. Si el miedo fuera un impedimento a la hora de establecer la validez de los contratos sería imposible que los hombres permaneciesen en la sociedad civil por un largo tiempo ya que, como dijimos más arriba, los moradores del estado de naturaleza deciden crear el Estado para acabar con el miedo y la angustia que les provoca la imposibilidad de asegurarse la propia supervivencia⁴⁷. Por lo tanto, sólo si los contratos sustentados en el miedo son válidos la sociedad civil tendrá alguna posibilidad de crearse y mantenerse.

Sin embargo, resulta aceptable que pueda haber algo que llame la atención después de tantas cláusulas sobre la validez de los contratos. Y es que en ningún momento se ha dicho nada acerca de si los contratos, una vez celebrados pueden ser

⁴³ *Leviatán*, XIV; *EW*, III, p. 127.

⁴⁴ *Leviatán*, XVIII; *EW*, III, pp. 160-161.

⁴⁵ *Leviatán*, XIV; *EW*, III, pp. 126-127.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Cf. Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, *op. cit.*, pp. 104-106; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, *op. cit.*, p. 323. Que el miedo es la clave de la sociedad civil es una idea muy difundida entre los intérpretes de la filosofía de Hobbes. Sin embargo son muy pocos los que van a buscar la relación existente entre el miedo y el pacto y menos aun los que acuden a estos textos los *Elementos del De Cive* y del *Leviatán* para fundamentar su postura.

anulados de alguna manera. Pues bien, es el propio Hobbes el que fijándose también en este problema da una respuesta: “Somos eximidos de los pactos de dos maneras: o bien cumpliéndolos o siendo perdonados. Cumpliendo, porque cuando hicimos el convenio no nos obligamos a nada más; siendo perdonados, porque se entiende que el perdón nos devuelve el derecho que cedimos a la otra persona. Perdonar implica dar, esto es, (...) transferir un derecho a aquel a quien se hace la donación”⁴⁸. Sólo cesa nuestra obligación de cumplir con lo pactado en uno de estos dos casos; en los demás, la obligación permanece y se mantiene.

Ahora bien, existe una sutil diferencia entre tener una obligación y ser o estar obligado a cumplir un contrato, sobre todo en el estado de naturaleza⁴⁹. Siempre que suscribimos un contrato adquirimos también la obligación de cumplir nuestra parte de lo contratado. Pero esta obligación en el estado de naturaleza puede ser fácilmente rota ya que no existe un poder común capaz de hacernos cumplir obligatoriamente bajo coacción. Aquí la única amenaza capaz de obligarnos realmente a cumplir reside en la fuerza de la otra parte, aunque ya vimos que, debido al principio de igualdad natural, el uso de la fuerza para coaccionar a los demás no era muy recomendable desde el momento en el que podíamos perder nuestra propia vida en el intento. Pues bien, es precisamente contra esta injusticia contra lo que reacciona la tercera ley de la naturaleza, una ley que hace ya referencia directa al tema de los contratos. Dicha ley nos obliga a “cumplir los contratos o preservar la confianza” si queremos que, tal y como nos sugiere la ley fundamental de la naturaleza, la concordia pueda reinar entre los hombres⁵⁰. La obligación de cumplir los contratos será así triple si tenemos en cuenta lo que dijimos en el capítulo anterior sobre las leyes de la naturaleza. Por un lado tendremos la obligación derivada del cumplimiento de la otra parte o del mero contrato, una obligación a la que en su momento se llamó ya obligación contractual. En segundo lugar está la obligación propia de la ley natural, racional y divina; una obligación basada en la fuerza del que realiza el mandato y que en este caso no es más que Dios Todopoderoso. Y en tercer lugar, aquella obligación por prescripción médica que se basaba en el miedo que genera en nosotros la posibilidad de no suscribir el pacto o de romperlo en pos de nuestro propio beneficio.

⁴⁸ *De Cive*, II, 15; *OL*, II, p. 176.

⁴⁹ Barry, B., “Warrender and His Critics”, en *Philosophy*, vol. XLIII, 1968, pp. 117-137. Sobre el concepto hobbesiano de obligación se puede consultar todo lo que se ha expuesto en el capítulo anterior, incluida la extensa bibliografía sobre el tema.

⁵⁰ *De Cive*, III, 1; *OL*, II, pp. 181-182.

¿Es posible romper todavía con esa obligación? Pues sí. De hecho el propio Hobbes le da el nombre de injusticia a semejante irresponsabilidad. Para él, la tercera ley de la naturaleza es la fuente de la que emana la justicia⁵¹. Ahora bien, esta emanación se produce más concretamente por la vía negativa, es decir, por la vía de la injusticia. Según el filósofo inglés, “la ruptura o violación e un convenio es lo que los hombres llaman AGRAVIO; éste consiste en cierta acción u omisión que por ende se llama INJUSTA. Pues se trata de una acción u omisión sin *ius*, o derecho sobre lo que había sido transferido o cedido anteriormente”⁵². Lo que se desprende de esta cita es que, precisamente, sólo puede ser acusado de injusticia aquél que rompe un pacto. El argumento de Hobbes para afirmar esto se basa en la etimología de la palabra y en su propia teoría: algo injusto es algo hecho *sine iure*; pero como en el estado de naturaleza todos tienen derecho a todo desde el principio, la única manera de que alguien haga algo sin derecho o injustamente es habiendo transferido previamente el derecho que sigue utilizando⁵³.

De esta definición del término injusticia extrae una serie de conclusiones que marcarán bastante el desarrollo de su filosofía civil. La primera de ellas es que “todo aquello que no es injusto, es justo”⁵⁴; o lo que es lo mismo, que sólo podemos utilizar el término de injusticia para hablar de contratos. La segunda, por su parte, se relaciona con la primera y nos dice que nada de lo que se hace a un hombre con su propio consentimiento puede ser considerado injusto⁵⁵. La importancia de estas dos conclusiones reside nuevamente en el uso que hará Hobbes de ellas para blindar el poder soberano ante cualquier tipo de acusaciones por parte de los ciudadanos. Si por contrato hemos cedido nuestros medios al soberano para que éste haga libre uso de ellos y nos defienda así de cualquier ataque que ponga en peligro nuestra seguridad, siempre que nuestra supervivencia esté garantizada no podremos acusar al soberano de injusticia⁵⁶. Además, como somos nosotros mismos los que libremente hemos aceptado

⁵¹ Cf. Foisneau, L., “*Leviathan’s Theory of Justice*”, en Sorell, T. y Foisneau, L. (eds.), *Leviathan After 350 Years*, Clarendon Press, Oxford, 2004, pp. 105-122; Ommagio, V., *Justus Metus. Etica e Diritto in Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 64-75; Raphael, D.D., “Obligations and Rights in Hobbes”, en Rogers, G.A.J. y Ryan, A. (eds.), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford, 1988, pp. 153-170. Esta es sólo una pequeña muestra de autores que han tratado el asunto.

⁵² *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xvi, 1.

⁵³ *De Cive*, III, 3; *OL*, II, pp. 182-183.

⁵⁴ *Leviatán*, XV; *EW*, III, p. 131.

⁵⁵ *Leviatán*, XV; *EW*, III, p. 137.

⁵⁶ *Leviatán*, XVIII; *EW*, III, p. 163. De hecho, la clave del blindaje del poder soberano frente a cualquier tipo de reivindicación por parte del pueblo reside en esta idea: que el soberano no puede cometer injusticia desde el momento en el que no ha suscrito ningún pacto con nadie. Esto es así porque en el

las condiciones del contrato, tampoco podremos quejarnos cuando, por ejemplo, el soberano reclame el pago de impuestos para la manutención del ejército⁵⁷. También volveremos sobre éstos temas más adelante.

Hay todavía dos asuntos más relacionados con el concepto hobbesiano de injusticia que resultan interesantes para este tema. El primero es la comparación que Hobbes establece entre el absurdo en el razonamiento y la injusticia de la acción⁵⁸. Para él, la injusticia puede ser entendida como el absurdo de la moral ya que, de la misma manera que se en lógica que un razonamiento es reducido al absurdo cuando a partir de él se puede probar una cosa y su contrario, lo que está haciendo en realidad alguien que actúa injustamente es hacer lo contrario de lo que había acordado hacer. En este caso actuamos como si todavía conserváramos un derecho que en verdad hemos transferido a otra persona mediante un contrato. El segundo de los temas interesantes es el de la distinción que Hobbes establece entre hombres justos y justicia de acciones⁵⁹. Un hombre justo es aquel que constantemente y por costumbre cumple las obligaciones que se derivan de lo que contrata; mientras que una acción justa será aquella que está hecha de acuerdo al *iure*. Lo más importante de esto para este tema es la definición hobbesiana de *hombre injusto*: “*ser injusto* significa no preocuparse de tratar correctamente con los demás, o pensar que ese trato no debe regirse por lo que yo he convenido o pactado, sino por lo que pueda procurarme algún beneficio inmediato”⁶⁰. El hombre injusto es aquél que viola la tercera ley de la naturaleza, que no cumple sus contratos, que se reduce constantemente al absurdo con sus actos y que, por todo ello, genera en los demás desconfianza y falta de fe. Este tipo de personaje se expone con su actitud a que el resto de individuos lo dejen fuera del pacto civil y a que, una vez instituido éste, sea eliminado por la fuerza irresistible del Leviatán⁶¹. El tema del insensato, un tema de

contractualismo hobbesiano los ciudadanos pactan entre ellos hacer una donación libre de derechos al soberano, un soberano que en ningún momento se compromete a nada con ellos. Cf. Rodilla, M.A., “Hobbes: Soberanía y Bien del Pueblo”, *op. cit.*, pp. 73-76.

⁵⁷ *Leviatán*, XXIV; *EW*, III, pp. 232-240. Hobbes parece ser uno de los primeros autores en interesarse por la actividad económica de los países y de resaltar la importancia del dinero en su funcionamiento. Tanto es así, que él mismo se encarga de comparar esto con el acto de nutrición de un ser vivo. Dicho de otro modo, una nación sin economía fuerte es como una persona sin comida: tarde o temprano morirán. Cf. Macpherson C.B., *La Teoría Política del Individualismo Posesivo. De Hobbes a Locke*, *op. cit.*, pp. 67-74.

⁵⁸ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xvi, 2.

⁵⁹ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xvi, 4-5.

⁶⁰ *De Cive*, III, 5; *OL*, II, p. 184.

⁶¹ Cf. Kavka, G.S., *Hobbesian Moral and Political Theory*, *op. cit.*, pp. 137-157. El famoso argumento del insensato será tratado en breve. Baste decir por el momento que aquél que actúa contra el estado se sitúa en una situación declarada de guerra contra él y, debido a la diferencia de poder, tiene muchas posibilidades de perder la vida.

gran importancia para entender la obligatoriedad del pacto político, volverá a aparecer nuevamente más abajo cuando se trate el asunto del pacto político.

Así pues, se ha visto en qué consisten los pactos y los convenios que los hombres establecen entre sí en el estado de naturaleza. A lo largo de esta exposición se han ido señalando ya algunas de las relaciones más evidentes que esta teoría del pacto guarda con el contrato civil y con el funcionamiento del Estado. De lo que se trata a continuación es de exponer, antes de pasar a analizar en qué consiste exactamente el pacto político, un tema que completa a la perfección todo lo que llevamos dicho sobre la teoría del contrato: el concepto de persona y la teoría de la autorización.

2. El concepto de *persona* y la teoría de la autorización

El concepto hobbesiano de persona y la teoría de la autorización son de suma importancia para comprender muchos asuntos de su filosofía civil relacionados, no sólo con el pacto político, sino también con la forma en la que Hobbes blindará el poder soberano contra futuros ataques y reivindicaciones por parte de los ciudadanos⁶². Estos asuntos, pese a tener la importancia que se les acaba de atribuir, son únicamente tratados por nuestro autor en el capítulo XVI del *Leviatán*⁶³ y en el XV del *De Homine*⁶⁴; unos capítulos que, por otra parte, sorprenden por su brevedad teniendo en cuenta que en ellos se juegan asuntos fundamentales para el sistema hobbesiano⁶⁵. Es curioso que semejante teoría no aparezca sugerida ni siquiera remotamente en los *Elementos del Derecho Natural y Político*, mientras que en el *De Cive* únicamente se haga referencia al concepto de persona cuando se está explicando en qué consiste eso a lo que nuestro

⁶² Cf. Bobbio, N., *Thomas Hobbes, op. cit.*, pp. 52-57.

⁶³ *Leviatán*, XVI; *EW*, III, pp. 147-152.

⁶⁴ *De Homine*, XV, 1-4; *OL*, II, pp. 130-132.

⁶⁵ Cf. Amendola, A., *Il Sovrano e la Maschera*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoles, 1998; Flathman, R.E., "Hobbes: Premier Theorist of Authority", en *Hobbes Studies*, Vol. X-1997: 3-22; Foisneau, L., *Hobbes et la Toute-Puissance de Dieu, op. cit.*, pp. 269-275; Gauthier, D.P., *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes, op. cit.*, pp. 120-177; Goyard-Fabre, S., *Le Droit et la Loi dans la Philosophie de Thomas Hobbes, op. cit.*, pp. 99-111; Hampton, J., *Hobbes and the Social Contract Tradition, op. cit.*, pp. 114-131; Lessay, F., "Le Vocabulaire de la Personne", en Zarka, Y.Ch. (dir.), *Hobbes et son Vocabulaire, op. cit.*, pp. 155-186; Martinich, A.P., *A Hobbes Dictionary, op. cit.*, pp. 37-42 y 228-232; Martinich, A.P., *Hobbes, op. cit.*, pp. 112-125; Pitkin, H., "Hobbes's Concept of Representation (Parts I-II)", en King, P. (Ed.), *Thomas Hobbes Critical Assessments (4 Vols.)*, op. cit., pp. 443-493; Rogers, G.A.J., "Hobbes and Locke on Authority", en *Hobbes Studies*, Vol. X-1997: 38-50; Tukianen, A., "The Commonwealth as a Person in Hobbes's *Leviathan*", en *Hobbes Studies*, Vol. VII-1994: 44-55; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphysique de Hobbes. Conditions de la Politique, op. cit.*, pp. 238-240; Zarka, Y.Ch., *Hobbes y el Pensamiento Político Moderno, op. cit.*, pp. 213-245; Zarka, Y.Ch., *Filosofía y Política en la Época Moderna, op. cit.*, pp. 210-211. En lo sucesivo se seguirán estas obras para exponer la opinión acerca del asunto de la personificación y la autorización.

autor llama ciudad⁶⁶. En esta breve y vaga mención del asunto, Hobbes sostiene que “cuando hay una voluntad de todos los hombres, debe ser tomada como si fuera una persona” y que, en consecuencia, “podemos, pues, definir una *ciudad* diciendo que es *una persona* cuya voluntad, por acuerdo de muchos hombres, ha de tomarse como si fuese la voluntad de todos; de tal modo que dicha persona puede hacer uso de todo el poder y de todas las facultades de cada persona particular para mantenimiento de la paz y para defensa común”⁶⁷. Un poco más adelante Hobbes completa su afirmación diciendo que, además de la propia ciudad o Estado, pueden existir otro tipo de personas civiles dentro de la misma⁶⁸. Sea como sea, el concepto de persona que maneja en el *De Cive*, ni es definido en ningún momento para que se sepa en qué consiste exactamente, ni se le confiere la misma importancia que sí recibirá años después en la gran obra de 1651. Por lo tanto, habrá que centrar la atención en el *Leviatán* para ver qué entiende Hobbes por persona y por autorización y cuál es el modo en el que se relacionan ambos conceptos.

Se comenzará pues por el concepto de persona, un concepto fundamental a la hora de entender muchos aspectos del absolutismo hobbesiano. El autor inglés define así dicho término al inicio de capítulo 14 del *Leviatán*: “una persona es aquél *cuyas palabras o acciones son consideradas, o bien como suyas, o bien como representaciones de las palabras o acciones de otro hombre o de cualquier otra cosas a la que son verdadera o ficcionalmente atribuidas*”⁶⁹. Si nos quedamos con el primer caso, es decir, con el caso en el que las palabras o acciones se le imputan al mismo individuo que las realiza, se tendrá eso a lo que Hobbes llama persona natural⁷⁰; mientras que si nos centramos en el caso en el que es otro el que hace o dice por nosotros, deberemos hablar de una persona artificial o ficticia⁷¹. El motivo de esta distinción está bien claro ya que, de general y por naturaleza, todos los hombres son los responsables de las acciones que ejecutan y de las palabras que profieren. Si yo, por ejemplo, decido atacar a alguien en el estado de naturaleza, ese otro puede pensar con todo el derecho del mundo que yo he decidido libre y voluntariamente, en función de mi propio interés, cometer semejante acto. Por lo tanto, en el caso de las personas naturales

⁶⁶ *De Cive*, V, 9-12; *OL*, II, pp. 214-215.

⁶⁷ *De Cive*, V, 9; *OL*, II, p. 214.

⁶⁸ *De Cive*, V, 12; *OL*, II, pp. 215-216.

⁶⁹ *Leviatán*, XVI; *EW*, III, p. 147.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*

el beneficio o la desventaja de una acción recaerán directamente sobre el que dice o hace.

Pero la cosa cambia en el caso de la persona ficticia o artificial ya que, eventualmente y en contra de lo que sucede por naturaleza, es posible delegar nuestro derecho natural a hacer o decir lo que se quiera sobre otra persona. Lo que pasará en adelante es que aquello que nuestro representante haga o diga en nuestro nombre se nos podrá imputar directamente a nosotros aunque no seamos los realizadores inmediatos de dichas acciones. Si, siguiendo con el ejemplo anterior, ataco al otro ejerciendo como agente de policía, el otro no está ya legitimado para interpretar que mi acción ha sido realizada unilateralmente y en función de mi propio beneficio. Lo que estoy haciendo ahora es representar al poder soberano, actuar en su nombre y, en consecuencia, mis acciones no son mías sino suyas. Otro ejemplo hace aun más claro lo que se está diciendo. En un juicio, el abogado habla y actúa en nombre de su acusado porque éste ha delegado en él dicha función. Sin embargo, en el caso de que el abogado pierda el juicio, el acusado no podrá pedir que se anule la sentencia alegando que no era él sino el magistrado el que hablaba en el juicio. Cuando uno delega en una persona ficticia, lo que haga ésta, le será imputado directamente a él y no a su representante⁷².

En relación con el último ejemplo que se acaba de aportar, resulta interesante ver cómo Hobbes reconstruye la etimología de la palabra *persona* para acabar señalando la relación que dicho término guarda con la dramaturgia y con el mundo de lo jurídico. “La palabra *persona* es latina; los Griegos la designaban con el término *prosopon* que significa la *faz*, igual que *persona*, en latín, significa el *disfraz* o *aspecto externo* de un hombre al que se representa ficcionalmente en el escenario. Algunas veces, el término significa, más particularmente, la parte del disfraz que cubre el rostro, como una máscara o careta. De la escena se ha trasladado a cualquiera que representa un lenguaje y acción, tanto en los tribunales como en los teatros. De manera que una *persona* es lo mismo que un *actor*, tanto en el escenario, como en la conversación ordinaria. Y *personificar* es *actuar* o *representarse* a uno mismo o a otro”⁷³. En esta cita existen varios temas en los que es necesario que detenerse para ir aclarando aun más el concepto que nos ocupa.

En primer lugar, la relación del concepto hobbesiano de persona con la faz, el rostro o la cara. *Prosopon*, el término griego para *persona*, quiere decir literalmente cara o faz; mientras que *persona*, en latín, se relaciona con el atuendo de los actores en el

⁷² *Leviatán*, XVI; *EW*, III, pp. 148-149.

⁷³ *Leviatán*, XVI; *EW*, III, pp. 147-148.

teatro y, más concretamente, con la máscara que aquéllos llevaban cuando salían a escena. ¿Qué interés tiene todo esto para este estudio? Pues fundamentalmente es interesante por dos motivos: porque puede ayudar a clarificar esa idea del Estado como persona que se ha mencionado más arriba al hablar del *De Cive*; y porque puede ayudar a hacerlo pasando previamente por el frontispicio que el propio Hobbes diseñó para encabezar el *Leviatán*⁷⁴. Se dijo antes que un Estado puede interpretarse como una persona cuya voluntad representa, por acuerdo, a todos aquellos que han decidido libremente que así sea. En este sentido, el poder soberano —ya sea este una persona natural o una asamblea— será el representante de los ciudadanos y todo lo que él diga o haga deberá ser tomado como la voluntad real de aquellos a los que personifica⁷⁵. Él y sólo él es ahora la persona o el portador de la máscara desde el momento en el que los demás han delegado dicha función en su figura. Ésta es precisamente la representación pictórica que Hobbes idea como alegoría del Leviatán: un dibujo de un hombre gigante compuesto por los cuerpos de los ciudadanos a los que representa y en el cual sólo podemos contemplar con claridad el rostro del soberano. Lo que viene a señalar la ilustración es que, una vez que entramos en la sociedad civil diseñada por nuestro autor, la única persona que mantiene todavía dicha denominación será el poder soberano que hemos contratado. Pero sobre este tema se volverá más adelante cuando se trate el modo en el que Hobbes blinda dicho poder frente a las reivindicaciones de los ciudadanos.

El segundo tema de interés que se recoge en la cita anterior es el de la relación del concepto de persona con los de *actor*, *actuación*, *representación*, etc. Esta comparación establecida por Hobbes entre el mundo de lo jurídico-político y el del teatro llevará directamente hasta la teoría de la autorización que se tratará continuación. Baste decir por ahora que la persona ficticia que representa a otro u otros es como un actor en el escenario: representa y actúa en nombre de su personaje pero, al no ser la personalidad misma del actor la que aflora en escena, las palabras y actos interpretados por éste no se le podrán imputar fuera del teatro. Por ejemplo, nadie con dos dedos de frente le diría a Al Pacino que es un drogadicto y un traficante por su papel en la película *El Precio del Poder*, sino que comprenderá que el papel de Tony Montana es

⁷⁴ Cf. Brown, K.C., “Thomas Hobbes and the Title-Page of Leviathan”, en *Philosophy*, 55, 1980, pp. 410-411; González García, J.M., *Metáforas del Poder*, op. cit., pp. 38-42; Hernández, J.M.^a, *El Retrato de un Dios Mortal. Estudios sobre la Filosofía Política de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 125-133; Martinich, A.P., *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Politics and Religion*, op. cit., pp. 362-368; Pradier, A., “La Serpiente Solapada: emblemas y relatos del Estado Absolutista”, en *Duererías. Revista de Filosofía*, 3, Mayo 2004, Zamora; Schmitt, C., *El Leviatán en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 1-78. Estos son sólo unos pocos artículos o apartados de libros consagrados al tema.

⁷⁵ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xix, 6.

simplemente eso, un papel representado por un actor que nada tiene que ver con el mundo de la mafia.

Hobbes ofrece también una pequeña lista de posibles elementos a los que es posible personificar⁷⁶. En primer lugar es posible personificar a objetos inanimados como un hospital o una iglesia. En estos casos son el gerente del hospital o el párroco encargado de dicha iglesia los que se encargan de mirar por el bien de sus edificios y de actuar en consonancia. También son personificables las criaturas irracionales como los niños, los enfermos mentales, los disminuidos psíquicos o los animales. En este caso se entiende que ninguno de ellos es una persona —en el sentido hobbesiano de la palabra— desde el momento en el que, por no tener uso de razón, no se le puede imputar ninguna palabra y ninguna acción. Son los tutores los que deben responder en nombre de éstos y los que reciben el castigo en caso de que alguno de ellos realice alguna acción censurable. En tercer lugar, los ídolos y los falsos dioses paganos también son personificables ya que siempre hay una persona que media por ellos ante los demás. Y por último incluso “el Dios verdadero puede ser personificado, como de hecho lo fue, primero, por Moisés, quien gobernó a los israelitas, no como pueblo suyo, sino como pueblo de Dios”⁷⁷. Hay todavía un elemento personificable más, las multitudes, cuyo análisis se dejará para después de la exposición de la teoría hobbesiana de la autorización.

El concepto de autorización está íntimamente ligado al de persona pero, a diferencia de lo que sucedía con éste, ni siquiera aparece implícitamente en las otras dos grandes obras políticas de nuestro autor. En el capítulo anterior se mencionó que mientras que el problema de la obligación era fundamental para comprender la ética hobbesiana, la teoría de la autorización de nuestro autor era el punto de apoyo sobre el que descansaba su teoría política⁷⁸. Pero, ¿en qué consiste exactamente dicha teoría? Ha llegado el momento de exponer sus líneas generales para que posteriormente, cuando se analice el funcionamiento de la sociedad civil, se tenga ya algún indicio sobre el modo en el que Hobbes protegerá al poder soberano ante cualquier ataque contrario al absolutismo que él propugna⁷⁹.

⁷⁶ *Leviatán*, XVI; *EW*, III, pp. 149-151. En lo sucesivo se prestará atención a estas pocas líneas para analizar este tema.

⁷⁷ *Leviatán*, XVI; *EW*, III, p. 150.

⁷⁸ Cf. Gauthier, D.P., *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, *op. cit.*, p. vi.

⁷⁹ Cf. Foisneau, L., *Hobbes et la Toute-Puissance de Dieu*, *op. cit.*, pp. 269-304. Es interesante ver cómo Foisneau equipara el absolutismo político y la irresistibilidad de su poder a la omnipotencia divina.

La teoría de la autorización parte de los conceptos dramaturgicos de actor y autor para elaborar, una vez relacionados con lo que se ha visto sobre la persona artificial, una interesante explicación de las acciones subordinadas⁸⁰. Si entramos de nuevo en el teatro, podemos observar que el actor es en realidad el encargado de representar en escena las palabras que el director ha escrito. Nada de lo que haga el actor en escena, salvo quizá su propia interpretación artística, se le puede reprochar porque su papel es únicamente el de mediar entre el autor y el público. En la idea de autorización que maneja nuestro autor sucede algo muy similar. Según este concepto, las personas naturales funcionarían como autores de los actos que, en su nombre, lleva a cabo la persona artificial con la que ellos han contratado semejante relación. En palabras de Hobbes, “por autoridad se entiende siempre un derecho a realizar un acto; y *hecho por autorización* quiere decir hecho por comisión o permiso de aquél a quien pertenece el derecho”⁸¹. Esta nueva cita introduce un elemento más que anteriormente no había aparecido: el derecho. La persona natural tiene derecho a representarse a sí misma por derecho natural ya que ésta es una de las capacidades que puede poner en juego a la hora de conseguir su supervivencia. Cuando se convierte a otro en una persona ficticia lo que se está haciendo es suscribir con él un contrato por el cual renunciamos a nuestro derecho a representarnos para que, en lo sucesivo y sólo en aquello que se contrate, sea él con sus palabras y sus actos el encargado de actuar por nosotros. Por este contrato le conferimos autoridad, o lo que es lo mismo, respondemos ante los demás por todo aquello que diga o haga en nuestro nombre.

De todo lo dicho se desprenden tres conclusiones que el propio Hobbes se encarga de señalar en su obra. En primer lugar, que siempre que cedemos a otro mediante contrato nuestro derecho a representarnos, cualquier acción o palabra suya nos obligará inevitablemente ante los demás. Si yo firmo, por ejemplo, un poder notarial a mi hermano y éste lo utiliza para comprar unas tierras a mi nombre, esas tierras serán mías a todos los efectos y cualquier excusa que ponga para hacerme cargo de ellas será inútil. Sin embargo, y ésta es la segunda de las conclusiones, el caso contrario no es para nada cierto. Hobbes centra su argumentación en la ley de la naturaleza, pero el mismo razonamiento podríamos mantenerlo al hablar de las leyes civiles. Su tesis es la siguiente: “cuando el actor hace alguna cosa que le ha sido ordenada por el autor, y que

⁸⁰ *Leviatán*, XVI; *EW*, III, pp. 148-149. En lo sucesivo se seguirán estas páginas para exponer la teoría hobbesiana de la autorización.

⁸¹ *Leviatán*, XVI; *EW*, III, p. 148.

va en contra de la ley de la naturaleza, si estaba obligado por un convenio previo a obedecer al autor, será éste, y no el actor, quien infringe la ley de la naturaleza. Pues aunque la acción quebranta la ley natural, no es una acción que puede achacársele al actor; mas si, por el contrario, éste rehúsa realizar la acción, estará quebrantando la ley de la naturaleza, la cual obliga a respetar los convenios”⁸². Como se ve, Hobbes hace buena aquella vieja excusa del que sólo obedece órdenes y salva al mensajero de cualquier castigo derivado de las palabras proferidas por el que le envía. La tercera y última de las consecuencias que se extrae de lo dicho sobre la autorización es la de que en todo caso la autoridad debe ser manifestada. Siempre que hacemos algún trato con un autor determinado pero a través de un actor o intermediario, si no hay contrato que autorice explícitamente al representante, dicho acuerdo no le podrá ser imputado nunca al supuesto autor. Dicho de otro modo, si alguien se apodera ilegalmente de mis datos bancarios y realiza algún tipo de compra en mi nombre, nadie podrá requerirme a mí para cumplir con dicho contrato desde el momento en el que yo jamás he autorizado al estafador a actuar en mi nombre.

Así pues, y a modo de resumen, se puede decir que mediante autorización cedemos a otro nuestro derecho a representarnos a nosotros mismos. A partir de este contrato, todo lo que dicho actor haga en nuestro nombre se nos podrá imputar legítimamente a nosotros pero nunca a él; mientras que si nosotros le ordenamos realizar algún acto ilegal en nuestro nombre, él siempre será librado de cualquier tipo de responsabilidad derivada de nuestro mandato. Pero para que todo esto pueda ser posible será necesario que las cláusulas del contrato de autorización sean bien claras y puedan ser reconocidas por los demás. Un ejemplo puede ayudar a ver mejor todo lo que se acaba de decir. Cuando un profesor obliga a los padres a firmar una autorización para que su hijo pueda acudir a una salida planificada por el centro, lo que está haciendo en realidad es convertirse, mediante un contrato, en actor y transferirles a ellos cualquier tipo de responsabilidad en calidad de autores. De este modo todo lo que pueda sucederle al alumno y que no sea achacable a una negligencia expresa del profesor será imputable directamente a los padres.

Ahora bien, ¿qué consecuencias tiene todo esto para el tema que se está tratando aquí? Por un lado ya se ha visto que los temas de la personalización y de la autorización tienen mucho que ver con la teoría del contrato tal y como se ha explicado en el

⁸² *Leviatán*, XVI; *EW*, III, p. 149.

apartado anterior. Pero además de esto, la teoría de la autorización jugará un rol muy importante en el tema del pacto originario que sirve para crear la sociedad civil. La clave de esto último se encuentra en la posibilidad de que, como señalamos más arriba, una multitud sea susceptible de ser personificada por un individuo o por una asamblea. Véase lo que dice Hobbes a este respecto: “una multitud de hombres deviene *una* persona cuando estos hombres son representados por un hombre una persona; esto puede hacerse con el consentimiento de todos y cada uno de los miembros de la multitud en cuestión. Pues es la *unidad* del representante y no la unidad de los representados, lo que hace a la persona *una*; y es el representante quien sustenta a la persona, sólo a una persona. Hablando de una multitud, la *unidad* no puede entenderse de otra manera”⁸³. De lo que se trata pues en el pacto político es de que cada uno de los miembros de la multitud pacte con el resto que la voluntad de una determinada persona natural o de la mayoría de un grupo de hombres sea tomada como la voluntad de todos y cada uno de ellos⁸⁴. Por lo tanto, la multitud será en adelante personificada por el soberano y cada uno de los contratantes, en virtud de lo que se ha explicado más arriba, se convertirá automáticamente en el autor de todo lo que haga el soberano en su nombre.

Pero no sólo por este motivo son importantes los conceptos de persona y autorización. Hay otro motivo que servirá a Hobbes para convertir en irracional cualquier tipo de reproche hacia la actuación del poder soberano. El tema es bien sencillo: si contratamos que el soberano nos personifique estamos dándole autoridad para que realice en nuestro nombre las acciones necesarias para asegurar nuestra supervivencia y nuestro bien estar⁸⁵. Pero esto conlleva que siempre que critiquemos sus decisiones cometamos un acto irracional porque censurar su actuación es, a fin de cuentas, censurar nuestras propias decisiones⁸⁶. Criticar la acción del soberano es algo parecido a lo que dijimos sobre el ejemplo del abogado que pierde el juicio. El abogado fue autorizado por el acusado para actuar en su nombre, por lo que si éste pierde el juicio y aunque haya sido él mismo el perdedor, el futuro que queda comprometido no es el del letrado sino el del reo. En la sociedad civil sucede lo mismo: si autorizamos al

⁸³ *Leviatán*, XVI; *EW*, III, p. 151.

⁸⁴ Cf. Bobbio, N., *Thomas Hobbes*, *op. cit.*, pp. 50-52.

⁸⁵ *Leviatán*, XXX; *EW*, III, p. 322. De hecho, esta es la tarea fundamental del soberano y el motivo por el cual los ciudadanos deciden renunciar a sus derechos. Tal es así que, como veremos dentro de un momento, Hobbes parece poner como único motivo para desligarse del poder soberano el incumplimiento de su deber.

⁸⁶ Cf. Rodilla, M.A., “Hobbes: Soberanía y Bien del Pueblo”, *op. cit.*, pp. 71-74.

soberano a hacer lo que esté en su mano para garantizar nuestra seguridad le hemos conferido derecho para que, haga lo que haga, su acción se imputable a nosotros mismos. Serán argumentos como estos los que aparecerán en el próximo capítulo cuando se hable sobre la legitimación hobbesiana del absolutismo político.

En todo lo que se ha visto hasta el momento ha quedado por mencionar explícitamente algo que se puede intuir con facilidad: en la teoría hobbesiana de la autorización el lenguaje juega un papel fundamental⁸⁷. Gracias a él comunicamos nuestra decisión de ser representados a la persona que lo debe hacer. Pero es también gracias al lenguaje que podemos explicitar las condiciones y los casos bajo los que dicha representación está autorizada. Como se acaba de decir, debe quedar bien claro quién personifica, a quién se personifica y qué está autorizado a hacer en su nombre, pero todos estos asuntos sólo podrán ser conocidos mediante el uso del lenguaje. Por lo tanto, lenguaje y personificación y autorización son conceptos que deben interpretarse de forma conjunta⁸⁸. Y no sólo eso, sino que además, dada la importancia que el concepto de autorización tiene para el desarrollo de la política hobbesiana, podemos decir que el lenguaje es el que hace posible la salida del estado de naturaleza, la entrada en la sociedad civil y el funcionamiento del Estado⁸⁹. Se verán todas estas implicaciones cuando llegue el momento.

Pero habrá que dejar aquí esta exposición sobre la personificación y la autorización y centrémonos ahora en el modo en el que los hombres hobbesianos son capaces de abandonar el estado de naturaleza y crear ese clima de seguridad necesario para poder respetar las leyes de la razón y conseguir así la paz. Se trata de ver en qué consiste el pacto político y cómo es creada esa bestia cuyo poder es único e incomparable.

3. El pacto político y el nacimiento del Leviatán

Una vez que se han visto los entresijos de la teoría del pacto que Hobbes diseña en sus grandes obras políticas debemos entrar ya sin más dilación en el modo en el que dicha teoría repercute en la formación de la sociedad civil. Este es uno de los temas más

⁸⁷ Cf. Amendola, A., *Il Sovrano e la Maschera*, Edizioni Scientifiche Italiane, *op. cit.*, pp. 183-193.

⁸⁸ Cf. Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, *op. cit.*, pp. 59-60. Sin embargo llama la atención que la inmensa mayoría de autores que han tratado el tema de la autorización no reparan nunca en este hecho. Sin el lenguaje y las posibilidades que éste abre sería imposible representar a nadie y, en consecuencia, sería imposible que los hombres salieran del estado de naturaleza.

⁸⁹ Cf. Gauthier, D.P., *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, *op. cit.*, p. vi.

tratados por los estudiosos de la filosofía de Hobbes, algo que resulta lógico si se tiene en cuenta que la idea del pacto social determinará a posteriori todo el articulado interno tanto del Estado encargado de reglar la vida intersubjetiva como del modo en el que los hombres deberán pasar a comportarse en el futuro⁹⁰. La intención es la de exponer este proceso de creación del gran Leviatán en una serie de pasos que deberían recoger los elementos más importantes de la teoría hobbesiana.

En primer lugar se centrará la atención en el motivo que puede llevar a los hombres a contratar con el soberano. Después, se constatarán nuevamente algunas de las ideas que ya se habían señalado más arriba como que el estado de naturaleza es fruto de las pasiones humanas o que no es aconsejable seguir la ley natural si no hay seguridad para ello, pero esta vez las se enfocarán hacia el tema que aquí se trata: el del pacto político. A partir de aquí se entrará ya a analizar directamente el proceso de constitución de la sociedad civil y los pasos que según Hobbes son necesarios para que todo esto acontezca. Algunos conceptos clave que aparecerán aquí serán los de Estado, poder soberano o ciudadano. Finalmente deberemos detener en algunos temas clásicos que los críticos de la filosofía del inglés han relacionado directamente con el contrato civil y la institución del soberano. Lo más interesante es que en todo este apartado se mostrará que el lenguaje resulta fundamental, tanto por lo que aporta ya de por sí la teoría del pacto que se ha esbozado más arriba como por lo que añade ahora de nuevo para completar los entresijos del contrato civil. Dicho de otro modo, lo que se pretende demostrar ahora es que “sin el lenguaje no hubiera habido entre los hombres ni república, ni sociedad, ni contrato, ni paz, en mayor grado del que estas cosas pueden darse entre los leones, los osos y los lobos”⁹¹. Se entrará entonces en el análisis de todos estos aspectos.

Si es verdad que el tema del contrato civil es fundamental para comprender el desarrollo de la teoría del Estado que Hobbes elabora en sus principales obras políticas, resultará lógico que dicho asunto sea tratado en todas y cada una de ellas: los *Elementos del Derecho Natural y Político*⁹², el *De Cive*⁹³ y el *Leviatán*⁹⁴. Lo más interesante es tal vez que, quitando del enfoque especial que le confiere al tema del contrato la teoría de

⁹⁰ Ver nota 1 para una bibliografía sucinta sobre el tema. El motivo por el que no se ofrecen dos bibliografías diferentes sobre el asunto reside en que, tal y como se dijo más arriba, la mayoría de estudiosos han tratado el pacto civil en general, pero muy pocos de ellos han prestado atención a los pactos interpersonales.

⁹¹ *Leviatán*, IV; *EW*, III, p. 18.

⁹² *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xix, 1-11.

⁹³ *De Cive*, V, 1-12; *OL*, II, pp. 209-216.

⁹⁴ *Leviatán*, XVII; *EW*, III, pp. 153-159.

la autorización del *Leviatán*, los textos de los tres libros son prácticamente iguales y repiten exactamente las mismas ideas en el mismo orden. Por este motivo, y al igual que ya hiciéramos al tratar la teoría del pacto unos apartados más arriba, no se centrará la atención en ninguna obra en concreto sino que se irán cogiendo de todas según la claridad de la formulación en cada caso.

Hobbes titula los capítulos en los que trata el tema del nacimiento del Estado de un modo casi similar en todas sus obras. Así, en los *Elementos del Derecho Natural y Político* el título es el de “Sobre la necesidad y definición de un cuerpo político”, en el *De Cive* el título es el de “De las causas y generación del Estado” y en el *Leviatán* se opta por una formulación intermedia que reza “De las causas, generación y definición de un Estado”. La similitud en los títulos va seguida también de una igualdad respecto al desarrollo de los capítulos. Todos ellos comienzan haciendo hincapié en el hecho de que el estado de naturaleza que ha sido analizado en los capítulos anteriores es simplemente una consecuencia lógica de la naturaleza humana y de su modo de comportarse⁹⁵. Ese hombre egoísta y hedonista que, en su búsqueda de la felicidad, se ve asaltado por la angustia que genera en él la dificultad de lograr y conservar, no sólo la felicidad, sino también la propia existencia; ese hombre, digo, que se ve abocado a utilizar todas sus capacidades físicas e intelectuales para asegurar su beneficio y acabar con la amenaza constante que suponen los otros se verá así inmerso inevitablemente en una guerra de todos contra todos de la que le será complicado salir. Pero no todas las desventajas se podría decir. El derecho natural, ese precepto de la razón que nos recomienda usar todo aquello que esté en nuestra mano para obtener beneficios, nos da permiso para disfrutar absolutamente de todo lo que se nos antoje. De este modo podemos tener la comida que queramos, la pareja que nos apetezca o la guarida que más se adapte a nuestras posibilidades; lo único que tenemos que hacer es levantarnos y apropiarnos de ello. Sin embargo, es la vana esperanza que tienen los hombres de conservar toda esta libertad sin poner en peligro su propia vida la que les obceca y la que les hace desoír las sanas recomendaciones de las leyes naturales.

⁹⁵ *De Cive*, V, 1; *OL*, II, pp. 209-210. Aquí, Hobbes liga además las consecuencias del estado de naturaleza y la necesidad de crear el estado con las pasiones compuestas de esperanza y miedo. Es obvio que el miedo a la muerte impulsa a los hombres a actuar, pero es igualmente lógico que sin la esperanza de poder salir de esa espiral de violencia los habitantes del estado de naturaleza no se moverían para obtener su salvación. Cf. Malherbe, *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison, op. cit.*, pp. 110-113.

Inter arma silent leges es el viejo lema latino que Hobbes utiliza para remarcar esta situación de inseguridad⁹⁶. Las leyes naturales advierten de que el derecho natural, en tanto que es un derecho que todos tenemos a disfrutar bienes que en su mayoría son posicionales, acaba por resultar más bien una dificultad añadida para lograr la supervivencia a la que aspiramos todos. Por ello la razón nos hace una serie de recomendaciones que de ser seguidas por toda la humanidad nos conducirían automáticamente a la paz y a la concordia. El problema reside en que no hay una obligación fuerte que se derive de esas leyes y que obligue a todos por igual a respetar su contenido. Son los hombres afectados más fuertemente por la vanagloria los que rompen primero con el principio de igualdad natural en el que se basan estas leyes y los que siguen buscando el máximo de beneficio y libertad a través del derecho natural. Pero son también estos hombres los que hacen que el resto, por propia recomendación de la ley fundamental de la razón, vea contraproducente seguir obedeciendo unas leyes naturales que nos exponen peligrosamente a su avaricia⁹⁷. ¿Cuál es la peor consecuencia de esta imposibilidad de seguir los preceptos de la ley natural? Sobre todo el hecho de que la única salida que parecíamos tener al estado de naturaleza, a esa guerra perpetua de todos contra todos, parece esfumarse ante nuestros ojos debido, fundamentalmente, a nuestro egoísmo natural o al de unos pocos. También en estos tiempos de guerra los hombres siguen buscando su felicidad y su conservación, y también en esta situación de conflicto permanente los hombres moderados siguen sabiendo que el respeto de las leyes naturales es el modo más eficiente de conseguir sus objetivos y satisfacer sus deseos; pero en lo que exista la posibilidad de perecer bajo la codicia de los hombres irracionales, “para cumplir la ley natural, bastará con que un hombre esté mentalmente predispuesto a abrazar la paz cuando ésta pueda obtenerse”⁹⁸. Dicho de otro modo, en lo que no se creen la confianza y la fe necesaria entre los hombres para que sea seguro seguir las recomendaciones de la razón, las leyes de la naturaleza seguirán obligando únicamente *in foro interno*, pero nunca *in foro externo*⁹⁹.

Resulta obvio que a estas alturas estos hombres moderados, estos individuos que actúan regidos por la recta razón y que sí respetan el principio de igualdad natural,

⁹⁶ Cf. Ommagio, V., *Justus Metus. Etica e Diritto in Thomas Hobbes, op. cit.*, p. 33. La frase parece estar sacada de la obra de Cicerón titulada *Pro Milone*.

⁹⁷ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xiv, 3. Esta es la famosa diferencia, ya mencionada, entre los hombres moderados y los hombres vanidosos. Cf. Mathie, W., “Proud Men/Just Men: an Analysis of Michael Oakeshott’s Account of Hobbesian Morality”, en *Hobbes Studies*, Vol. V-1992: 53-65.

⁹⁸ *De Cive*, V, 1; *OL*, II, pp. 209-210.

⁹⁹ *De Cive*, V, 2-3; *OL*, II, pp. 210-211.

cederían gustosos gran parte de la libertad que les confiere el derecho natural para crear las condiciones necesarias que permitieran el cumplimiento de la ley moral y, por extensión, la instauración de la paz entre ellos. Este es precisamente el objetivo que tienen los hombres en mente cuando crean ese hombre artificial que es el Leviatán: “la causa final, propósito o designio que hace que los hombres los cuales aman por naturaleza la libertad y el dominio sobre los demás se impongan a sí mismos esas restricciones de las que vemos que están rodeados cuando viven en Estados, es el procurar su propia conservación y, consecuentemente, una vida más grata. Es decir, que lo que pretenden es salir de esa insufrible situación de guerra que (...) es el necesario resultado de las pasiones naturales de los hombres cuando no hay un poder visible que los mantenga atemorizados y que, con la amenaza del castigo, los obligue a cumplir sus convenios y a observar las leyes de la naturaleza”¹⁰⁰. Así pues, los hombres consienten renunciar a su libertad natural para, una vez pactadas una serie de restricciones comunes, poder disfrutar de un amplio grado seguridad que les garantice su conservación y, además, les de esperanzas de conseguir el bienestar y la felicidad.

Supervivencia y bienestar es lo que conduce a los hombres hobbesianos a renunciar a gran parte de los derechos que les garantizaba el derecho de naturaleza. Pero lo que más llama la atención aquí es el profundo conocimiento de la naturaleza humana que estos habitantes del estado de naturaleza tienen; un conocimiento que es utilizado para lograr su objetivo e imponerse a los demás. ¿Por qué se dice esto? Pues porque su construcción del Estado lo presupone. Se dijo en su momento que los hombres dirigían sus acciones basándose en el placer y en el deseo. De estas dos pasiones simples se derivaba una compleja que ya se apuntó en su momento que tendría una gran importancia a la hora de explicar el paso del estado de naturaleza a la sociedad civil: el miedo. El miedo era la pasión fundamental a la hora de comprender cómo se moldean los comportamientos de los hombres. Por miedo nos oponíamos a los otros, los veíamos como enemigos y optábamos por unas acciones en detrimento de otras. En todas nuestras deliberaciones el miedo era un ingrediente definitivo a la hora de hacer que la balanza se inclinara hacia uno u otro lado. Pero es que además ahora es este mismo miedo el que lleva a los hombres moderados a jugar la baza de la sociedad civil ya que sólo mediante una unión con sus semejantes se puede acabar con la amenaza de los hombres inicuos. El único modo real de eliminar los ataques de aquellos que no

¹⁰⁰ *Leviatán*, XVII; *EW*, III, p. 153.

respetan la igualdad naturales es siguiendo su propia lógica, es decir, acumulando un poder tal que sea capaz de persuadirles y que obligue a todos, tanto a ellos como a los que forman parte de la propia unión, a respetar las leyes naturales en todo momento¹⁰¹. Es el propio Hobbes el que confirma lo anterior con sus propias palabras: “considerando que la ayuda mutua es necesaria para la defensa, igual que el temor mutuo es necesario para la paz, hemos de considerar ahora que, a fin de que los hombres no se atrevan fácilmente unos contra otros, se necesitan grandes ayudas para tal defensa y para producir el temor mutuo”¹⁰².

Hay que hacer aun un apunte más en relación a lo que se ha visto hasta ahora sobre el pacto civil. Y es que es ahora cuando se comprueba *in situ* algo que se viene afirmando ya desde hace bastante tiempo: la única forma de escapar del callejón sin salida al que abocan la antropología y la moral de Hobbes es mediante la creación del cuerpo político, pero la sociedad civil no es más que un instrumento creado por el ser humano para poder seguir actuando según su propia naturaleza. Las pasiones humanas en bruto conducen a los hombres al estado de guerra, cosa que supone que el camino directo hacia la satisfacción de los deseos es imposible. Ahora bien, una vez que nuestras pasiones se dejan aconsejar por la razón y usan el lenguaje para ampliar sus posibilidades, éstas encuentran un camino secundario para poder satisfacer sus inclinaciones de la forma más eficiente posible. No es posible disfrutar de todo lo que se desea, no es posible acceder a todo lo que se quiere, pero si todos consentimos en renunciar a algo sí que tendremos alguna posibilidad de satisfacer muchas de nuestras pasiones sin poner en arriesgo nuestra vida. Así pues, pasión y razón no se oponen porque la segunda nos indica la mejor forma de lograr lo que se desea. Pero tampoco son contrarias las pasiones humanas y la sociedad civil ya que, una vez que vivimos en sociedad y siempre que respetemos las normas pactadas para la supervivencia, podremos perseguir libremente nuestra felicidad. De lo que se trata ahora es de contratar con los demás y establecer las cláusulas necesarias para que esto sea posible.

Hasta ahora se ha visto que no es la mera ley de la naturaleza la que por sí misma, por su propia existencia, instaaura la paz entre los hombres, sino que es la unión de muchos hombres lo que le confiere a la ley su carácter obligatorio y lo que hace que la concordia reine entre los hombres —tanto entre los que respetan la equidad natural como entre los que no. Lo que se debe saber ahora es qué tipo de unión es la que nos

¹⁰¹ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xix, 3.

¹⁰² *Ibid.*

garantizará la seguridad y el bienestar que intentamos conseguir. En primer lugar, se debe saber que “el número de hombres que resulta suficiente para confiar a ellos nuestra seguridad no viene determinado por una cifra concreta, sino por comparación con el enemigo a quien tememos. Y será suficiente cuando haga que las probabilidades de victoria por parte del enemigo no sean tan claras y manifiestas como para inclinar el resultado de la guerra a su favor y animarlo así a iniciarla”¹⁰³. Esta cita viene a confirmar de nuevo el argumento del miedo que se ha esgrimido más arriba ya que ahora se hace necesario que la unión de los hombres moderados genere el poder suficiente como para disuadir al enemigo. En este caso, si el otro sigue adelante con su ataque sucederá que será derrotado con facilidad mientras que nuestras opciones de perecer en el enfrentamiento serán básicamente ínfimas gracias a la superioridad en poder y número.

Pero hay todavía más condicionantes de esta unión de hombres justos que deben ser respetados para que sus objetivos puedan cumplirse. Por ejemplo, un número pequeño de personas no puede nunca ser considerado suficiente para obligar a los demás a cumplir con la ley natural y, por ende, para garantizar la paz y la seguridad de todos¹⁰⁴. Semejante conclusión, como bien señala el inglés en el *Leviatán*, se desprende claramente de lo que se acaba de decir sobre el número de los integrantes de la unión: “no es la unión de un pequeño número de hombres lo que les da la seguridad que buscan. Porque cuando se trata de pequeños grupos, bastará una pequeña adición a uno de ellos para que su fuerza aventaje en mucho a la del otro y sea ya suficiente para alzarse con la victoria”¹⁰⁵. Esto es lo que pasa, por ejemplo, cuando se forman pequeñas facciones como clanes, bandas, familias, etc. Lo que sucede aquí es que el número de grupos será tan grande y el número de sus integrantes de los mismos tan pequeño que, lejos de evitarse la situación del estado de naturaleza, sólo se logrará sustituir a la infinidad de personas naturales que lo habitan por una infinidad de grupúsculos incontrolados que batallen los unos contra los otros.

Se puede pensar, en segundo lugar, que lo que se necesita entonces para lograr la paz es juntar una multitud de individuos ya que, si un pequeño número no era suficiente antes, tal vez ahora que se agrupa una masa ingente de individuos podemos lograr lo

¹⁰³ *Leviatán*, XVII; *EW*, III, pp. 154.155.

¹⁰⁴ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xix, 3.

¹⁰⁵ *Leviatán*, XVII; *EW*, III, p. 154.

que buscamos¹⁰⁶. La reunión de una gran multitud puede funcionar porque siempre que tenemos un número de compañeros suficiente como para plantar cara a cualquier enemigo o disuadirle de atacarnos adquirimos un cierto grado de seguridad. Ahora bien, esta masa o multitud sólo podrá ser útil para garantizar la paz si se mueve dirigida por una sola voluntad¹⁰⁷. Lo que hace Hobbes al indicar este requisito es subrayar la necesidad de que, para lograr el respeto de la ley natural y la instauración de la paz entre los hombres, el conjunto que se une debe estar dotado de una cierta estructura y dirigido hacia un mismo lugar. Una masa ingente en la que cada uno de los individuos que conforma el grupo busca su propio beneficio no es operativa y no logrará nunca su objetivo. En este caso lo único que sucede en realidad es que hemos creado un nuevo estado de naturaleza dentro del original ya que, pese a que la masa pueda disuadir a los enemigos externos, siempre que se produzcan disensiones entre los intereses egoístas de cada uno de los miembros del grupo volveremos a encontrarnos en medio de una lucha fratricida. Es más, incluso en el caso en el que todos y cada uno de los miembros del grupo coincidiera en el objetivo a perseguir, siempre que no haya una única voluntad capaz de organizar las acciones del conjunto los resultados obtenidos serán poco eficientes y satisfactorios.

Y en tercer y último lugar tenemos la exigencia de que la unión de los hombres que buscan la paz debe estar dotada de cierta permanencia en el espacio y en el tiempo¹⁰⁸. Lo que se quiere decir con esto es que una unión establecida entre los hombres para lograr un objetivo puntual, una vez que se cumple dicha meta, devolverá automáticamente a los hombres al estado de naturaleza a no ser que encuentre la forma de perpetuarse. Hay permanencia de la unión en el espacio cuando todos los miembros del grupo mantienen su compromiso con los demás y con la voluntad del soberano, mientras que hay permanencia en el tiempo cuando se perpetúa la unión más allá de un objetivo puntual.

Por lo tanto, la unión que necesitamos para garantizar nuestra supervivencia y nuestro bienestar debe incluir a un número de hombres tal que sea capaz de infundir temor tanto a aquellos que nos quieren atacar desde fuera como a aquellos que quieren aprovecharse de las ventajas del pacto sin cumplir sus obligaciones; además, debe estar

¹⁰⁶ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xix, 4.

¹⁰⁷ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xix, 6. El concepto mismo de *unión* consiste en esto, es decir, en unir la voluntad de cada uno de los individuos que integran a la masa bajo una única voluntad, la del soberano. Cf. Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, op. cit., p. 81.

¹⁰⁸ *Leviatán*, XVII; *EW*, III, pp. 155-156.

organizada y debe ser dirigida hacia un mismo objetivo mediante una sola voluntad; y por último debe gozar de permanencia en cuanto a su extensión y su existencia temporal. La única manera que tienen los habitantes del estado de naturaleza de organizarse permanentemente bajo una sola voluntad que les dirija hacia la consecución de la paz y que garantice las condiciones necesarias para cumplir con las leyes de la razón es, fundamentalmente, mediante la suscripción del pacto político y la creación de ese artefacto cuyo poder es incomparable en toda la tierra¹⁰⁹. Debido a la importancia que este asunto tiene para comprender todo lo que queda por explicar sobre la filosofía civil de Hobbes se ha considerado oportuno citar directamente el texto del *Leviatán* para que sea él mismo el encargado de narrar el nacimiento de la sociedad civil.

“El único modo de erigir un poder común que pueda defenderlos de la invasión de extraños y de las injurias entre ellos mismos, dándoles la seguridad que les permita alimentarse con el fruto de su trabajo y con los productos de la tierra y llevar así una vida satisfecha, es el de conferir todo su poder y toda su fuerza individuales a un solo hombre o a una asamblea de hombres que, mediante una pluralidad de votos, puedan reducir las voluntades de los súbditos a una sola voluntad. O, lo que es lo mismo, nombrar a un individuo o a una asamblea de individuos que representen a todos, y responsabilizarse cada uno como autor de todo aquello que haga o promueva quien ostente esa representación en asuntos que afecten a la paz y a la seguridad comunes; y, consecuentemente, someter sus voluntades a la voluntad de ese representante, y sus juicios respectivos, a su juicio. Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una verdadera unidad de todos en una misma persona, unidad a la que se llega mediante un acuerdo de cada hombre con cada hombre, como si cada uno estuviera diciendo al otro: *Autorizo y concedo el derecho de gobernarme a mí mismo, dando esa autoridad a este hombre o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú también le concedas tu propio derecho de igual manera y les des esa autoridad en todas sus acciones*. Una vez hecho esto, una multitud así unida en una persona es lo que llamamos ESTADO, en latín CIVITAS. De este modo se genera ese gran LEVIATÁN, o mejor, para hablar con

¹⁰⁹ *De Cive*, VI, 13; *OL*, II, p. 224. En este texto aparece protoformulado el lema que encabeza el dibujo del frontispicio del *Leviatán* y que Hobbes extrajo del *Libro de Job* (Job, 41,24). Lo importante de esta máxima es que condensa la idea fundamental del Estado hobbesiano: el poder generado por la unión de todos es tan grande que nadie, a excepción tal vez de otro Estado, osaría enfrentarse a él. Este es el motivo por el que además el Leviatán es “el rey de los vanidosos”, porque no hay hombre vanidoso con más poder que él. Cf. Shaver, R., “Leviathan, King of the Proud”, en *Hobbes Studies*, Vol. III-1990: 54-72.

mayor reverencia, ese *dios mortal* a quien debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y seguridad”¹¹⁰.

En el párrafo anterior existen innumerables temas importantes para este trabajo que es menester comentar y aclarar antes de seguir adelante. Lo más importante sea seguramente la manera en la que se formula el contrato, algo a lo que determinados estudiosos han llamado “el doble pacto”¹¹¹. Para Hobbes sólo podemos lograr esa voluntad que necesitamos para organizar a la multitud si transferimos el derecho a gobernarnos que nos da la naturaleza a una tercera persona, ya sea ésta natural —como es el caso de las monarquías— o artificial —como sucede cuando el poder soberano lo ostenta una democracia o una aristocracia. Sin embargo, la cosa no es tan sencilla y obliga a fijar la atención en los diferentes momentos constitutivos si se quiere comprender a la perfección lo que Hobbes está diciendo. Lo que exige el pacto es que todos y cada uno de los firmantes contrate con el resto la cesión de su derecho a gobernarse a un hombre o a una asamblea. Pero hay otra cláusula que condiciona dicha transferencia y que deja claro desde un principio que la cesión de derechos sólo será efectiva si el resto de partes cumplen también con lo contratado. Ahora bien, aunque aquí tengamos un contrato claramente establecido entre las diferentes partes, en ningún lado se hace mención explícita a que el soberano contrate absolutamente nada con las ellas¹¹². Más bien parece que las partes suscriben un convenio entre sí para hacer una donación libre al soberano. Esto es lo que se desprende del texto que se ha citado antes y también es lo que el propio Hobbes nos indica directamente al defender al soberano ante cualquier ataque basado en la injusticia de las acciones: “como el derecho de representar la persona de todos es dado a quien los hombres hacen su soberano, mediante un pacto establecido entre ellos mismos, y no entre el soberano y algunos de ellos, no puede haber quebrantamiento de convenio por parte del soberano; y en consecuencia, ningún súbdito puede librarse de estar sujeto a él, alegando algún infrincimiento de contrato por su parte”¹¹³. El hecho de que no haya una aceptación explícita por parte del soberano parece hacer imposible el hablar de un doble contrato.

¹¹⁰ *Leviatán*, XVII; *EW*, III, p. 158.

¹¹¹ Cf. Bobbio, N., *Thomas Hobbes*, *op. cit.*, p. 51; Goyard-Fabre, S., *Le Droit et la Loi dans la Philosophie de Thomas Hobbes*, *op. cit.*, pp. 85-87; Harrison, R., *Hobbes, Locke, and Confusion's Masterpice. An Examination of Seventeenth-Century Political Philosophy*, *op. cit.*, pp. 152 y sigs.

¹¹² Cf. Harrison, R., *Hobbes, Locke, and Confusion's Masterpice. An Examination of Seventeenth-Century Political Philosophy*, *op. cit.*, p. 153; Cf. Malherbe, *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison*, *op. cit.*, pp. 139-141.

¹¹³ *Leviatán*, XVIII; *EW*, III, p. 161.

Pero como suele suceder con Hobbes, se pueden encontrar otros textos que ayuden a fundamentar la teoría contraria. En este caso se podría coger este texto del capítulo 21 del *Leviatán* donde se habla de los casos en los que los súbditos son absueltos de su obediencia al soberano: “la obligación de los súbditos para con el soberano se sobreentiende que durará lo que dure el poder de éste para protegerlos, y no más. Pues el derecho que por naturaleza tienen los hombres de protegerse a sí mismos cuando nadie más puede protegerlos, es un derecho al que no puede renunciarse mediante convenio alguno. (...) la finalidad de la obediencia es la protección y cuando un hombre la ve, ya sea en su propia espada o en la de otro, de modo natural sitúa allí su obediencia y su empeño de mantenerla”¹¹⁴. Lo que dice este texto es que cuando el soberano no puede garantizarnos la seguridad que perseguíamos al cederle nuestros derechos nuestra obligación con él cesará de inmediato. Dicho de otra manera, tal vez sea imposible hablar de un contrato explícito entre los súbditos y el soberano, pero sí que podemos decir que existe una especie de contrato implícito que liga la obediencia de los súbditos a la garantía de la supervivencia y del bienestar¹¹⁵. Ahora bien, esto no quiere decir que cualquiera puede alegar esta falta de seguridad para salir de la sociedad civil cuando se le antoje. Bueno, en verdad sí que puede hacerlo, pero si su apreciación es falsa y el *Leviatán* sigue teniendo la suficiente fuerza y el suficiente poder como para amenazar su integridad —lo cual sucederá si es él solo el que abandona el pacto mientras los demás mantienen su obligación para con el soberano—, lo único que habrá conseguido es poner su propia vida en peligro al declarar la guerra al soberano. En este caso el abandono del pacto político no se hace, como requería el texto, para garantizar verdaderamente la propia existencia, sino que más bien acaba por ponernos en peligro al ser nuestro poder incomparable al del soberano.

Por lo tanto, se podría decir que sí, que efectivamente los súbditos establecen un doble contrato a la hora de crear la sociedad civil, aunque sólo uno de ellos, el que se establece entre ellos, será explícito. El contrato establecido por el soberano y cada uno de sus súbditos restringe la obligación y la obediencia a los casos en los que el primero es capaz de cumplir con el objetivo para el cual fue instaurado. Pero el abandono del

¹¹⁴ *Leviatán*, XXI; *EW*, III, p. 208.

¹¹⁵ *Leviatán*, XXX; *EW*, III, p. 335. Lo que dice exactamente Hobbes es que el interés privado del soberano y el bien común de los ciudadanos coinciden, son uno y el mismo. El soberano, como el resto de hombres, es egoísta y busca su propio beneficio, por lo que le interesará mantenerse en el cargo y gozar del máximo de riquezas y honores. Sin embargo no puede hacer esto sin enriquecer simultáneamente a los súbditos y a la nación, y sin evitar que éstos se rebelen contra él. Todo ello lleva a interpretar al soberano hobbesiano como una especie de déspota ilustrado que busca a su vez la ilustración del pueblo. Cf. Rodilla, M.A., “Hobbes: Soberanía y Bien del Pueblo”, *op. cit.*, pp. 76-82.

barco debe ser sopesado cuidadosamente por los súbditos ya que, en este caso, nos dejará totalmente expuestos al poder absoluto de un soberano que conserva plenamente sus capacidades.

Esto lleva directamente a un tema decisivo a la hora de aclarar aun más el concepto de obligación y al que la crítica le ha dado el nombre del “problema del *insensato*”¹¹⁶. Dicho problema es enunciado explícitamente por el filósofo inglés en el capítulo XV del *Leviatán*¹¹⁷ aunque también es enunciado implícitamente en las otras obras políticas de Hobbes¹¹⁸. ¿En qué consiste dicho problema? Básicamente en un argumento destinado a resolver la duda de si existe la posibilidad de aprovecharse de las ventajas generadas por el pacto político sin cumplir con nuestra parte del mismo; o dicho de otro modo, si es posible aprovecharse de la pérdida de derechos por parte de los demás conservando nosotros todo lo que nos da el derecho natural. La respuesta a dicha incógnita es obviamente un rotundo no por parte del autor. Pero lo que más interesa es el modo en el que éste argumenta a favor de su postura, una argumentación basada en definiciones previas que pone en juego muchos de los conceptos analizados más arriba.

El argumento comienza de la siguiente manera: “el insensato no niega, ciertamente, que haya convenios, y que éstos son unas veces respetados, y otras no, y que su incumplimiento puede llamarse injusticia, y que su observancia es sinónimo de justicia; pero se hace todavía cuestión de si la injusticia (...) no podrá a veces ser compatible con esa razón que dicta a cada uno buscar su propio bien, particularmente cuando conduce a un beneficio tal que no sólo pone a un hombre en situación de despreciar los ultrajes y reproches de otros hombres, sino también el poder de éstos”¹¹⁹.

¹¹⁶ Cf. Hampton, J., *Hobbes and the Social Contract Tradition*, op. cit., pp. 58-79; Kavka, G.S., *Hobbesian Moral and Political Theory*, op. cit., pp. 137-156; Martinich, A.P., *Hobbes*, op. cit., pp. 101-105; Nunan, R., “Hobbes on Morality, Rationality and Foolishness”, en *Hobbes Studies*, Vol. II-1989: 40-64; Ommagio, V., *Justus Metus. Ética e Diritto in Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 35-42; Peters, R., *Hobbes*, op. cit., pp. 141-142; Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, op. cit., p. 64; Zaitchik, A., “Hobbes’s Reply to the Fool: the Problem of Consent and Obligation”, en *Political Theory*, vol. 10, no. 2, May 1982, pp. 245-266. Esta es una pequeña bibliografía sobre el asunto. En ella únicamente se ha tenido en cuenta que el artículo o la obra trate directamente el tema y, por ello, no se incluyen obras que tratan asuntos paralelos o relacionados como la obligación o la obediencia.

¹¹⁷ *Leviatán*, XV; *EW*, III, pp. 132-134.

¹¹⁸ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xiv, 3; *De Cive*, III, 5; *OL*, II, p. 184. Sería imposible ofrecer aquí un listado completo de los textos de estas obras que se pueden relacionar directa o indirectamente con el tema del insensato. Se han escogido estos en los que se habla de los hombres vanidosos o injustos ya que, a fin de cuentas, el insensato no es más que un hombre vanidoso e injusto que actúa como tal dentro de la sociedad civil. Otros ejemplos podrían ser los ciudadanos que se revelan contra el poder soberano, los que se creen por encima de la ley, los que defienden la propiedad privada contra las pretensiones del soberano, etc.

¹¹⁹ *Leviatán*, XV; *EW*, III, p. 132.

Lo que busca el insensato es la maximización de su propio beneficio a través de la ruptura unilateral del contrato aunque aprovechándose simultáneamente de la obligación de los demás. En resumen, el insensato quiere ser injusto, quiere beneficiarse de ello y, para colmo, no quiere ser castigado por la ruptura del contrato. Pero esto es imposible o más bien absurdo. Se dijo en su momento que los hombres se mueven siempre por su instinto de conservación y, que en virtud de éste, tratan de obtener el máximo beneficio con sus acciones. Precisamente éste fue el motivo que hizo que los habitantes del estado de naturaleza, aconsejados por su razón, suscribieran el pacto: la forma más eficiente de lograr la supervivencia es pactar con los demás y respetar las leyes naturales.

Así pues, la razón jamás aconsejaría la postura del insensato porque esto supondría la exclusión del pacto y la vuelta de éste a la inseguridad propia estado de naturaleza¹²⁰. El insensato puede intentarlo e incluso le puede salir bien su apuesta cuando viola las leyes del Estado, pero el peligro que conlleva la posibilidad de ser sorprendido en su actitud debería ser suficiente para persuadirlo¹²¹. Ésta es precisamente la conclusión a la que llega Hobbes al final del argumento: “por lo tanto, quien piensa que es conforme a razón defraudar a quienes lo ayudan, no puede razonablemente esperar otras medios de seguridad que los que él pueda procurarse a sí mismo. En consecuencia, el que quebranta un pacto o convenio y declara que piensa que puede hacer eso conforme a razón, no puede ser aceptado en el seno de ninguna sociedad que se una para que los hombres encuentren en ella paz y protección. (...) Por lo tanto, si se le deja fuera o es expulsado de la sociedad perecerá; y si vive en sociedad, es sólo por equivocación de los otros, cosa que él no podía prever ni calcular, lo cual implica que él ha actuado contra razón, es decir, contra su propia conservación”¹²².

Por lo tanto, una vez que todos han suscrito el contrato y siempre que el soberano garantice a sus súbditos la supervivencia, romper con nuestra obligación y

¹²⁰ *Leviatán*, VIII; *EW*, III, p. 62. Su razonamiento, por lo tanto, convierte al insensato en eso mismo, es decir, en un loco. Hobbes define la locura diciendo que consiste en tener pasiones más fuertes que los demás y que una de estas pasiones puede ser “una marcada *vanagloria*, que es comúnmente llamada *orgullo* o *excesiva autoestima*” y el insensato cumple con esto. El insensato cree que puede vivir al margen de la sociedad y que su poder es suficiente para reclamar este estatus especial jugándose todo.

¹²¹ Cf. Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, op. cit., pp. 111-114. Son muchísimos los autores que se han dedicado a interpretar la teoría contractual de Hobbes usando la teoría de juegos. La inmensa mayoría como Gauthier, Hampton, Kavka o Martinich lo han hecho equiparando la decisión de los habitantes del estado de naturaleza con la de los sospechosos del dilema del prisionero. Sin embargo ha sido Pettit quien ha objetado a éstos que dicho dilema no tiene la suficiente fuerza racional como para obligar a los sujetos a elegir la sociedad civil en lugar de optar por la posición del insensato. Para solucionar este problema, Pettit ha optado por plantear el asunto en los términos del dilema caza del ciervo.

¹²² *Leviatán*, XV; *EW*, III, p. 134.

escapar de esa sociedad civil que nosotros mismos ayudamos a crear será más bien una tarea difícil y, sobre todo, arriesgada. Ahora bien, en contra de lo que ha mantenido la tradición al tratar este asunto, no se debe ver esta atadura del súbdito a su soberano como algo negativo y problemático¹²³. Tal y como se ha señalado antes, la única forma que tienen estos hombres moderados de lograr su autoconservación es obedeciendo las leyes de la naturaleza; pero para poder hacer esto necesitan crear las condiciones necesarias para que su decisión no se vuelva en su contra. Por lo tanto no hay que ver el pacto social ni como un problema ni como un impedimento para la realización de los hombres sino más bien como la única salida que tienen éstos para evitar el estado de guerra perpetua al que les condujo su propia naturaleza.

Este tema lleva directamente a otra apreciación que se debe realizar para entender el pacto y relacionarlo con todo lo que se ha dicho a lo largo de este trabajo: lo que fundamenta y posibilita la creación y el mantenimiento de la sociedad civil sigue siendo el carácter egoísta y hedonista del hombre hobbesiano¹²⁴. Los habitantes del estado de naturaleza no deciden entrar en la sociedad civil porque sea lo mejor para toda la humanidad y tampoco lo hacen movidos ni por el bien común ni por un sentimiento moral objetivo y desinteresado; los hombres hobbesianos entran en el pacto porque saben que es la mejor o la única manera que tienen de asegurarse su supervivencia y de lograr la felicidad. El mundo de lo político es el lugar donde el ser humano puede conseguir el máximo de placer exponiéndose a los mínimos riesgos¹²⁵. De hecho, la prolongación de la naturaleza autointeresada de los hombres es extendida por Hobbes hasta el soberano quien, lejos de ser ese gobernante ideal que busca cumplir con su cometido de un modo aséptico y puramente formal, será invitado por la razón a realizar su tarea de la mejor forma posible en pos del propio beneficio.

Sin embargo, esto no quiere decir que el resultado se traduzca en un simple agregado de intereses egoístas. El pacto es bueno para todos en el sentido hobbesiano del término ya que garantiza la supervivencia y el bienestar de los ciudadanos y del soberano. Y la sociedad civil también es buena en tanto que es beneficiosa para todos

¹²³ Cf. Tuck, *Hobbes. A Very Short Introduction*, op. cit., pp. 104-110. Por ejemplo, los famosos reproches de gente como Locke, Rousseau o Hume, entre otros, a su teoría absolutista. El desarrollo de las mismas ha sido suficientemente expuesto en el estado de la cuestión.

¹²⁴ Cf. Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, op.cit., pp. 139-144.

¹²⁵ Cf. Gauthier, D.P., *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 161-170.

con independencia de los intereses de cada uno¹²⁶. Esta plena realización de la moral en el Estado, esta moralidad por agregación, puede darse gracias a que la seguridad que nos ofrece el soberano hace posible que los hombres respeten la igualdad natural y se guíen por aquella regla de oro que nos recomendaba hacer a los demás lo que nos gustaría que nos hicieran a nosotros¹²⁷. Es ahora también cuando, por este mismo motivo, se prueba algo que se dijo más arriba y que es de especial interés para este estudio: que el Estado es el único medio que tenemos para realizar la moral. Sólo el poder del Estado puede coordinar los intereses de la pluralidad egoísta; pero es que, además, llevará a cabo semejante empresa utilizando para ello las principales características de la naturaleza humana. Tal y como se verá más adelante, el soberano se servirá de los miedos y las esperanzas de los hombres, de sus apetitos y placeres, para conducirlos a todos y para coordinar sus acciones de un modo óptimo. El castigo y la recompensa que van anejas a la ley civil serán la clave para garantizar la convivencia frente a aquellos cuya razón no les recomienda la aplicación de la regla de oro.

Sin embargo hay algo que se debe dejar claro al hablar del pacto político. Y es que al consistir éste en un conjunto de contratos privados celebrados en el estado de naturaleza se ve lastrado con los mismos problemas que tienen los contratos particulares antes de la creación de la sociedad civil. Lo mismo que sucedía antes, nadie puede garantizar que el otro cumplirá con su parte y que sus intenciones son tan sinceras como las nuestras. Para generar la confianza y la fe en el otro que requiere la suscripción del pacto será necesario un largo proceso de acercamiento y de relación con el otro que sólo el lenguaje hace posible. Antes de la unión será necesario que nos conozcamos unos a los otros, que observemos nuestros comportamientos, que analicemos si cumplimos lo que acordamos con regularidad o si por el contrario no se puede confiar en nuestras palabras. El lenguaje nos permitirá comunicarnos e interactuar los unos con los otros para conocer cuáles son nuestras respectivas preocupaciones, nuestros respectivos intereses. Sólo el lenguaje es capaz de derribar la percepción negativa que del otro tenemos en el estado de naturaleza y crear la confianza necesaria para solucionar el problema. De este modo sólo aquellos a los que antes se han llamado hombres justos y

¹²⁶ Cf. Gauthier, D.P., *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, *op. cit.*, pp. 89-98. Esta idea está directamente ligada con la teoría de Gauthier según la cual los preceptos egoístas de las leyes naturales acaban creando algo así como una ética por agregación. Cada uno persigue la creación del Estado porque nuestra razón nos lo recomienda, porque el Estado es bueno para nuestros intereses egoístas. Sin embargo, la sociedad política deviene un orden objetivamente bueno ya que no es sólo bueno para nosotros sino que lo es para todos y cada uno de los ciudadanos.

¹²⁷ Cf. Taylor, A.E., "The Ethical Doctrine of Hobbes", *op. cit.*, p. 22-37.

moderados, es decir, aquellos en cuya palabra se puede confiar, que cumplen sus obligaciones y que aceptan el principio de igualdad natural, serán los elegidos para formar la sociedad civil y gozar de los beneficios que ésta les reportará. Los otros, los hombres injustos, los insensatos o los vanidosos, aquellos que creen que su propio poder les será suficiente para conservar su existencia y lograr la felicidad en el estado de naturaleza, sólo tendrán dos opciones: o bien mantienen su actitud y perecen a causa del irresistible poder del Leviatán, o bien entran en la sociedad civil sometidos y dominados por él¹²⁸.

En este proceso de acercamiento la razón tiene, desde luego, mucho que decir. El lenguaje y la razón ayudarán a definir algunos conceptos básicos para el contrato como el de *obligación* y determinar aquello que se quiere contratar. Además, la razón también servirá para aconsejarnos sobre lo que conviene hacer y para informarnos de la viabilidad de la salida contractual. En este sentido, la razón puede asesorarnos mediante las leyes naturales y ofreciéndonos argumentos para deliberar sobre la confianza que podemos tener en el otro. La razón nos puede informar, en función de nuestros propios conocimientos y del de las leyes naturales, de que el otro pensará como nosotros, que necesitará garantizar su seguridad, que ha llegado a la conclusión de que la unión es la única salida posible, que el derecho natural acaba por conducirnos a la destrucción y a la ruina, etc.

Pero aquí existe un problema que complica bastante el asunto y en el que pocos críticos de la filosofía de Hobbes han reparado. Por un lado, y puesto que todos conservamos todavía nuestro derecho natural, nadie nos garantiza que el otro use los términos a su antojo pese al acuerdo que se haya tomado acerca de las condiciones del contrato; y por otra parte, dada la delicada situación en la que nos encontramos en el estado de naturaleza y lo expuesta que queda nuestra seguridad al confiar en el otro, los argumentos que nos ofrece la razón al evaluar la situación no son tan decisivos como para desequilibrar la balanza de la deliberación hacia la opción más adecuada. Se podría decir que la razón marca todos los tiempos del acercamiento y del pacto pero que no puede ocupar el papel protagonista a la hora de decidimos a suscribir el pacto. La razón simplemente nos acerca hasta el límite de ese precipicio que es el estado de naturaleza y nos enseña la continuación del camino al otro lado, pero el último empujón que nos obliga a dar el salto mortal necesario para nuestra felicidad no tiene nada que ver con la

¹²⁸ *Leviatán*, XVIII; *EW*, III, pp. 162-163.

razón. La confianza que necesitamos para suscribir el pacto no es obra de la razón sino más bien un producto del saber prudencial. Lo que hacemos antes de entrar en la sociedad civil es observar a los otros, analizar nuestras impresiones y, a partir de ellas, a partir de la regularidad con la que los otros parecen cumplir sus contratos y obligaciones, realizamos una presunción de futuro de carácter meramente probabilista. El pacto con el otro es, en el sentido hobbesiano de la palabra, un asunto de fe. Basta fijarse en la definición del concepto que se ofrece en el *De Cive* para darnos cuenta de que lo que se acaba de afirmar está suficientemente cimentado: “cuando las razones por las que damos asentimiento a alguna *proposición* no se derivan de la *proposición misma*, sino de la *persona que propone*, (...) a de la cual no tenemos motivo para suponer que quiera engañarnos, nuestro asentimiento, como no surge de la confianza que podamos tener en nosotros mismos, sino del saber de otro hombre, es llamado *fe*”¹²⁹.

Por lo tanto, mediante el pacto político una multitud ha contratado con una persona, ya sea esta natural o artificial, la creación de las condiciones necesarias para que se garantice por su parte la seguridad y el bienestar común. A partir de aquí, y una vez que entramos dentro de la sociedad civil, cada uno de los miembros de la multitud pasan a ser llamados súbditos o ciudadanos; y la persona encargada de mantener la paz pasa a ser el soberano o Estado¹³⁰. Ahora bien, mediante el pacto político no sólo se decide esto sino que también se acordarán las condiciones que van a marcar el desarrollo de la convivencia en sociedad a partir de entonces. Por lo tanto, y teniendo en mente en todo momento que el objetivo fundamental de la vida política es el mantenimiento de la seguridad por parte del soberano, se deberá decidir también cuáles son los derechos que tendremos que conferir al soberano para que pueda cumplir eficientemente con su trabajo, cuáles las obligaciones de los súbditos y cuáles los deberes del soberano. De esto tratará precisamente el siguiente capítulo.

¹²⁹ *De Cive*, XVIII, 4; *OL*, II, p. 420.

¹³⁰ *De Cive*, V, 10; *OL*, II, pp. 214-215.

IX

LA SOCIEDAD CIVIL O LA *OPERA MAGNA* DEL LENGUAJE Y LA RAZÓN

Se ha visto a lo largo de los capítulos desarrollados hasta el momento que la descripción de los hombres realizada por Hobbes acaba por conducirles a una situación insostenible caracterizada por el enfrentamiento de todos contra todos. En este estado de naturaleza todos los hombres compiten entre sí por la felicidad y por el acaparamiento y reconocimiento del poder que les permita satisfacer todos sus deseos. El problema reside en que estos bienes son relacionales, es decir, que son bienes cuyo disfrute por parte de un sujeto reduce o anula las posibilidades que tienen los otros de disfrutar el mismo bien. A partir de ahí, y debido precisamente a esta posicionalidad de dichos bienes, se establece una constante competición por acaparar poder que lleva a ver a los demás como enemigos y a luchar incesantemente contra ellos hasta lograr eliminar el peligro que representan. Se ha visto también que en todo este problema el lenguaje, sumado a la naturaleza humana y a la moral, juega un papel protagonista. El lenguaje crea la preocupación por el futuro al ampliar las miras del ser humano más allá del horizonte establecido por el saber prudencial. Además, el lenguaje se relaciona doblemente con el poder ya que, por un lado, permite evaluarlo, reconocerlo y honrarlo, y por otro, es en sí mismo un poder desde el momento en el que nos permite engañar a los demás, asociarnos con ellos, adquirir conocimientos, etc. El lenguaje, pues, agrava el problema del estado de naturaleza al dificultar las relaciones intersubjetivas.

Pero lenguaje y naturaleza humana, a parte de causar y empeorar el conflicto, también portan la solución a todos nuestros problemas. La forma de ser y actuar de los hombres les lleva a rechazar todo aquello que pueda acarrearles la muerte y a buscar su bienestar y su felicidad por encima de todo. Este bien y mal absolutos que comparten todos los hombres desde un punto de vista egoísta, sumado a las posibilidades que el lenguaje nos abre en el terreno de las relaciones intersubjetivas, hacen posible el pacto político y la creación de la sociedad civil. El lenguaje nos ha permitido acercarnos a los

demás y salvar la barrera que supone la falta de confianza mediante la exposición honesta de nuestras intenciones. En este proceso de construcción de la confianza necesaria para que se produzca el pacto político, los hombres hablan entre ellos, se estudian y evalúan, emprenden acciones conjuntas, etc.; y todo ello lo hacen gracias al plexo de posibilidades que nos ofrece el uso del lenguaje y del saber predicativo. Sin embargo, el lenguaje y la razón sólo pueden ponernos en contacto con los otros y crear una confianza muy limitada. Esto puede tener mucho peso a la hora de decidir si pactamos con los demás la creación del Estado, pero la verdad es que, dada la situación del estado de naturaleza en el que aun nos encontramos, es imposible aseverar con total seguridad que las intenciones del otro son buenas y sinceras. Este papel, por lo tanto, queda así reservado a la fe y al conocimiento prudencial desde el momento en el que lo único que podemos hacer es asegurarnos de que, una vez estudiada y evaluada la conducta del otro, las probabilidades de que éste no cumpla con su parte del contrato son bastante bajas. Por lo tanto se puede decir que la razón nos acerca a los otros y crea confianza, que permite establecer los tiempos y cláusulas del contrato y que posibilita, después de contratar con los demás, la ordenación de la sociedad civil para que nuestra conservación y nuestro bienestar sean garantizados; pero el *fiat* necesario para la creación de ese hombre artificial que es el Leviatán es fundamentalmente un asunto de fe y de confianza en el que la razón, pese a ser importante, no es ni de lejos determinante.

Una vez que se ha visto todo esto y una vez que los hombres han instituido la sociedad civil, se hace necesario establecer los derechos y deberes de los que gozarán tanto los ciudadanos como el propio poder soberano. Este es un asunto muy importante ya que una mala planificación de la vida intersubjetiva que se desarrollará en la ciudad podría acabar por minar todos nuestros esfuerzos y por conducirnos de nuevo a esa situación de inestabilidad que caracteriza al estado de naturaleza. Para que esto no pase, los hombres apelarán al lenguaje, a la razón y a la ciencia que ésta hace posible con el objetivo de determinar las normas que nos permitan maximizar las libertades individuales y hacerlas compatibles con las obligaciones derivadas del contrato. De esto tratará precisamente el presente capítulo, un capítulo que será desarrollado en cuatro partes bien diferenciadas. En primer lugar, se tratarán los derechos y deberes del soberano y de los súbditos. De lo que se trata aquí es de mostrar que las condiciones que pactan los hombres son las necesarias para evitar los problemas del estado de naturaleza y para compatibilizar sus libertades de tal manera que cada uno, sea cual sea su

concepto de felicidad, tenga ciertas garantías de conseguirlo. Obviamente la razón y la ciencia política tienen mucho que decir en este reparto de obligaciones y libertades. En segundo lugar veremos el modo en el que Hobbes salvaguarda al poder soberano frente a cualquier tipo de protestas y reivindicaciones por parte de los súbditos. Este punto interesa por dos cosas: una, porque en todo este proceso las definiciones lingüísticas juegan un papel fundamental; y dos, porque la posición de Hobbes en relación a este tema es absolutamente novedosa y carece de precedente en la historia de la filosofía política. En el tercer apartado, se tratará el tema de las leyes civiles. Aquí se verá cuál es su papel en la sociedad civil, cuál es su relación con las leyes de naturaleza y, sobre todo, cuál es la relación que guardan éstas con el lenguaje. La conclusión a la que se llegará, como se verá en su momento, pondrá de relieve la importancia que tiene el lenguaje para el correcto funcionamiento del Estado. Y ya por último, en un cuarto apartado, se tratará de ver cómo soluciona el soberano el problema de aquello a lo que en su momento se llamó “estado de naturaleza lingüístico”. Véase pues con detenimiento cada una de las secciones de este importante capítulo.

1. Derechos y deberes del soberano y de los ciudadanos

Se va a subdividir este apartado en tres puntos bien diferenciados. En el primero de ellos se analizará qué es lo que el ciudadano debe consentir al soberano para que éste pueda cumplir con la tarea para la que fue elegido. Dicho de otro modo, si el soberano ha sido instituido para garantizar la seguridad y la felicidad de los hombres, la razón de los súbditos les recomendará que ciertas concesiones a los mandatarios serán necesarias para lograr dicho objetivo de la forma más eficiente posible. En segundo lugar, se verá en qué consiste la libertad civil y cuáles son las libertades a las que pueden optar los ciudadanos una vez creado el Estado. Y por último, se verán los deberes del soberano, unos deberes que la razón le recomienda cumplir si no quiere perder los privilegios de los que goza. A continuación se expondrán uno a uno.

1.1. Derechos del soberano, deberes del súbdito: de lo necesario para que el soberano cumpla con su cometido

Antes de comenzar la exposición de este apartado es necesario hacer dos aclaraciones relacionadas con el contenido y con el título del mismo. En relación con lo primero, hay que decir que para Hobbes existen dos modos por los que los súbditos

pueden someterse al poder de un soberano: por institución y por adquisición¹. La fundación de una ciudad por institución es precisamente la que se ha estado describiendo aquí y consiste, básicamente, en la libre reunión de los habitantes del estado de naturaleza para cederle sus derechos y libertades al soberano que ellos mismos han escogido. En este caso, las condiciones del pacto y las normas de convivencia son establecidas y suscritas por los propios súbditos. Pero la cosa cambia cuando el poder soberano se adquiere por conquista o mediante el uso de la fuerza. Se someten a alguien que tiene más poder aquellos que son vencidos en la guerra, los hijos respecto a los padres, los esclavos respecto a sus amos y, en definitiva, todos aquellos que son sometidos por poder natural². ¿Por qué hacer ahora esta diferenciación? Pues precisamente para remarcar que para Hobbes la diferencia de origen en cuanto a la creación de la ciudad no supone ningún tipo de diferencia a la hora establecer los motivos de dicha creación y las condiciones que marcarán su desarrollo³. En primer lugar, tanto el Estado por institución como el Estado por adquisición tienen su origen en el miedo: miedo a los demás en un caso y miedo al vencedor en el otro; y en segundo lugar, los derechos y las obligaciones derivadas de ambas formas de poder serán siempre las mismas: el poder soberano debe ser absoluto e intransferible, el soberano no puede cometer injuria, el soberano promulga y sanciona las leyes, el soberano tiene el monopolio del uso de la fuerza, etc. Así pues, la presente exposición no tendrá en cuenta esta distinción de origen a la hora de hablar de los derechos de los que deberán gozar aquellos que tengan el poder soberano.

Respecto a la segunda aclaración, la que hace referencia al título, ésta tiene su origen en lo que se dijo en su momento sobre la libertad en el estado de naturaleza y sobre el abandono de derechos durante la suscripción del pacto. En el estado de naturaleza se vio que el derecho de todos los hombres a todas las cosas nos conducía a una situación de inseguridad y de conflicto de la que parecía complicado salir: el derecho de cada uno acababa siendo neutralizado por el de los demás y era el poder físico y mental de los contrincantes lo que acababa decidiendo la contienda. Para evitar este problema los hombres deciden ceder gran parte de sus derechos a una tercera persona que se encargará de compaginar las libertades y de asegurar el bienestar de

¹ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xix, 11; *De Cive*, V, 12; *OL*, II, pp. 215-216; *Leviatán*, XVII; *EW*, III, pp. 158-159. En adelante nos ceñimos a estos fragmentos para exponer las semejanzas y diferencias existentes entre los gobiernos por institución y por adquisición.

² *De Cive*, V, 12; *OL*, II, p. 216.

³ *Leviatán*, XX; *EW*, III, p. 185.

todos los ciudadanos. Sin embargo, y esto fue algo que se aclaró también en su momento, el soberano no cede ninguno de los derechos que la naturaleza le otorgó. Por lo tanto, queda bastante claro que el derecho del soberano y los deberes de los súbditos están íntimamente ligados y que los segundos gozarán de tantas libertades como el deber fundamental del soberano, que no es otro que la consecución del bien común, le permitan⁴. De hecho, Hobbes utiliza este razonamiento para legitimar la mayoría de los derechos y de las acciones de los gobernantes. Por ejemplo, es de recibo que sólo el soberano puede conservar el derecho a usar la fuerza libremente porque, de lo contrario, todo seguiría igual que en el estado de naturaleza; o es también necesario que sólo el criterio del soberano pueda servir para decidir sobre el bien y el mal de las acciones porque, si no fuera así, nunca desaparecería el conflicto del estado de naturaleza. Estos son sólo unos pocos ejemplos que demuestran que los derechos del soberano conllevan siempre una disminución de las libertades por parte de los súbditos ya que, de otro forma, no le sería posible al primero cumplir con su cometido.

Una vez aclarado el título del apartado se puede analizar ya cuáles son los derechos que, según Hobbes, le deben ser garantizados al soberano para que éste pueda cumplir con su papel⁵. El autor trata este asunto en todas y cada una de sus obras políticas fundamentales: los *Elementos del Derecho Natural y Político*⁶, el *De Cive*⁷ y el *Leviatán*⁸. Sin embargo la forma de proceder no es exactamente igual en todos estos escritos y existen diferencias notables que deben ser tenidas en cuenta. Por ejemplo, las exposiciones de las dos primeras obras son prácticamente similares, pero una respecto a la otra presentan algunas variaciones curiosas: sólo el *De Cive* hace especial hincapié en el hecho de que los derechos y deberes del súbdito y de los ciudadanos son acordados mediante el pacto⁹, los *Elementos* dedican un capítulo a la decisión del soberano en

⁴ *Leviatán*, XXI; *EW*, III, pp. 198-199.

⁵ Cf. Gauthier, D.P., *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, *op. cit.*, pp. 126-129 y 134-140; Malherbe, *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison*, *op. cit.*, pp. 147-150; Martinich, A.P., *A Hobbes Dictionary*, *op. cit.*, pp. 277-285; Martinich, A.P., *Hobbes*, *op. cit.*, pp. 128-131; Moore, S., "Hobbes on Obligation, Moral and Political. Part Two: Political Obligation", en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 10, 1972, pp. 29-42; Oakeshott, M., *El Racionalismo en la Política y Otros Ensayos*, *op. cit.*, pp. 246-248; Peters, R., *Hobbes*, *op. cit.*, pp. 182-193; Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, *op. cit.*, pp. 129-132; Rodilla, M.A., "Hobbes: Soberanía y Bien del Pueblo", *op. cit.*, pp. 73-76; Schedler, G., "Hobbes on the Basis of Political Obligation", en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 15, 1977, pp. 165-170; Sorell, T., "The Burdensome Freedom of Sovereigns", en Sorell, T. y Foisneau, L. (eds.), *Leviathan After 350 Years*, *op. cit.*, pp. 183-196. En lo sucesivo se seguirán estas obras para exponer la opinión sobre el tema.

⁶ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, i, 1-19.

⁷ *De Cive*, VI, 1-20; *OL*, II, pp. 216-234.

⁸ *Leviatán*, XVIII; *EW*, III, pp. 159-170.

⁹ *De Cive*, VI, 3; *OL*, II, p. 219.

materia de controversias religiosas que el *De Cive* diluye en la tercera parte del libro dedicada al tema de la religión¹⁰, el *De Cive* legitima los derechos del soberano mediante algunos pasajes de las Escrituras¹¹, etc. Por su parte, el *Leviatán* presenta una argumentación totalmente diferente en la que destaca, sobre todo, la especial atención que se le presta a las libertades de los súbditos en la sociedad civil¹². Sea como sea, aquí se seguirá fundamentalmente la exposición que Hobbes lleva a cabo en el *De Cive* para introducir, cuando convenga, algún apunte importante procedente del resto de escritos.

La primera afirmación de interés para el tema que se está tratando es ésta que se encuentra en el capítulo sexto del *De Cive*: “y como también se dijo que en esta unión y sujeción consistía la naturaleza de una ciudad, hemos de determinar ahora cuáles cosas, de entre todas aquellas que pueden ser propuestas, discutidas y establecidas por una asamblea de hombres cuyas voluntades se contienen en la voluntad de la mayoría, son necesarias para la paz y la defensa común”¹³. Lo que quiere decir Hobbes en este texto es que, en una república creada mediante institución, las cláusulas que marcarán el ejercicio de gobierno y las obligaciones hacia el mismo son acordadas por las propias partes contratantes en función de un objetivo muy concreto. ¿Cuál es este objetivo? Pues fundamentalmente la consecución y mantenimiento de esa seguridad necesaria para el cumplimiento de nuestros deseos que nos niega nuestra condición natural¹⁴. El soberano, mediante el uso monopolístico de la fuerza, deberá impedir la violencia que los hombres se hacen entre ellos en el estado de naturaleza y, una vez creada la sociedad civil, deberá también disuadir al resto de Estados de intentar conquistar su territorio¹⁵. Este tema es importante ya que es Hobbes el que señala que el uso de la fuerza por parte del soberano y la manipulación del miedo absoluto a la muerte que todos los hombres compartimos son, en realidad, la clave del ejercicio del poder por parte del soberano. El soberano debe promulgar leyes para que los ciudadanos conozcan su voluntad en lo tocante a la manera en la que éste decide organizar y compatibilizar las actuaciones de los hombres; pero las leyes en sí mismas se convierten en meras palabras si carecen del

¹⁰ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, vi, 1-14; *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, vii, 1-11.

¹¹ *De Cive*, XI, 1-6; *OL*, II, pp. 278-283.

¹² *Leviatán*, XXI; *EW*, III, pp. 196-209.

¹³ *De Cive*, VI, 3; *OL*, II, p. 219.

¹⁴ *Leviatán*, XXX; *EW*, III, pp. 322-323.

¹⁵ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, vi, 8.

poder coactivo que les insufla el miedo a la fuerza y el castigo¹⁶. Se volverá dentro de un momento sobre el tema del monopolio de la fuerza.

Por lo tanto, los habitantes del estado de naturaleza se han reunido y han decidido abandonar gran parte de sus derechos para que un tercer individuo, el soberano, se encargue de dirigirlos a todos con el objetivo de conseguir la seguridad y la paz. Ahora bien, como bien se apuntó en su momento al tratar la relación existente entre los medios y los fines, el derecho a un fin no es efectivo si no se transfieren también los derechos a los medios. Esto, trasvasado al tema que aquí nos ocupa, quiere decir que estos hombres reunidos en asamblea deberán hacer ciertas concesiones al soberano si quieren que éste pueda desempeñar su función de un modo eficiente y garantizar así su propia seguridad¹⁷. Los derechos del soberano y los deberes de los ciudadanos vendrán entonces marcados por lo que los participantes en la asamblea constituyente crean necesario conceder al primero para el desempeño de sus funciones. Antes de pasar a enumerar los medios con los que Hobbes cree que un soberano debe contar para hacer su trabajo de la mejor manera posible hemos de hacer una aclaración importante. La propuesta que hace el autor a continuación es simplemente una de las múltiples posibles. Obviamente él muestra la óptima, es decir, la opción racional que maximiza los resultados del ejercicio de poder y las libertades civiles de las que gozarán los ciudadanos.

Este diseño, sin embargo, puede verse modificado de muchas formas aunque siempre disminuyendo los beneficios y la eficiencia respecto al diseño óptimo de Hobbes. Por ejemplo, una asamblea puede decidir organizarse según una monarquía mixta, es decir, según una monarquía parlamentaria en la que las cámaras realizan una función de control del ejercicio de poder del monarca¹⁸. Este tipo de organización política, pese a ser legítima en tanto que ha sido decidida por los miembros de la asamblea originaria, posee grandes carencias desde un punto de vista racional. Por un lado, mantiene dos poderes soberanos que pueden acabar por crear una guerra civil en caso de conflicto —como efectivamente había sucedido en la Inglaterra de nuestro autor¹⁹—; por otro, malgasta medios de una nación que se ve obligada a mantener a dos

¹⁶ *De Cive*, VI, 4; *OL*, II, pp. 219-220.

¹⁷ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, vi, 14.

¹⁸ *Leviatán*, XXIX; *EW*, III, pp. 318-319.

¹⁹ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, vi, 16.

instituciones cuyas funciones podrían ser hechas sin problema por una sola²⁰. Este es sólo un pequeño ejemplo de lo que aquí se está diciendo y sobre él se volverá cuando se analice el modo en el que Hobbes blindo el poder soberano contra las pretensiones y demandas de los súbditos, pero lo importante de esto, lo que más interesa resaltar ahora, es que el diseño que se mostrará a lo largo de este capítulo y del siguiente es el diseño óptimo, o lo que es lo mismo, el diseño que, partiendo de la antropología, la moral y el estado de naturaleza diseñados por nuestro autor, mejor soluciona los problemas subyacentes. La sociedad civil que se mostrará a continuación es, sin lugar a dudas, el mejor de los mundos posibles teniendo en cuenta el material con el que debemos moldearla: el ser humano y su naturaleza. Véase entonces cuáles son las concesiones que los ciudadanos deben hacer al poder soberano para que este realice su trabajo de la mejor manera posible.

En primer lugar, ya se ha dicho que el pacto por sí mismo carecerá de obligatoriedad si no existe un poder coercitivo detrás capaz de utilizar el miedo a la muerte y al castigo que comparten todos los hombres para imponerles el cumplimiento de lo establecido. Pues bien, de esta suposición se deriva el primer derecho del soberano y el primer deber de los súbditos: la espada de la justicia²¹. La espada de la justicia sería un equivalente a nuestro actual poder ejecutivo, más concretamente, a la parte punitiva del mismo. Este derecho se basa en el monopolio de la fuerza por parte del poder soberano: el soberano controlará y dirigirá el poder resultante de la unión de fuerzas de los súbditos para castigar a aquellos que incumplan el contrato²². La capacidad coercitiva derivada del presente derecho es enorme y nadie en su sano juicio osará nunca resistir la decisión del soberano porque, como muy bien reza el lema del frontispicio del *Leviatán*, “no hay poder sobre la tierra que se le pueda comparar”.

Ahora bien, es necesario aclarar dos aspectos importantes que se desprenden ya de este primer derecho del soberano y que caracterizarán al resto de los que aparecerán en adelante. El primero de ellos tiene que ver directamente con lo que ya se comentó: que un derecho del soberano crea automáticamente una obligación en el ciudadano.

²⁰ *Leviatán*, XIX; *EW*, III, pp. 171-180. Este es uno de los principales argumentos que utiliza el autor para subrayar la preferencia de la monarquía sobre la democracia. En el *Leviatán*, tal y como se expuso en su momento, Hobbes rebaja su crítica hacia la democracia y se limita a establecer diferencias entre las tres clases de gobierno en términos de eficiencia.

²¹ *De Cive*, VI, 5; *OL*, II, p. 220.

²² Cf. Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes*, op. cit., p. 241. Como ya se dijo en su momento, Tönnies extiende esta idea al conjunto de la sociedad y llega incluso a afirmar que el principal motivo que mueve a los hombres a instaurar el poder civil es de asegurarse que los demás cumplirán lo contratado a nivel privado.

¿Dónde se puede comprobar dicha afirmación? Pues en el mismo proceso del pacto político. El soberano, antes del pacto, es uno más de los habitantes del estado de naturaleza que diseña Hobbes y, como tal, posee el derecho natural o ese derecho que todo hombre tiene a todo antes de suscribir el contrato social. Al entrar en vigor el pacto, los ahora ciudadanos acuerdan entre ellos renunciar a todos sus derechos —a excepción, claro está, de aquellos derechos que se ha dicho que son irrenunciables— para que el soberano se encargue de coordinar todas sus acciones en orden a conseguir y conservar la paz entre ellos. Pero el soberano, lejos de pactar nada, se aprovecha de un abandono de derechos por parte de los otros y, además, de la conservación de su derecho natural ya que en ningún momento ha renunciado a él como el resto de individuos²³. Por lo tanto, el soberano no recibe ningún derecho nuevo sino que únicamente conserva el suyo propio y se aprovecha del abandono del resto de hombres.

Si se traduce todo esto ahora al tema de la espada de la justicia se caerá en la cuenta que el poder y el derecho del soberano se fundamentan aquí en la obligación adquirida por los súbditos de no oponer resistencia a sus acciones y de actuar contra los agresores de la manera en la que él disponga²⁴. Esta precisión —la de que el poder de la espada se deriva de ayudar o no resistir al soberano cuando éste actúa contra otro ciudadano— es fundamental para comprender lo que aquí se está diciendo porque debe quedar bien claro que no se ha renunciado, por ser irrenunciable, a oponerse al soberano cuando actúe contra nosotros²⁵. Así pues, podemos resistir a las fuerzas del Estado cuando consideremos que nuestra integridad está amenazada y que podamos perder la vida, pero no nos cabrá en ningún momento esperar ayuda del resto de súbditos porque del derecho del soberano a la espada se deriva su obligación de no prestarnos auxilio²⁶.

²³ Cf. Harrison, R., *Hobbes, Locke, and Confusion's Masterpiece. An Examination of Seventeenth-Century Political Philosophy*, op. cit., pp. 152 y sigs. Se puede recordar aquí lo que se acaba de decir en el capítulo anterior sobre la teoría del doble contrato.

²⁴ *De Cive*, II, 4; *OL*, II, pp. 170-171. Ya se dijo en su momento que la teoría de los pactos privados iba a tener muchas e importantes consecuencias en la teoría política de nuestro autor. Ésta es una de ellas y se basa en la transferencia de derechos y en la “injusticia” de quien ejerce un derecho que ya no posee. La cosa no acaba aquí, sino que el mismo argumento aparecerá de nuevo cuando se trate el asunto del blindaje del poder soberano.

²⁵ *Leviatán*, XIX; *EW*, III, pp. 204-206

²⁶ *Ibid.* Esta es una recomendación de la ley natural muy especial ya que el condicionante de la regla de oro parece estancarse en este punto. Si se aplica aquí la regla de oro se podría decir que nos gustaría recibir ayuda si estuviéramos perseguidos por el poder soberano y que, por lo tanto, debemos prestar ayuda al fugitivo. Sin embargo este es un mal razonamiento ya que lo que deberíamos pensar es que el otro está perseguido por violar las cláusulas del pacto y que, por lo tanto, está en una situación de guerra contra nosotros. Este es sólo un ejemplo más de que la regla de oro no es tan sencilla de aplicar como pueda parecer en un primer momento.

El segundo asunto que se debe comentar aquí es que de este derecho del soberano se desprende que la naturaleza humana y el modo de actuar de las personas no varía lo más mínimo durante el paso de la sociedad prepolítica a la sociedad política. ¿Qué se quiere decir con esto? Pues que los hombres siguen actuando de la misma manera, es decir, persiguiendo su felicidad y huyendo de aquello que puede suponerles alguna molestia o que ponga en peligro sus vidas. Miedo y esperanza son las bazas que juega el Estado para dirigir a sus súbditos y para lograr su objetivo: la paz y el bien común. La espada de la justicia juega un papel muy importante en esto ya que es el miedo de los hombres al castigo físico y la esperanza que tienen en que la tarea del soberano les beneficie lo que les hace aferrarse a sus obligaciones y a cumplir con lo que contratan²⁷. Por lo tanto, se puede concluir que la fuerza jugará un papel muy importante en el correcto funcionamiento del Estado hobbesiano.

La espada de la justicia tiene su correlato en la espada de la guerra²⁸. “Cuando los hombres han conseguido gracias al temor a esta espada de la justicia su seguridad interna, siguen, sin embargo, expuestos al peligro de los enemigos exteriores; si no encuentran determinados medios para unir sus energías y fuerzas naturales para resistir a tales enemigos, la paz entre ellos será inútil. Por lo tanto, debe considerarse como convenido que cada miembro contribuya en la medida de sus fuerzas a la defensa del todo, a fin de formar un poder tan fuerte como sea posible para su defensa”²⁹. Este nuevo derecho se deriva de un problema que no se había tratado hasta el momento y que es preciso aclarar ahora: no existe un único Leviatán y entre ellos se mantiene activo el estado de naturaleza con todo lo que ello conlleva³⁰. Con estos hombres artificiales se puede repetir todo lo que se dijo en su momento sobre la condición natural de los hombres antes de la sociedad civil por lo que, como es de suponer, cada nación estará obligada a acumular el máximo poder con el objetivo de disuadir al resto de cualquier ataque contra ella. Este problema supone que todos los ciudadanos estarán obligados a contribuir a la defensa de la nación —bien sea directamente como miembros del ejército o indirectamente aportando parte de sus propiedades para el mantenimiento del mismo— siempre que quieran conservar el bienestar que el soberano les ha procurado.

²⁷ *De Cive*, VI, 4; *OL*, II, pp. 219-220.

²⁸ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, i, 8.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Cf. Airaksinen, T., y Bertman, M.A. (eds.), *Hobbes: War Among Nations*, Gower, Aldershot, 1989. Ya se había sugerido algo de esto más arriba, pero ahora hay que centrarse en desarrollar brevemente una idea que será ampliada con creces en la conclusión.

Cabe hacer una precisión sobre el uso de las dos espadas por parte del soberano ya que, si hay que atenerse a lo que se ha dicho hasta el momento, no es difícil darse cuenta de que las dos son una y la misma espada³¹. El razonamiento es bien sencillo: si las fuerzas del soberano son el resultado de sumar los poderes de todos los súbditos y si el Estado puede movilizar y coordinar a todos los ciudadanos siempre que el mantenimiento de la seguridad interna y externa lo requiera, las fuerzas de las que puede disponer en todo momento el soberano son siempre las mismas. Esto explicaría, por ejemplo, por qué el Leviatán que ilustra la portada de la misma obra aparece representado con una espada en su mano derecha, pero con una espada de doble filo: la misma espada sirve para mantener el orden dentro y fuera de nuestras fronteras.

El tercero de los derechos del soberano y, en consecuencia, de las obligaciones de los súbditos es éste: “como el derecho de la espada no es otra cosa que el poder de usar la espada según la voluntad del que manda, de ello se sigue que juzgar acerca de su uso correcto pertenece también a la misma persona; pues si el poder de juzgar estuviese en unas manos, y el poder ejecutivo en otras, nada podría hacerse”³². Así pues, el soberano, además del poder ejecutivo, también detenta el poder judicial, es decir, el poder de decidir contra quién se usa la fuerza. Nuevamente el derecho del soberano se desprende de la obligación adquirida por sus súbditos al abandonar derechos ya que lo que sucede aquí es que, junto al derecho a usar la fuerza para la propia defensa, también se abandonó el derecho a juzgar sobre el uso de la misma³³. Ahora el soberano es el único que puede usar la fuerza pero también el único que puede decidir cuándo y cómo utilizarla. Pero el abandono de este derecho por parte de los ciudadanos supone también que cualquier uso de la fuerza que lleve a cabo el Estado será incuestionable por parte de los mismos ya que, de hacerlo, estarían cometiendo una injusticia en el sentido hobbesiano de la palabra, es decir, que estarían haciendo algo *sine iure* o sin derecho. Se puede decir entonces que con este segundo derecho del soberano se comienza a intuir cómo usará Hobbes la clarificación de los conceptos y del lenguaje para proteger al poder soberano contra las reivindicaciones de los súbditos.

³¹ *De Cive*, VI, 7; *OL*, II, p. 221.

³² *De Cive*, VI, 8; *OL*, II, p. 221.

³³ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xiv, 8. Recuérdese que por derecho natural cada uno podía juzgar con justicia sobre lo que él consideraba que era dañino y utilizar su fuerza en consecuencia. Este derecho debe ser ahora transferido obligatoriamente al soberano para garantizar la concordia entre los hombres.

El tercer derecho del soberano y el tercer deber del ciudadano no puede ser otro que el del poder legislativo³⁴. Si el soberano tiene en exclusiva el uso de la fuerza y el criterio para hacer uso de ella, es también lógico que sólo él sea el encargado de fijar dicho criterio a través de las leyes. Sobre la importancia de las leyes para el correcto funcionamiento del estado y sobre el papel decisivo que juega el lenguaje en esto volveremos más adelante. Por el momento bastará decir que las leyes realizan un papel previsor, o lo que es lo mismo, que la ley, en tanto que pone en conocimiento de los súbditos cuándo cree el soberano que será necesario usar la fuerza y sobre qué acciones no recaerá ningún tipo de castigo, descarga de trabajo a los otros dos poderes³⁵. No es así necesario un Estado paternalista preocupado en todo momento de lo que hacen o no hacen sus ciudadanos; el Estado de Hobbes no es un estado totalitario sino un estado liberal en el que el soberano se tiene que preocupar de reglar la convivencia intersubjetiva sólo lo necesario para que la vida pacífica entre sus súbditos sea posible sin su intervención³⁶. El soberano define mediante las leyes aquellos términos inconstantes que tantos problemas causaban en el estado de naturaleza: bien y mal, justo e injusto, mío y tuyo, etc.; y lo hace nuevamente porque su criterio es el único válido después del pacto³⁷. También de nuevo el miedo y la esperanza son fundamentales aquí ya que, una vez conocida la voluntad y el criterio del soberano mediante sus leyes, el miedo a los posibles castigos derivados del incumplimiento de las mismas debería ser suficiente para que los súbditos se acogieran a sus obligaciones³⁸. Sea como sea, se ampliará más todo lo referente al poder legislativo cuando se analice detenidamente la opinión de Hobbes a este respecto.

Antes de continuar se pueden hacer algunas puntualizaciones importantes sobre el modo en el que se relacionan estos tres poderes o derechos del soberano. En primer lugar hay que mencionar el tema del absolutismo o de la concentración de poder, un tema sobre el que diremos algo ahora aunque se verá detenidamente en el apartado siguiente. Como se ha podido observar en la cita que se ha analizado al tratar sobre el poder judicial, para Hobbes es impensable que los distintos poderes de los que se compone el Estado estén repartidos en diferentes manos. El motivo de esto es una

³⁴ *De Cive*, VI, 9; *OL*, II, pp. 221-222.

³⁵ *Leviatán*, XXX; *EW*, III, pp. 322-323.

³⁶ *Leviatán*, XXX; *EW*, III, pp. 322-323.

³⁷ Cf. Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, *op. cit.*, p. 96.

³⁸ Cf. Zarka, Y.Ch., *Hobbes y el Pensamiento Político Moderno*, *op. cit.*, pp. 246-270. Sobre la relación de la ley con el castigo y de todo ello con el funcionamiento de la sociedad civil se puede consultar este extenso capítulo de la obra de Zarka.

mezcla entre la situación histórico-política de la Inglaterra del s. XVII y los argumentos racionales sobre la fundación y el funcionamiento de lo político que se ha sostenido hasta el momento. La tesis de Hobbes sería la siguiente: si los hombres buscan su propio beneficio por naturaleza, y si los poderes soberanos están divididos entre diferentes hombres, entonces cada una de las facciones empleará su propio poder para imponerse al resto creando, de esta manera, una situación de guerra civil que nos devolverá al estado de naturaleza³⁹. El autor inglés no contempla la posibilidad de que la división de poderes sirva para garantizar las libertades ciudadanas y para impedir los abusos de poder porque está viviendo en sus propias carnes las funestas consecuencias de la guerra civil⁴⁰. La separación de competencias entre el parlamento y el rey Carlos I llevaron a Inglaterra a una situación de inestabilidad que acabó finalmente en una contienda armada. En esta guerra de todos contra todos cada una de las facciones defendía su propio punto de vista y perseguía la imposición de sus propios intereses aun a riesgo de devolver a todo el territorio a la peligrosa situación del estado de naturaleza. Es esta experiencia histórica la que, combinada con los principios antropológicos y morales que esbozamos más arriba, liga de un modo definitivo al absolutismo con la organización política. Por lo tanto, y para resumir todo lo anterior, se puede decir con Hobbes que un Estado sólo será capaz de cumplir con la tarea que se le encargó si efectivamente “no hay poder sobre la tierra que se le pueda comparar”⁴¹. De lo contrario, esa lucha por la acumulación de poder que es propia del estado de naturaleza continuará todavía una vez instituida la sociedad civil.

La segunda puntualización que debe hacerse tiene como referencia la especial relación que se establece entre los tres poderes en el sistema de nuestro autor y que nos lleva a poder hablar aquí de un “imperio de la ley”⁴². Hay muchos elementos que pueden llevar a pensar que esta afirmación es errónea y que para nada casa con lo que se ha dicho sobre los derechos del soberano: por un lado en esta exposición el poder legislativo se presentó en tercer lugar y subordinado, sobre todo, al poder ejecutivo o al

³⁹ *De Cive*, VI, 13; *OL*, II, p. 225.

⁴⁰ Cf. Guizot, F., *Historia de la Revolución de Inglaterra*, Sarpe, Madrid, 1985. Siempre que se traten elementos históricos de la Guerra Civil Inglesa se hará centrándose, o bien en la obra mencionada, o bien en lo que el propio Hobbes cuenta en el Behemoth. Cuando así se considere se mencionará la cita exacta de la que se extraiga la información.

⁴¹ *Job*, 41, 24. Como se ha dicho ya varias veces, ésta es la inscripción que acompaña al frontispicio diseñado por el propio autor para acompañar la edición de su obra de 1651.

⁴² Cf. Goyard-Fabre, S., *Le Droit et la Loi dans la Philosophie de Thomas Hobbes*, *op. cit.*, pp. 144-190. En lo sucesivo se atenderá sobre todo a estas páginas para exponer todo lo tocante a esta idea del “imperio de la ley” en Hobbes.

uso de la fuerza; mientras que por el otro, la concentración de todos los poderes en manos del soberano parece dejar poco protagonismo a unas leyes que quedan abandonadas a la arbitrariedad de un hombre cuyas decisiones son incuestionable. Sin embargo ya se ha dicho también que Hobbes está mucho más cerca del liberalismo que del totalitarismo. Es el objetivo perseguido al crear el Estado el que permite invertir el orden y la importancia de los poderes y el que lleva a concluir que la ley es el principal instrumento con el que cuenta el soberano para mantener la paz. El soberano es un hombre racional y lo que le aconseja su razón es que se mantiene mucho mejor la paz y el orden indicando por anticipado a los ciudadanos su voluntad acerca de lo que se puede y no se puede hacer que, por el contrario, vigilando constantemente las actuaciones de los súbditos y decidiendo en cada momento qué es lo que se debe hacer. La seguridad jurídica posee de esta manera un doble efecto ya que, por un lado, optimiza la tarea del soberano liberándole de gran parte de su trabajo y, por el otro, marca a los súbditos los caminos seguros por los que pueden transcurrir sus acciones sin que nada ni nadie, incluido el soberano, pueda interponerse en su viaje hacia la felicidad. Así pues, se puede concluir esta segunda puntualización diciendo que para nuestro autor, y en contra del orden en el que hemos descrito más arriba cada uno de los poderes del soberano, primero se comunica qué es lo que puede ser objeto de castigo; después, si corresponde, se juzga si alguien transgredió la norma establecida y, por último, se aplica el castigo recomendado en cada caso.

La tercera y última puntualización sobre el modo en el que se relacionan los tres poderes fundamentales del soberano tiene que ver directamente con las otras dos que se acaban de exponer más arriba. Y es que esa defensa del imperio de la ley hobbesiano debe ser concretada para no ofrecer una imagen equivocada del pensamiento político de este autor. Para Hobbes, la ley tiene tal importancia que sin ella sería imposible la existencia del Estado o, por lo menos, no sería posible que éste cumpliera con su papel⁴³. Pero ello no quiere decir que el propio soberano esté sujeto al imperio de la ley. Sostener semejante idea sería prácticamente un absurdo lógico debido a varios motivos que se han mencionado con anterioridad.

En primer lugar, y dado que todos los poderes están concentrados en las manos del soberano, nadie podría castigarle en caso de que sí estuviera sometido a sus propias

⁴³ *De Cive*, XV, 3; *OL*, II, p. 333. Hobbes impone esta condición incluso al gobierno divino y concluye, muy en la línea de Ockham, que si Dios no hiciera leyes y las pusiera a disposición del hombre la obediencia de éste hacia sus mandatos quedaría automáticamente eliminada.

leyes⁴⁴. Nadie tiene el poder suficiente para hacerlo. En segundo lugar, el soberano no puede quedar sujeto a las leyes porque sólo él es capaz de crearlas⁴⁵. Hasta que él no las promulga no existe ningún tipo de ley a excepción de las leyes naturales, y es aquí donde entra directamente el problema de la injusticia y de la iniquidad⁴⁶. En el estado de naturaleza no hay nada injusto ya que todos tienen derecho a todo. Esto es algo que se demostró en su momento. La diferencia es que después del pacto político, los ciudadanos renuncian a muchos de sus derechos, entre ellos el de decidir con su propio criterio sobre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo mío y lo tuyo, etc. Ahora es el criterio del soberano el que, mediante las leyes, define dichos nombres inconstantes volviéndolos constantes⁴⁷. Pero este cambio no afecta al soberano porque él sigue conservando el derecho natural que justifica cualquiera de sus acciones. Él no renunció a nada ni contrató nada, simplemente acepto la libre donación del resto de habitantes del estado de naturaleza. Así pues, todo lo que haga el soberano será hecho con derecho o justamente, mientras que los súbditos, que son medidos con un rasero diferente, cometerán injusticia siempre que trasciendan las libertades que les concede el Estado o siempre que rompan sus contratos, sobre todo el contrato originario.

Sin embargo, el hecho de que el soberano no pueda cometer injuria de ningún tipo en la sociedad civil no quiere decir que no pueda ser acusado de iniquidad⁴⁸. La iniquidad o falta de equidad consiste en la violación de la undécima ley natural, una ley que recomienda que “*si a un hombre se le confía la misión de juzgar en un litigio entre dos hombres, es precepto de la ley de naturaleza que trate a ambos equitativamente*”. La ley de la equidad recomienda al soberano repartir derechos y deberes a los hombres según lo que la razón prescribe, por lo que un soberano equitativo será aquél que antepone el bien común y la paz a sus intereses personales más inmediatos. Y se dice esto porque lo más recomendable para el soberano, siendo como es un ser humano egoísta y hedonista como todos los demás, es cumplir correctamente con su trabajo ya que su beneficio siempre va ligado al mismo beneficio de los ciudadanos. La ratio para demostrar esto es muy sencilla: a más riqueza de los ciudadanos mayor riqueza de la

⁴⁴ *Leviatán*, XVIII; *EW*, III, p. 163.

⁴⁵ *Leviatán*, XXIX; *EW*, III, pp. 312-313.

⁴⁶ *Leviatán*, XVIII; *EW*, III, p. 163.

⁴⁷ Cf. Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, *op. cit.*, p. 96.

⁴⁸ Cf. Baumrin, B.H., “Hobbes’s Egalitarianism: the Laws of Natural Equality”, en Bertman, M., y Malherbe, M. (eds.), *Thomas Hobbes de la Métaphysique a la Politique*, *op. cit.*, pp. 119-127; Bertman, M.A., “Equity as Justice and Charity in Hobbes”, en Bertman, M., y Malherbe, M. (eds.), *Thomas Hobbes de la Métaphysique a la Politique*, *op. cit.*, pp. 109-117. Estas obras pueden ser de utilidad para ampliar el tema de la equidad del soberano. Aquí habrá que centrarse en ellas para exponer dicho asunto.

nación y mayor riqueza del soberano; mientras que a mayor pobreza del súbdito, mayor descontento y mayor riesgo de sediciones o conquistas extranjeras que acabarán con los privilegios del soberano⁴⁹. Así pues, y a modo ya de conclusión, se puede decir que el soberano no está sujeto a sus propias leyes pero que ello no quiere decir que no esté sujeto a la ley de la razón.

Ya para acabar con este subapartado se puede mencionar muy brevemente otros derechos del soberano que aparecerán más adelante cuando se traten temas diferentes. Está, por ejemplo, el derecho a elegir a los magistrados, ministros, consejeros, etc. en los que, por necesidad, deberá delegar algunas de sus tareas⁵⁰. El poder soberano es absoluto, indivisible e inalienable, pero esto no es un impedimento para que el soberano pueda autorizar a personas o corporaciones para que desempeñen algunas de las funciones que a él le corresponden. Una buena muestra de lo que aquí se está diciendo se encuentra en los jueces del poder judicial. Los jueces no tienen el poder de juzgar sobre las disputas de los particulares, sino que es el soberano el que les autoriza a ello. Esto implica que, según se vio al exponer la teoría hobbesiana de la autorización, todo lo que hagan los jueces será imputable al soberano y que todas sus acciones sólo tendrán fuerza en tanto que sean refrendadas por él. Para evitar problemas, el soberano deberá controlar regularmente las actuaciones de los sistemas de sujeción subordinados⁵¹, algo en lo que será de vital importancia la opinión y el consejo de los ciudadanos⁵². En relación con este derecho hay otro diferente: el de la decisión de controversias entre ciudadanos. El soberano o sus magistrados deben decidir quién tiene razón cuando dos o más ciudadanos entran en conflicto dentro de la sociedad civil. La razón del soberano se convierte así en esa recta razón de la que hablábamos al analizar el conflicto del estado de naturaleza ya que, al entrar en la sociedad política, todos convenimos en respetar el criterio del soberano como única forma de crear la objetividad necesaria para

⁴⁹ *Leviatán*, XXX; *EW*, III, pp. 335-336. Es aquí donde Hobbes deja bien claro que los intereses egoístas de ciudadanos y soberano acaban por identificarse, por lo que la racionalidad del soberano redundará inevitablemente en el bienestar común de la república. Cf. Rodilla, M.A., "Hobbes: Soberanía y Bien del Pueblo", *op. cit.*, pp. 79-82.

⁵⁰ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, i, 11.

⁵¹ *Leviatán*, XXII; *EW*, III, pp. 210-225. En este capítulo Hobbes se dedica a analizar los sistemas de sujeción políticos y privados. Este tipo de sistemas son corporaciones formadas dentro del propio Estado, con el permiso del soberano y con una función bien determinada. Un ejemplo de una corporación política podría ser un ministerio cualquiera, mientras que un club privado de fumadores encarnaría a la perfección lo que nuestro autor entiende por un sistema de sujeción privado. Cf. Bobbio, N., *Thomas Hobbes*, *op. cit.*, pp. 146-163.

⁵² *Leviatán*, XXX; *EW*, III, p. 341.

la resolución de los problemas⁵³. Hay todavía otro derecho del soberano que salva uno de los problemas más graves que se generaban en el estado de naturaleza: el de la lucha por el honor y el reconocimiento del poder. Nuevamente el criterio del soberano se convierte en el único válido en este caso y que es él el que, mediante sus decisiones, decide reconocer el mérito de aquellos a los que considera válidos en cada caso⁵⁴. Y ya por último se encuentra el derecho del soberano a decidir sobre las opiniones y sobre las doctrinas. Dicho de otro modo, el soberano es el único que puede decidir qué teorías son las verdaderas, cuáles son susceptibles de ser explicadas en las universidades y qué doctrinas religiosas son susceptibles de ser predicadas desde los púlpitos⁵⁵. Se dejará por ahora este tema aquí porque se acometerá su desarrollo en el último capítulo de este trabajo.

Así pues, se ha visto que el soberano, por derecho, concentra todos los poderes fundamentales en sus manos: el legislativo, el judicial y el ejecutivo. El motivo de esto reside en que sólo así se puede asegurar que el soberano pueda hacer su trabajo de la forma más eficiente posible. Además, los derechos del soberano se traducen en deberes directos de los súbditos, los cuáles, para que el soberano sea capaz de mantener la paz y luche por el bien común, se verán obligados a actuar de una determinada manera. La pregunta que puede surgir después de ver todo esto es la siguiente: ¿qué beneficios o libertades obtienen los súbditos al someterse al soberano? Esto es precisamente lo que se va a tratar en el siguiente apartado.

1.2. Libertad civil: la libertad del súbdito dentro de la sociedad civil

El tema de las libertades es relevante dentro de la filosofía política de Hobbes⁵⁶. Resulta interesante ver cómo el asunto va cobrando poco a poco importancia a lo largo

⁵³ Cf. Malherbe, *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison, op. cit.*, pp. 155-156.

⁵⁴ *Leviatán*, XVIII; *EW*, III, p. 167.

⁵⁵ *De Cive*, VI, 11 y nota; *OL*, II, pp. 222-223.

⁵⁶ Cf. Chappell, V., *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity, op. cit.*, pp. ix-xxxiv; Costa, M., "Hobbes on Liberty and Necessity", en *Hobbes Studies*, Vol. VI-1993: 29-42; Gauthier, D.P., *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes, op. cit.*, pp. 129-132 y 140-144; Goldsmith, M.M., "Hobbes on Liberty", en *Hobbes Studies*, Vol. II-1989: 23-39; Goyard-Fabre, S., *Le Droit et la Loi dans la Philosophie de Thomas Hobbes, op. cit.*, pp. 151-161; Malherbe, *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison, op. cit.*, pp. 162-166; Martinich, A.P., *A Hobbes Dictionary, op. cit.*, pp. 201-202; Martinich, A.P., *Hobbes, op. cit.*, pp. 131-132; Oakeshott, M., *El Racionalismo en la Política y Otros Ensayos, op. cit.*, pp. 248-250; Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics, op. cit.*, pp. 134-140; Skinner, Q., *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2008; Sommerville, J., *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context, op. cit.*, pp. 89-95; Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes, op. cit.*, pp. 185-201; Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes, op.cit.*, pp. 145-165. Muchas de estas obras fueron mencionadas en el

de las obras en las que el filósofo inglés expone su doctrina a este respecto: los *Elementos del Derecho Natural y Político*⁵⁷, el *De Cive*⁵⁸ y el *Leviatán*⁵⁹. Así, por ejemplo, el filósofo inglés pasa de analizar muy brevemente las libertades de los súbditos en los *Elementos*, a hacerlo con mayor detenimiento en el *De Cive* y, finalmente, a dedicarle todo un capítulo en el *Leviatán*. Por este motivo, el análisis se centrará fundamentalmente en la obra de 1651 ya que ésta es la exposición más amplia y la que aglutina todas las opiniones que Hobbes había defendido en sus textos anteriores. Véanse pues cuáles son las libertades que el autor concede a los súbditos.

La exposición comienza con una nada casual explicación de lo que Hobbes entiende por libertad a secas o por libertad natural. Como ya se dijo en el capítulo dedicado a la moral hobbesiana, este tipo de libertad es definida simple y llanamente como ausencia de impedimentos en el movimiento. Esto, aplicado a la acción humana en el estado de naturaleza, llevaba a concluir que un hombre gozará de tanta libertad como le permitan sus propias capacidades. En el estado de naturaleza, un hombre tiene libertad para hacer todo lo que quiera, para reclamar todo lo que le venga en gana y para disfrutar de todo lo que él mismo considere beneficioso; pero como este derecho es igualmente poseído por todos los hombres, al final es la guerra la que decidirá quién es el único que puede ser llamado libre. En este sentido, libertad, poder, ausencia de impedimentos y derecho se identifican. Este tipo de libertad, a la que se puede llamar libertad natural, es, como también se vio en su momento, perfectamente compatible con la necesidad y con el miedo. La razón de esto reside en que todo lo que acontece con anterioridad a la realización de la acción, es decir, todo lo que entra en juego en la deliberación que dictaminará nuestra voluntad, no puede interferir nunca con una libertad que es definida como ausencia de impedimento externo a la hora de realizar dicha acción. Dicho de una manera más sencilla: el miedo y la necesidad tienen que ver con la deliberación previa a la acción, mientras que la libertad tiene que ver con la ejecución física de dicha acción.

Un ejemplo puede ayudar a ilustrar esta afirmación. Mi madre me manda ordenar mi habitación. Yo, puesto que soy algo vago y considero que para mí es más placentero dejar que mi madre haga el trabajo, no cumplo su mandato. Ante mi

capítulo dedicado a las pasiones, pero es que aquí vamos a repetir parte de lo que expusimos en su momento. En adelante nos atenemos a estos textos para analizar el concepto hobbesiano de libertad civil.

⁵⁷ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, iv, 9.

⁵⁸ *De Cive*, IX, 9; *OL*, II, pp. 258-260.

⁵⁹ *Leviatán*, XXI; *EW*, III, pp. 196-209.

indecisión, mi madre decide amenazarme quitándome la televisión y la paga por lo que yo, automáticamente y por miedo al castigo, me pongo en marcha y cumplo sus órdenes. En este caso el miedo me ha llevado a actuar de una manera concreta, pero eso no tiene nada que ver con el hecho de que nada me impida recoger la habitación. Esta precisión conceptual entorno a la libertad deja ya en fuera de juego a muchos de los reproches que se puedan hacer contra el sistema político hobbesiano como se verá más adelante.

Sin embargo, la libertad civil, aun teniendo que ver con la libertad natural, no coincide exactamente con ésta. Al suscribir el pacto político cada una de las partes renunció a este tipo de libertad con la intención de conseguir una cuota de seguridad y bienestar mayor de la que sus propias fuerzas le podían conferir en el estado de naturaleza. Por lo tanto los hombres hobbesianos hacen un pequeño sacrificio en pos de un bien futuro mayor: renuncian a libertades naturales a cambio de que se garantice su supervivencia y su felicidad. Es ahora cuando se puede comprender a la perfección la definición de las libertades civiles que Hobbes ofrece en el capítulo XXI del *Leviatán*: “los hombres (...) han fabricado una serie de ataduras artificiales, llamadas *leyes civiles*, que los hombres mismos, mediante convenios mutuos, han prendido, por un extremo, a los labios del hombre o asamblea a los que han entregado el poder soberano, y, por el otro, a sus propios oídos. (...) Es sólo en relación a estas ataduras como me propongo hablar ahora de la libertad de los súbditos. Pues considerando que no hay en el mundo ningún Estado en el que se haya establecido un número de reglas que sea suficiente para regular todas las acciones y palabras de los hombres, pues ello es imposible, se sigue necesariamente que en todos esos actos que no hayan sido regulados por las leyes, los hombres tendrán tanta libertad de hacer lo que su propia razón les sugiera para mayor beneficio de sí mismo. (...) La libertad de un súbdito, por tanto, reside sólo en esas cosas que, cuando el soberano sentó las reglas por las que habrían de dirigirse las acciones, dejó sin reglamentar”⁶⁰. Lo que quiere decir Hobbes en este texto es que una vez que hemos cedido nuestros derechos al soberano sólo nos quedará libertad para obrar en aquellos casos en los que las leyes guarden silencio; en el resto de casos, las leyes y, sobre todo, el castigo que va anejo a ellas serán la limitación externa que coartará nuestra libertad de movimiento.

⁶⁰ *Leviatán*, XXI; *EW*, III, pp. 198-199.

Cuatro cosas deben ser precisadas aquí. En primer lugar, que en los casos en los que la ley civil guarde silencio, es decir, en los casos en los que el vacío legal nos permita actuar libremente según nuestro propio arbitrio, no vuelve a regir la anarquía y la ley del más fuerte que imperaba en el estado de naturaleza, sino que es la ley natural la que nos dirá qué se debe hacer en cada caso⁶¹. La explicación de que esto sea así se anticipó ya indirectamente cuando se habló de las leyes de la razón en el capítulo quinto: las leyes de la naturaleza sólo obligaban *in foro interno* en el estado de naturaleza, pero ahora, una vez que se han creado ya las condiciones necesarias para que aquellos que siguen las recomendaciones de la razón no vean expuesta su vida al hacerlo, no hay excusa para que ningún ciudadano, en caso de duda o vacío legal, no siga dichos mandatos.

En segundo lugar, se puede entender que las leyes civiles funcionan como obstáculos o cortapisas que el soberano pone a la libertad natural de los ciudadanos con el objetivo de coordinar sus acciones y, simultáneamente, conservar la paz civil⁶². Las leyes civiles, lejos de lo que puedan pensar algunos, no están puestas para incordiar a los ciudadanos sino todo lo contrario: las leyes civiles son las herramientas del soberano para garantizar que cada súbdito puede perseguir su propia idea de la felicidad sin interceder en la de sus conciudadanos y sin que éstos intercedan en la suya. Por ejemplo, si yo decido que mi felicidad está en montar una familia y tener muchos hijos, la ley civil me dice que puedo cumplir libremente mi proyecto siempre que cumpla con lo que ella establece. No podré de esta manera obligar a ninguna mujer a procrear conmigo, ni formar mi familia robándole los hijos a los demás, ni comprarle sus vástagos a otro ciudadano, etc. Libertad, ley civil y satisfacción de los deseos están íntimamente ligadas de esta manera.

La tercera y cuarta apreciación están relacionadas entre sí y tienen que ver con los casos en los que el soberano no tiene capacidad para coartar la libertad de los ciudadanos. En primer lugar, el soberano nunca podrá exigir a sus súbditos que renuncien a sus derechos inalienables o, para decirlo con unas palabras más adecuadas, que la libertad de los súbditos siempre será absoluta en materias como la defensa de la

⁶¹ *Leviatán*, XXVI; *EW*, III, pp. 253-254. Además de en el capítulo del *Leviatán* que estamos analizando, Hobbes vuelve a repetir esta idea al hablar de la relación existente entre las leyes civiles y las leyes naturales.

⁶² *Leviatán*, XXX; *EW*, III, p. 335. La comparación que usa Hobbes aquí para expresar esto habla por sí sola: “porque el uso de las leyes, (...), no tiene como finalidad impedir al pueblo que realice acciones voluntarias, sino dirigir y controlar éstas de tal manera que los súbditos no se dañen mutuamente por causa de sus impetuosos deseos (...) del mismo modo que las barreras que se ponen a los lados de los caminos no están para detener a los viajeros, sino para mantenerlos en su ruta”.

propia vida y todo lo que de ella se deriva: incumplimiento de las órdenes que nos empujan a inflingirnos dolor o a entrar en batalla cuando no lo creemos necesario⁶³. Y en segundo lugar, el soberano no podrá coartar o limitar ya nuestra libertad cuando éste sea incapaz de cumplir con su papel de garante de nuestra seguridad⁶⁴. Si la conservación de la vida es lo que lleva a los hombres a entrar en el pacto civil, es lógico que sea también el miedo a la muerte lo que les haga abandonar al soberano si consideran que éste ya no es capaz de garantizar su seguridad frente a las amenazas de sus conciudadanos o de los enemigos extranjeros. Éste y sólo éste es el único motivo que Hobbes reconoce como eximente de la obligación que emana del contrato social aunque, como ya dijimos más arriba en su momento, los súbditos tienen que estar muy seguros de que el soberano no conserva todavía el suficiente poder efectivo para retenerlos por la fuerza cuando quieran desligarse de él.

Así pues, una vez que se ha visto en qué consiste la libertad civil que los ciudadanos pueden esperar en la sociedad política, queda tan solo por ver ya cuáles son los deberes y las obligaciones de aquéllos que detentan el poder soberano.

1.3. Deberes del soberano, derechos del súbdito: de las obligaciones del Estado para el mantenimiento de la paz y el bien común

Puede resultar llamativo que Hobbes, el defensor incondicional de las monarquías absolutas, el legitimador de los abusos de poder cometidos por los dirigentes y el antecesor de los sistemas totalitarios, se ponga a hablar de deberes y obligaciones de aquellos que detentan el poder soberano. Pero la verdad es que lo hace y que las consecuencias de su postura no han sido estudiadas con toda la profundidad que le correspondería a este tema⁶⁵. Hobbes consagra todo un capítulo de cada una de sus obras políticas más importantes a dilucidar qué es aquello que un soberano está obligado a hacer si quiere cumplir eficientemente con la tarea que se le ha encomendado. Así, se puede encontrar un tratamiento muy similar del asunto en los

⁶³ *Leviatán*, XXI; EW, III, pp. 204-206.

⁶⁴ *Leviatán*, XXI; EW, III, pp. 208-209.

⁶⁵ Cf. Gauthier, D.P., *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 161-170; Malherbe, *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison*, op. cit., pp. 156-162; Martinich, A.P., *A Hobbes Dictionary*, op. cit., pp. 277-285; Oakeshott, M., *El Racionalismo en la Política y Otros Ensayos*, op. cit., pp. 248-250; Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, op. cit., pp. 129-132; Rodilla, M.A., "Hobbes: Soberanía y Bien del Pueblo", op. cit., pp. 76-82; Sommerville, J., *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, op. cit., pp. 223-224; Sorell, T., "The Burdensome Freedom of Sovereigns", en Sorell, T. y Foisneau, L. (eds.), *Leviathan After 350 Years*, op. cit., pp. 183-196. En adelante nos basamos en estas obras y artículos para estudiar el tema de los deberes del soberano y las consecuencias que de ellas se derivan.

*Elementos del Derecho Natural y Político*⁶⁶ y en el *De Cive*⁶⁷, mientras que en el *Leviatán*⁶⁸ la forma de hacerlo —que no el contenido de lo que se cuenta— varía bastante respecto a las anteriores. La exposición se ceñirá sobre todo a la que Hobbes lleva a cabo en el *De Cive* ya que ésta es, con diferencia, la más completa y ordenada, aunque hay que decir que se tendrán también en cuenta aquellas obligaciones del soberano que aparecen en el resto de obras pero que no son mencionadas en el texto de 1642. Seguidamente se verá cuáles son esos deberes que Hobbes le impone a sus soberanos.

“La función del soberano, ya sea éste un monarca o una asamblea, consiste en el fin para el cual fue investido con el poder soberano, a saber, procurar la seguridad del pueblo, (...) Pero por seguridad no debe aquí entenderse una mera preservación, sino también todas las demás satisfacciones de la vida de cada hombre, mediante su legítimo trabajo, y sin peligro o daño para el Estado, adquiera para sí”⁶⁹. Este texto, que en las otras obras viene resumido bajo el lema *Salus Populi Suprema Lex*⁷⁰, indica ya por dónde van a ir las obligaciones del soberano que Hobbes va a nombrar más adelante. El soberano está obligado a cumplir con la tarea para la que fue investido, es decir, para garantizar la seguridad de los súbditos. Pero el autor no se conforma aquí con la mera supervivencia de los ciudadanos y le va a complicar bastante el trabajo al soberano porque, a su modo de ver, lo que debe garantizar éste es la posibilidad de que todas las personas puedan perseguir —y, en la medida de lo posible, también lograr— el proyecto de vida que ellos mismos se han propuesto. Por lo tanto, el soberano deberá esforzarse al máximo para maximizar las libertades de los súbditos y para facilitarles la tarea de enriquecerse y medrar en la vida. ¿Y si no lo hace? ¿Y si el soberano no quiere esforzarse en ello y prefiere buscar su rápido y propio enriquecimiento en detrimento del bien común? Pues en este caso pueden suceder varias cosas y ninguna beneficiosa para el soberano.

En primer lugar, el soberano, que no está obligado a cumplir con esta tarea ni por la ley civil ni por ningún tipo de contrato —recordemos que es él quien crea y sanciona la ley civil y que él no suscribió en ningún momento el pacto civil o, por lo menos, no lo hizo de forma directa—, sí que violaría deliberadamente la ley natural,

⁶⁶ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, ix, 1-9.

⁶⁷ *De Cive*, XIII, 1-17; *OL*, II, pp. 297-311.

⁶⁸ *Leviatán*, XXX; *EW*, III, pp. 322-343.

⁶⁹ *Leviatán*, XXX; *EW*, III, p. 322.

⁷⁰ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, ix, 1; *De Cive*, XIII, 2; *OL*, II, p. 298.

racional, moral o divina instaurada por el Todopoderoso⁷¹. Por ejemplo, violaría la ley fundamental de la naturaleza al promover con su actuación la sedición y la conquista extranjera. Además de atentar contra la búsqueda de la paz, también estaría actuando en contra de otras leyes naturales como la de la equidad, la de la gratitud o la mismísima regla de oro. Pero es que, por si fuera poco, el soberano tampoco estaría redundando con su actuación en su propio beneficio⁷². Esto es así porque para Hobbes el beneficio de la nación y el beneficio del soberano se identifican: un soberano es más rico y poderoso cuanto más ricos y poderosos sean sus súbditos y, de forma inversa, es más débil interna y externamente cuanto más descontentos están éstos. Por lo tanto, el soberano debe procurar el beneficio común por propio interés y para cumplir los mandatos que Dios, a través de la razón, ha dado a todos los hombres.

De todo lo dicho se sigue que las leyes promulgadas por el soberano deben buscar el beneficio de todos y no dirigirse al de unos pocos, ya que esto supondría violar el principio de igualdad natural y la ley de la equidad⁷³. Pero además, estas leyes, como se dijo más arriba, deben ser previsoras y claras para que los ciudadanos puedan saber qué hacer en todo momento sin requerir constantemente la presencia del soberano. El bien común implica así el imperio de la ley y nos sumerge directamente en un programa político que tiene mucho más que ver con el liberalismo que con el totalitarismo.

Una vez que se ha establecido como deber supremo del soberano la necesidad de buscar y conservar la seguridad y el bienestar de los súbditos debemos ver las obligaciones especiales que se derivan de semejante tarea. Los deberes que siguen a continuación deben entenderse como recomendaciones que la ciencia política hobbesiana le ofrece al soberano para desarrollar su trabajo de la mejor manera posible; pero además, paralelamente a lo que sucedía cuando se trataron los derechos del soberano y las obligaciones de los súbditos, ahora también se encontrará con que cada uno de los deberes del soberano supondrán correlativamente una serie de derechos de los ciudadanos: derecho al trabajo, derecho a la paz y a la seguridad, derecho a conseguir la salvación eterna, etc. Véanse detenidamente cuáles son estos deberes especiales que la razón le recomienda cumplir al soberano para optimizar la consecución de la *salus populi*.

⁷¹ *De Cive*, XIII, 4; *OL*, II, p. 299.

⁷² *Leviatán*, XXX; *EW*, III, pp. 335-336.

⁷³ *Leviatán*, XXX; *EW*, III, pp. 322-323.

En primer lugar, los bienes comunes que los soberanos deben garantizar a sus súbditos son de dos tipos: los tocantes a la vida eterna y los tocantes a la vida temporal⁷⁴. “Pero en la medida en que el bien eterno es superior al bien temporal, resulta obvio que quienes gozan de autoridad soberana están obligados en conciencia, por la ley natural, a fomentar el establecimiento de tales doctrinas y normas y a ordenar todas aquellas acciones que crean que constituyen el camino cierto para ello”⁷⁵. No se dirá mucho ahora acerca de lo que puede y no puede ni de lo que debe o no debe hacer el soberano en materia espiritual porque este tema será extensamente desarrollado en el último capítulo. Basta decir por ahora que el soberano debe decidir sobre los artículos necesarios para rendir honor a Dios y que es sólo él el único que tiene derecho para hacerlo⁷⁶. Los hombres, como se verá más adelante, son capaces de entender que Dios existe necesariamente y que su poder es absolutamente irresistible en el estado de naturaleza, por lo que deben decidir libremente —por derecho natural— cuál es el modo más adecuado para rendirle pleitesía y reconocer su superioridad. Sin embargo, este derecho también es transferido al soberano una vez que se entra en la sociedad civil por lo que, en adelante, es él y sólo él el único que tiene derecho para decidir cómo se debe rendir culto a Dios. Esta opinión del autor inclina definitivamente la famosa contienda teológica, filosófica y política entre los poderes espirituales y temporales del lado de los soberanos de cada nación y, además, pone todo el poder de decidir en materia religiosa en manos de éstos⁷⁷. A partir de ahora, y siguiendo un modelo basado claramente en el anglicanismo, es el monarca o la asamblea los que determinan qué es lo necesario para la salvación de los súbditos y quiénes son los magistrados y ministros encargados de predicar dichas doctrinas⁷⁸. Sea como sea, se explicará esta tarea pastoral del poder temporal de un modo más tranquilo y extenso cuando corresponda y se seguirá ahora con el resto de bienes que el soberano debe garantizar a los súbditos para su conservación terrenal.

Los bienes temporales que contribuyen al bien común de los ciudadanos son divididos por Hobbes en cuatro grandes grupos según contribuyan a la defensa contra

⁷⁴ *De Cive*, XIII, 5-6; *OL*, II, pp. 299-300.

⁷⁵ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, ix, 2.

⁷⁶ *Leviatán*, XXXI; *EW*, III, pp. 347-358. Este tema es tratado por Hobbes en el capítulo dedicado al Reino de Dios por naturaleza. Aquí, el autor establece un tercer grupo de leyes naturales —que se sumaría a los ya mencionados sobre la relación intersubjetiva de los hombres y la actuación de estos para consigo mismos— que se referirían a todo aquello que recomienda la razón sobre el modo más adecuado de adorar a Dios.

⁷⁷ Cf. Sommerville, J., *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, *op. cit.*, pp. 105-127

⁷⁸ *Ibid.*

los poderes extranjeros, a la defensa interior y al mantenimiento de la paz y el orden, al enriquecimiento de los súbditos y, por último, a la maximización y coordinación de las libertades individuales de los súbditos⁷⁹. Es interesante resaltar que, como se podrá apreciar a lo largo de nuestro análisis de estos cuatro tipos de bienes terrenales, cada uno de estos deberes del soberano va aparejado a alguno de los derechos que antes hemos expuesto; y viceversa, es decir, que cada uno de los bienes que el soberano debe procurar a sus súbditos implica para ellos algún tipo de sacrificio, contraprestación u obligación.

Si se comienza por el primer tipo de bienes, el derecho a la defensa frente a los poderes extranjeros, se verá en seguida lo que se quiere decir⁸⁰. Para defender la nación ante cualquier tipo de agresión externa Hobbes cree necesarias dos tipos de ayudas. La primera, se basa en el uso del espionaje para prevenir ataques o anticiparse a ellos: un buen servicio de inteligencia nos mantendrá informados de lo que pretenden nuestros vecinos y permitirá actuar en consecuencia para que sus planes no nos cojan desprevenidos. La ventaja de esta ayuda es obvia. Pero con esto sólo no basta para la defensa de la nación por lo que si no queremos caer bajo las garras de naciones extranjeras deberemos formar buenos ejércitos, equiparlos con un buen armamento, crear un buen sistema de defensa y de fortificaciones, etc. El motivo de esto es muy sencillo: como en el terreno de las relaciones internacionales rige el estado de naturaleza entre ciudades y como aquí podemos aplicar todo lo que dijimos antes sobre las relaciones intersubjetivas que se daban en dicho estado, lo lógico es que cada nación trate de adquirir el máximo poder para disuadir a las demás y para defender lo que es suyo por derecho natural. Pero claro, tener ejércitos, armamento y espías no es precisamente barato. Es en este punto concreto en el que derecho y deberes del soberano y de los ciudadanos se implican mutuamente ya que el derecho del ciudadano a la seguridad va aparejado directamente al deber del soberano de garantizar dicho derecho; pero a su vez, el soberano no puede cumplir con dicha obligación si no goza del derecho a recaudar los impuestos pertinentes y si los súbditos no se ven obligados a ello. De esta manera, el entramado de derecho y deberes se complica de tal forma que, al reclamar un derecho, siempre se tendrán que tener en cuenta las acciones que su garantía supondrá a

⁷⁹ *De Cive*, XIII, 6-17; *OL*, II, pp. 300-311. Se han tomado como referencia estos párrafos del *De Cive* para exponer todo lo tocante a los cuatro grupos de bienes temporales que debe garantizar el soberano a su pueblo. Sea como sea, existe una formulación muy similar en los elementos que también será tenida en cuenta en este estudio: *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, ix, 3-9.

⁸⁰ *De Cive*, XIII, 7-8; *OL*, II, pp. 300-302.

los demás. Este razonamiento no es exclusivo de este primer tipo de bienes sino que se podrá reproducir fácilmente a partir de otra clase de derechos que se verá a continuación.

Para la garantizar la seguridad y la defensa interior, el mayor problema al que se tiene que enfrentar el soberano es al de los sediciosos⁸¹. Éstos, como también se verá en el último capítulo, son la principal fuente de conflicto dentro del Estado por lo que su control es fundamental a la hora de prevenir futuros conflictos civiles⁸². ¿Cómo hacerlo? Pues fundamentalmente evitando las causas que pueden mover a los hombres a la rebelión civil y a la desestabilización de la paz interna de la nación.

Así, la primera recomendación que hace Hobbes—y que va aneja al derecho del soberano a decidir en disputas religiosas y científicas y a la deposición de ese derecho que hicieron los ciudadanos al entrar en la sociedad civil— es la de controlar los principales focos de divulgación de doctrinas sediciosas: las universidades y la Iglesia. Sobre esto se volverá, como se ha dicho, en el último capítulo; pero por lo menos vamos anticipar ya una idea para seguir rompiendo una lanza a favor de la imagen del autor. Y es que Hobbes no es un totalitario que considere que se debe educar ideológicamente al pueblo en función de los intereses egoístas de los dirigentes. Esto, como se puede imaginar, atentaría contra varias leyes naturales como la de la equidad, la gratitud o, sobre todo, contra la ley fundamental de la naturaleza. De hecho, Hobbes cree que hay que educar a los ciudadanos en el verdadero conocimiento y en la más correcta interpretación de la Escritura, o lo que es lo mismo, que hay que formarlos correctamente para que ellos mismos sepan distinguir lo absolutamente bueno de lo bueno a corto plazo⁸³. La idea de Hobbes es que un ciudadano ilustrado es un ciudadano racional que conoce de los problemas derivados de la persecución de objetivos puramente egoístas, que aprecia las ventajas de la vida en sociedad y que, por todo ello, jamás perturbará la paz de la nación siguiendo las doctrinas de facciones sediciosas. Dicho de otro modo, sólo la ilustración y la educación de los ciudadanos en el verdadero conocimiento facilitarán la tarea al soberano y maximizará los beneficios de la vida en común⁸⁴.

⁸¹ *De Cive*, XIII, 9-11; *OL*, II, pp. 302-305.

⁸² Cf. Anderson, J., “The Role of Education in Political Stability”, en *Hobbes Studies*, Vol. XVI-2003: 95-104. Este artículo de Anderson es una buena muestra de lo que aquí se quiere decir.

⁸³ *Behemoth*, I; *EW*, VI, pp. 236-237.

⁸⁴ *Ibid.*

Otro motivo de sedición aducido por aquellos que pretenden desestabilizar la paz interna del Estado es el de la iniquidad de los impuestos. La mejor forma de evitar dicho problema es mediante la aplicación de impuestos indirectos que graven a los ciudadanos en función de las ventajas que obtienen de la vida política y del trabajo común. Nuevamente ese Hobbes autoritario amigo de los abusos de poder vuelve a sorprender con afirmaciones como éstas: “Para eliminar, por tanto, toda justa queja, es de suma importancia que el magistrado se asegure de que los impuestos públicos sean recaudados con equidad. (...) Porque aunque todos los súbditos disfrutan de la paz en igual medida, los beneficios que se derivan de esa paz no son iguales para todos: algunos tienen más posesiones y otros menos; y alguno consumen menos y otros más”⁸⁵. Por lo tanto, cada uno debe pagar impuestos en función de los bienes que tiene, del gasto que haga y de los beneficios que obtenga del Estado. Lo más interesante es que, aunque ésta sea una buena medida en sí misma, al combinarla con la educación ciudadana de la que acabamos de hablar, será casi imposible que ningún súbdito cuestione la recaudación de impuestos o que utilice la financiación del Estado para promover algún tipo de revuelta.

La tercera y última medida que el filósofo inglés propone para controlar las sediciones tiene mucho que ver con su antropología y consiste en premiar a los buenos ciudadanos con cargos públicos y en castigar a los malos con multas, expropiaciones y castigos similares. De este modo, y dado que los hombres se mueven buscando el máximo beneficio y evitando todo aquello que les reporte algún tipo de molestia, un ciudadano racional e ilustrado sabrá que es más sencillo adquirir cargos de importancia y ver reconocida su valía mediante el trabajo diario que haciendo uso de la violencia y la sedición.

Además de la seguridad frente a los enemigos externos e internos, el tercer tipo de bienes que el soberano está obligado por ley natural a garantizar a sus súbditos son aquéllos que tienen que ver con el enriquecimiento de los ciudadanos y con la prosperidad económica de la nación⁸⁶. En este sentido, Hobbes señala cuatro elementos que tienden a lograr este objetivo: las artes militares, la abundancia de recursos naturales, el trabajo individual de los súbditos y el ahorro de cada uno de ellos.

Respecto a la fuerza militar, el autor señala que no es para nada una forma fiable de aumentar las riquezas y que en muchas ocasiones puede ocasionar más pérdidas que

⁸⁵ *De Cive*, XIII, 10; *OL*, II, p. 304.

⁸⁶ *De Cive*, XIII, 12-15; *OL*, II, pp. 305-308.

beneficios. Hobbes pone el ejemplo de Roma, un imperio que pudo vivir de los beneficios que le otorgaban las conquistas militares; pero también deja muy claro que financiar las empresas militares es caro y que los resultados, lejos de poder calcularse racionalmente, muchas veces tienen más que ver con el azar que con otra cosa. Sin embargo, las otras tres formas de aumentar la riqueza de los súbditos sí son provechosas y por ello nuestro autor ofrece recomendaciones para optimizar los resultados: “acerca de la primera [la referida a los recursos naturales de la nación], serán útiles aquellas leyes que fomenten las artes dirigidas a mejorar e incrementar el rendimiento de la tierra y el agua; tales son la *agricultura* y la *pesca*. Para la segunda [la que se refiere al trabajo], serán beneficiosas todas las leyes que vayan en contra de la desocupación y que promuevan las actividades laborales. El arte de la *navegación*, por cuya mediación las mercancías del mundo entero, compradas casi exclusivamente con el trabajo, viajan a una ciudad; la *mecánica*, en la cual están comprendidas todas las artes de los obreros más excelentes; y las *ciencias matemáticas*, fuente de las ocupaciones náuticas y mecánicas, serán todas ellas tenidas en estima y honor. Para la tercera [referida al ahorro], son útiles aquellas leyes por las que se prohíbe todo gasto excesivo, tanto en alimentos como en vestidos, y, en general, toda cosa que sea consumida en exceso”⁸⁷. Una vez más ilustración, conocimiento y beneficio son conceptos que van de la mano.

El propio Hobbes hace una serie de precisiones sobre lo que se acaba de decir. Por ejemplo, respecto a la riqueza de bienes naturales, entiende que esto no es determinante para la riqueza de una nación ya que hay países —como Suiza u otros paraísos fiscales de nuestros tiempos— que viven perfectamente del comercio y de la mera actividad económica. Y respecto al fomento del trabajo, Hobbes, el defensor de las monarquías absolutistas del antiguo régimen, recomienda en el *Leviatán* tener en cuenta las necesidades de aquéllos que, por un golpe del destino, se han visto privados del derecho al trabajo y se encuentran desempleados⁸⁸. Este sistema estatal de caridad —muy similar a nuestra Seguridad Social— se encargaría de tareas tales como alimentar y dar cobijo a los menos favorecidos, prestarles atención médica, gestionar políticas para lograr el pleno empleo de los ciudadanos o ayudar a los desempleados a conseguir nuevas ocupaciones. El motivo de esto es bien sencillo: una nación trabajadora es una nación rica, y una nación rica es una nación segura y feliz.

⁸⁷ *De Cive*, XIII, 14; *OL*, II, pp. 307-308.

⁸⁸ *Leviatán*, XXX; *EW*, III, pp. 334-335.

Sobre el cuarto y último tipo de bienes terrenales que el soberano debe garantizar a los súbditos ya se dijo bastante al hablar de las libertades civiles, por lo que no habrá que extenderse ahora demasiado⁸⁹. Simplemente hacer una serie de puntualizaciones que pueden ser importantes para tratar más adelante el asunto de la ley civil. En primer lugar, para Hobbes debe garantizarse el máximo de libertad posible siempre que ésta no ponga en peligro el principal objetivo del Estado: la seguridad y el bienestar. Esto quiere decir que el soberano no debe legislar más allá de lo estrictamente necesario y que las leyes con las que desempeñe sus funciones deben ser buenas leyes. Con buenas leyes, como se verá en su momento, se quiere decir leyes necesarias, claras e inequívocas que utilicen la recompensa y el castigo por los que se mueven los hombres para lograr sus objetivos⁹⁰. Lo último es importante porque nuevamente suaviza el peso que deben soportar los ciudadanos al establecerse como norma general —basada fundamentalmente en las leyes naturales— que los castigos y las recompensas sean medidos y equitativos y que simplemente persigan la conservación de la paz y el beneficio de los ciudadanos. El soberano no podrá ser así un tirano que oprima a sus súbditos arbitrariamente mientras beneficia a sus allegados porque, entre otras cosas, violaría la ley de la equidad y acabaría por desencadenar una revuelta que le costaría todos sus privilegios⁹¹. Nuevamente la educación tendrá un papel fundamental en este asunto ya que un ciudadano ilustrado percibirá las leyes civiles como algo necesario y beneficioso para su propio bien en lugar de verlas como un impedimento que uno debe esquivar siempre que sea posible. Una buena educación forma buenos ciudadanos que respetan las leyes y las perciben como si emanaran de su propia razón⁹².

Ya se ha visto cuáles son los derechos y los deberes de los soberanos y de los súbditos. En este apartado se ha podido comprobar cómo algunas de las etiquetas y calificativos que la tradición ha asociado habitualmente al pensamiento político de nuestro autor deberían ser matizadas o, como mínimo, investigadas con más detenimiento. Sin embargo, si no queremos cometer nosotros mismos el mismo pecado que criticamos en otros intérpretes de la política de Hobbes, será también necesario moderar nuestras conclusiones y precisar la imagen que se acaba de ofrecer de él. Es verdad que Hobbes está mucho más cerca del liberalismo que del totalitarismo, pero

⁸⁹ *De Cive*, XIII, 15-17; *OL*, II, pp. 308-311.

⁹⁰ *Leviatán*, XXX; *EW*, III, pp. 335-338.

⁹¹ Cf. Rodilla, M.A., “Hobbes: Soberanía y Bien del Pueblo”, *op. cit.*, pp. 76-82. De hecho, ya se ha dicho que para Hobbes es necesario llevar un control de los magistrados para que los súbditos vean aseguradas sus libertades en todo momento y para evitar posibles abusos de poder por parte de sus subordinados.

⁹² *Ibid.*

también es verdad que Hobbes es un pensador del siglo XVII cuyas ideas políticas responden a una serie de acontecimientos históricos muy determinados. Esto hará que su liberalismo no sea plenamente equiparable al del siglo XX y que todas las ventajas que acabamos de señalar deban ser pasadas por el tamiz del asunto que más detractores le granjeó a nuestro autor: el de su defensa del absolutismo y el del blindaje del poder soberano frente a cualquier tipo de reivindicación por parte de los ciudadanos. Esto es precisamente lo que se hará en el siguiente apartado.

2. La justificación racional del absolutismo y la incuestionabilidad del poder soberano

Como ya se dijo en su momento, el modelo político que presenta Hobbes es el más eficiente y el que mejor maximiza los resultados perseguidos —convendría recordar que la sociedad civil se crea principalmente para lograr la paz, la seguridad y el bienestar común— teniendo en cuenta la naturaleza humana y la moral hobbesiana. El diseño resultante ha sido presentado en los apartados anteriores como un diseño cercano al liberalismo y en el que incluso se pueden encontrar algunas notas propias de la social democracia actual. Sin embargo, no hay que lanzar las campanas al vuelo tan rápido. Para ser fieles al pensamiento de hobbesiano es preciso hacer también una serie de puntualizaciones que nos lo alejarán necesariamente de esa imagen política actual que se acaba de ofrecer.

La primera de ellas, la de la necesidad del poder absoluto para el óptimo funcionamiento de la sociedad política, es seguramente la menos problemática en contra de lo que podamos pensar en un primer momento. Esto se debe a que cuando se hace una profunda y adecuada exégesis de los textos de nuestro autor a este respecto se cae en la cuenta de que su punto de vista, pese a poder resultar algo chocante, no está tan alejado de nuestra realidad política actual. Ahora bien, las otras dos precisiones sí que resitúan a este autor en el siglo XVII y, más concretamente, lo ligan a la problemática que más directamente le preocupaba resolver en su obra política: la guerra civil que asolaba a Inglaterra a mediados de siglo. Buscando una solución al conflicto Hobbes concluirá que es necesario blindar al poder soberano frente a las exigencias de los súbditos. Lo más interesante y, sobre todo, lo más novedoso dentro de la tradición política será el modo en el que este filósofo desmontará cualquier tipo de reivindicación ciudadana, situándose a medio camino entre las formas de legitimación ascendentes y

descendientes del poder y, simultáneamente, anulando a ambas para ensalzar la suya propia. Habrá que ver detenidamente cada uno de estos aspectos.

2.1. El absolutismo político como exigencia lógica

La defensa del absolutismo político es probablemente uno de los asuntos que más enemigos le granjeó a Hobbes, tanto en vida como después de muerto, al convertirse en el centro de las iras de monárquicos tradicionalistas y de demócratas liberales⁹³. Así pues, éste no puede verse como un tema más dentro de la filosofía de nuestro autor sino que requerirá una comedida exposición⁹⁴. Hobbes se preocupó ya del asunto en sus “obras de juventud”, por lo que se puede encontrar una encarnizada defensa del absolutismo político en la *Introducción a la Guerra del Peloponeso de Tucídides*⁹⁵, además de las más famosas apologías de la misma idea hechas en los *Elementos del Derecho Natural y Político*⁹⁶, en el *De Cive*⁹⁷, en el *Leviatán*⁹⁸, en el *Diálogo entre un Filósofo y un Jurista*⁹⁹ o en el *Behemoth*¹⁰⁰. Aquí, como viene siendo habitual en este capítulo, se seguirán fundamentalmente las exposiciones de los *Elementos* y del *De Cive* —exposiciones que por otra parte vuelven a ser prácticamente similares— aunque se tengan constantemente en cuenta las afirmaciones que Hobbes hace en el resto de las obras señaladas.

Se comenzará pues con la defensa del absolutismo político. ¿Por qué unos ciudadanos que contratan entre ellos la creación de la sociedad civil mediante la

⁹³ Gough, J.W., *The Social Contract Theory. A Critical Study of Its Development*, op. cit., pp. 119-123. En estas pocas páginas explica Gough por qué Hobbes fue el blanco de las iras de Whigs y Tories y también por qué ninguno de los teóricos de la política de dichas facciones, hasta la llegada de Locke, fueron capaces de desmontar sus argumentos sobre el absolutismo y sobre la justificación del poder soberano.

⁹⁴ Cf. Bobbio, N., Thomas Hobbes, op. cit., pp. 54-57; Foisneau, L., Hobbes et la Toute-Puissance de Dieu, op. cit., pp. 258-269; Hampton, J., Hobbes and the Social Contract Tradition, op. cit., pp. 97-113; Malherbe, Thomas Hobbes, o l'Ouvre de la Raison, op. cit., pp. 147-150; Oakeshott, M., El Racionalismo en la Política y Otros Ensayos, op. cit., pp. 263-266; Pettit, Ph., Made with Words. Hobbes on Lenguaje, Mind and Politics, op. cit., pp. 108-111; Polin, R., Politique et Philosophie chez Hobbes, op. cit., pp. 68-93; Rodilla, M.A., “Hobbes: Soberanía y Bien del Pueblo”, op. cit., pp. 71-76; Zarka, Y.Ch., Hobbes y el Pensamiento Político Moderno, op., cit., pp. 67-79. Nuevamente esta es una pequeña muestra representativa de obras y artículos que tratan el tema que nos ocupa. En lo sucesivo nos atenderemos ellas para exponer nuestra propia opinión acerca del asunto.

⁹⁵ *Eight Books of the Peloponnesian War Written by Thucydides*, Of the Life and History of Thucydides; EW, VIII, p. xv-xvii.

⁹⁶ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, i, 13-19.

⁹⁷ *De Cive*, VI, 13-20 y notas; OL, II, pp. 224-234.

⁹⁸ *Leviatán*, XVIII; EW, III, pp. 159-163 y 167-170.

⁹⁹ *A Dialogue Between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*; EW, VI, pp. 8-36.

¹⁰⁰ *Behemoth*, I; EW, VI, pp. 165-238. Si bien se puede entender que toda la obra es un alegato a favor del poder absoluto en tanto que analiza lo acontecido durante la Guerra civil Inglesa, es sobre todo en este primer capítulo donde se encuentra condensada la doctrina hobbesiana sobre este particular.

renuncia a muchos de sus derechos naturales deciden no resistir a las decisiones que una tercera persona o asamblea tomen en su nombre? ¿No crea esto una situación de esclavitud o de vasallaje en la que el conjunto de la ciudadanía se somete incondicionalmente al poder soberano?¹⁰¹ La respuesta ofrecida más arriba lleva a pensar que toda la racionalidad y toda la coherencia de las demostraciones de nuestro autor han desaparecido al llegar a este punto.

Pero la cosa no es tan sencilla como pueda parecer a simple vista ya que la respuesta de Hobbes a las preguntas anteriores es precisamente una consecuencia lógica de su sistema físico, moral y político¹⁰². El absolutismo político o la concentración de todos los poderes en manos del soberano emana directamente del objetivo perseguido por los habitantes del estado de naturaleza al crear la sociedad civil: la mejor manera de garantizar la seguridad y el bienestar de los ciudadanos es mediante la concentración de todos los poderes en manos del poder soberano¹⁰³. “Habrá tanta obediencia aparejada a este derecho absoluto del jefe supremo como necesariamente se requiera para el gobierno de la ciudad; es decir, tanta como para que ese derecho que se le concede no se le haya concedido en vano. (...) A esta clase de obediencia (...) la llamaremos —ya que no puede ejercerse una obediencia mayor— obediencia *simple*. Pero la obligación de ejercerla no surge inmediatamente de ese contrato en virtud del cual hemos transferido a la ciudad todos nuestros derechos, sino de esto otro: de que sin obediencia la ciudad se frustraría, y como consecuencia no podría constituirse ciudad alguna”¹⁰⁴. Por lo tanto, la necesidad de conceder al soberano el poder absoluto y la necesidad de que el súbdito obedezca procede, en última instancia, de ese egoísmo y hedonismo morales de los que tanto se ha hablado: si no se hacen las cosas así, si no concedemos al soberano un poder absoluto al que le prestemos obediencia, será prácticamente imposible que conservemos nuestra integridad física y mucho menos que logremos alcanzar y asegurar nuestra felicidad.

Por ahora se ha resuelto uno de los problemas: el poder absoluto es necesario para que el soberano cumpla con el papel que se le encomendó. Pero aún queda por resolver otro tema, el de si esa persona o asamblea que concentre todo el poder no hará

¹⁰¹ Cf. Zarka, Y.Ch., *Hobbes y el Pensamiento Político Moderno*, op., cit., pp. 67-69. Esta es la objeción que filósofos como Locke, Hume, Rousseau o Kant lanzarán contra el diseño político de nuestro autor: ¿se soluciona algo cambiando una guerra de todos contra todos por una de todos contra un solo hombre?

¹⁰² Cf. Hampton, J., *Hobbes and the Social Contract Tradition*, op. cit., pp. 173-186.

¹⁰³ Cf. Polin, R., *Politique et Philosophie chez Hobbes*, , op. cit., pp. 257-265.

¹⁰⁴ *De Cive*, VI, 13; *OL*, II, pp. 225-226.

mal uso de su fuerza para explotar al pueblo en pos de sus propios intereses. Dicho de otro modo, ¿qué nos garantiza que el soberano no acabará por convertirse en un tirano?

En primer lugar hay que decir que el concepto de tirano —al igual que los de oligarquía o anarquía— es uno de esos términos inconstantes en los que cada uno expresa su visión sentimental de la realidad. Para Hobbes, un monarca es llamado tirano por alguien cuando toma medidas que disgustan al hablante o que van en contra de sus propios intereses¹⁰⁵. Por este lado, entonces, es muy sencillo que el soberano se convierta en un tirano, en una oligarquía o en una anarquía ya que nunca sus decisiones contentarán a todos por igual.

Pero salvado el mero problema lingüístico, Hobbes disipa las dudas que estamos tratando aquí utilizando el mismo recurso egoísta y hedonista al que había apelado para exigir la obediencia de los súbditos. Y es que se debe recordar que el actual soberano era también uno de aquellos habitantes del estado de naturaleza que, después de evaluar la insostenible situación que vivían y hartos de exponer sus vidas a la violencia de aquellos hombres vanidosos que no respetaban el principio de igualdad natural, decidieron reunirse con aquellos en los que confiaban para crear la sociedad civil¹⁰⁶. Esto quiere decir que el soberano, como todos ellos, se comporta racionalmente a la par que busca en todo momento su propio beneficio. Teniendo esto en cuenta, un soberano podrá entender que su nuevo estatus le permite hacer lo que se le antoje y podrá, con pleno derecho, utilizar su poder para exprimir al máximo a sus súbditos para su propio beneficio y el de sus allegados¹⁰⁷. Pero al hacer esto está violando doblemente la ley de naturaleza ya que, por una parte, no está aplicando principios como los de gratitud o los de equidad y, por el otro, está actuando en contra de lo que le dicta la razón para su propia conservación¹⁰⁸. Un soberano inicuo e irracional es una bomba de relojería para la estabilidad política y para sí mismo ya que el pueblo, al ver amenazada su conservación por la situación de carestía y por la arbitrariedad del soberano a la hora de repartir honores y recompensas, no tardará mucho en rebelarse y acabar con su poder¹⁰⁹.

¹⁰⁵ *Leviatán*, XIX; *EW*, III, pp. 171-172.

¹⁰⁶ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xiv, 3. Iría en contra de las recomendaciones de la razón que los hombres que se reúnen para formar la sociedad civil entregaran sus derechos a uno de aquellos hombres vanidosos de los que se pretenden defender. De este modo sí que se convertirían voluntariamente en esclavos y violarían directamente la ley natural.

¹⁰⁷ *De Cive*, VI, 13, nota; *OL*, II, pp. 224-225.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, viii, 10. En este sentido, y aunque pueda parecer paradójico, Hobbes cree que la rebelión, pese a ser injusta —en tanto que hecha sin derecho— e irracional —por violar muchas de las leyes de la naturaleza como la de la conservación de la paz— acaba siendo lógica y justificada por la situación de desesperación ante la que el soberano coloca a sus súbditos.

Sin embargo, y como el negocio del soberano es el bien de su pueblo, un soberano que aplique políticas para garantizar la prosperidad y el bienestar de sus súbditos será automáticamente un soberano más rico y seguro¹¹⁰. Se puede decir así que para Hobbes es válida aquella vieja metáfora política que compara a los mandatarios con pastores y a los súbditos con el rebaño ya que será más rico y vivirá mejor el soberano que lleve a su ganado a buenos pastos, venda bien sus lanas y coma sólo algunos corderos que el pastor que para saciar su apetito sacrifica a todas sus ovejas quedándose así sin nada. Lo que acaba demostrando este punto es que de una multiplicidad de intereses egoístas acaba por crearse un orden moral y político de carácter objetivo en el que la consecución de las metas privadas repercute directamente en el bien común¹¹¹.

Por ahora se ha explicado que el absolutismo político es lógico en tanto que beneficia los intereses egoístas de los súbditos y que es precisamente ese egoísmo el que les garantiza que el soberano, en tanto que hombre racional como ellos que basa sus acciones en los bienes absolutos y no en los intermedios, jamás actuará en contra del bien común. Pero existen otros motivos secundarios, derivados de lo que se acaba de decir, que justifican aun más la necesidad del absolutismo político desde un punto de vista racional y egoísta. El primero de ellos se basa en el absurdo que provocaría la limitación del poder soberano. Según nuestro filósofo, muchos creen que el poder que necesita el soberano para hacer de la mejor manera posible su trabajo no tiene que ser tan grande como el que aquí se ha expuesto. Un poder más limitado, que centrara sus derechos en aquello que realmente es necesario para el mantenimiento de la paz, sería suficiente y no nos dejaría tan expuestos ante la fuerza incomparable que se le confiere al Leviatán¹¹². Algunos otros utilizan esto último para rechazar el poder absoluto y para exigir algún tipo de cortapisas que condicionen la libre actuación del soberano¹¹³. Sea como sea, estos dos intentos de limitar el poder soberano siempre se concentran en dos exigencias fundamentales: o bien el soberano está sometido a una serie de leyes que la asamblea constituyente acuerda en el mismo momento en el que le ofrece la soberanía, o bien el soberano debe someterse a las leyes civiles que él mismo crea y hace cumplir.

¹¹⁰ *Leviatán*, XXX; *EW*, III, pp. 335-336.

¹¹¹ Cf. Gauthier, D.P., *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, *op. cit.*, pp. 89-98. La idea de Gauthier es que en la teoría política de Hobbes la racionalidad de los deseos privados de cada uno de los individuos acaba por generar un orden superior de carácter moral. Esto tiene cierto sentido ya que Hobbes influyó y mucho en el famoso Fábula de las Abejas de Bernad Mandeville, una obra que sostiene la teoría de que el bien común es creado e implementado gracias a los vicios individuales que persigue cada uno de los súbditos.

¹¹² *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, 1, 13-14.

¹¹³ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, 1, 15-16.

El problema fundamental reside, sin embargo, en que ambas reivindicaciones pueden ser fácilmente reducidas al absurdo si tenemos en cuenta las teorías y las definiciones que se ha ofrecido más arriba.

Habría que comenzar con el primer tipo de limitación del poder soberano. “Algunos han supuesto que puede constituirse una república de tal manera que el poder soberano sea tan limitado y moderado como consideran adecuado a sus gustos. Por ejemplo, suponen que una multitud de hombres se han puesto de acuerdo en ciertas cláusulas (que ellos llaman leyes), especificando cómo van a ser gobernados; y, hecho esto, acuerdan más adelante elegir un hombre o varios para velar por el cumplimiento de las cláusulas aprobadas y ponerlas en práctica. Y para que puedan hacerlo, les atribuyen un poder limitado sobre ciertas tierras, tasas, sanciones, etc., de forma que (si no las emplea adecuadamente) no tengan más sin un nuevo consentimiento por parte de los mismos que autorizan las primeras”¹¹⁴. En el fragmento que se acaba de citar se encuentran, si se apela a las definiciones y teorías de nuestro autor, una serie de errores que reducen al absurdo la postura política del tipo de contratantes que se mencionan.

En primer lugar, este tipo de organización política, a la que se podría llamar monarquía parlamentaria, se basa fundamentalmente en el establecimiento de una carta de derechos o constitución a la que el soberano se debe atener al desempeñar sus funciones. Pero es justamente aquí donde reside el primer error ya que no es la persona designada por la asamblea la que detenta el poder soberano, sino que es la propia asamblea la que lo posee¹¹⁵. Habría que fijarse por ejemplo en los signos que, según Hobbes, indican quién es la persona que detenta el poder soberano en una república. Para él, el signo inequívoco que indica esto consiste en la posesión de todos aquellos derechos que se han indicado más arriba, por lo que será el verdadero soberano el que no pueda ser revocado de su cargo por nadie, el que tenga la capacidad de establecer leyes, el que tenga el poder coercitivo suficiente para hacer que los demás cumplan sus mandatos o la capacidad en exclusiva para nombrar magistrados¹¹⁶. Todas estas capacidades residen únicamente en la asamblea que elige y revoca a la persona encargada de administrar lo que ellos establecen y si alguno de estos derechos caen en

¹¹⁴ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, 1, 15.

¹¹⁵ *De Cive*, VI, 17; *OL*, II, pp. 230-231.

¹¹⁶ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, 1, 19.

manos de dicha persona, será únicamente porque ellos han delegado en él esas tareas¹¹⁷. El monarca se convertiría entonces en un tipo de magistrado o ministro de la asamblea, por lo que será la asamblea la que en última instancia tenga la capacidad de nombrar magistrados; las leyes que debe respetar el soberano son dictadas por la asamblea, por lo que es dicha asamblea la que conserva en último término la capacidad de hacer y derogar las leyes; el monarca podrá ser revocado por la asamblea si viola las leyes fundamentales que han establecido, por lo que la asamblea se reservará la suficiente fuerza coercitiva para poder hacerlo con éxito; y por último, la asamblea no estará sometida ella misma a las leyes que le imponen al monarca porque, por un lado, ella no se puede obligar a ella misma y, por el otro, la misma asamblea se reserva el derecho de revocar leyes incómodas o de promulgar otras nuevas que sirvan mejor a sus intereses. En este caso, es la asamblea la que posee el poder absoluto y no el monarca, por lo que el supuesto problema que se pretendía subsanar aquí simplemente ha sido cambiado de lugar.

Queda aún por ver el segundo absurdo lógico. Imagínese que la situación política de la cita anterior evoluciona y la asamblea, después de comprobar el buen hacer del monarca, decide cederle todos sus derechos bajo condición de que éste se siga comprometiendo con las cláusulas de la constitución. En este caso, al transferir los derechos se transferirá también la soberanía por lo que la asamblea dejará de poseer todas aquellas ventajas que antes podía usar para limitar el poder del soberano¹¹⁸. Es el monarca el que ahora podrá hacer nuevas leyes para modificar las antiguas y el que no podrá castigarse a sí mismo por no cumplir el acuerdo. Pero no sólo eso, sino que tampoco podrá ya la asamblea con derecho reclamarle nada al soberano actual porque los perdieron todos al hacer la transferencia de poderes¹¹⁹. Dicho de otro modo, sólo el soberano puede con justicia establecer un cambio de gobierno, pero nunca lo podrán hacer los súbditos ya que al constituir al soberano abandonaron el derecho de resistir al soberano. Por lo tanto, en esta nueva situación, la asamblea no podrá oponerse a las nuevas decisiones del soberano ni fácticamente —no poseen ya fuerza suficiente para hacerlo sin ponerse en peligro ellos mismos— ni lógicamente —dadas las definiciones de Hobbes, sus reivindicaciones se muestran como absurdas.

¹¹⁷ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, 1, 17. Es algo muy similar a lo que sucede en nuestras democracias actuales. Es el pueblo el que tiene el poder soberano en todo momento aunque delegue cada cuatro años sus poderes en la clase política o permanentemente en el rey y en los funcionarios del Estado.

¹¹⁸ *Leviatán*, XVIII; *EW*, III, p. 163.

¹¹⁹ *Leviatán*, XVIII; *EW*, III, p. 160.

Por lo tanto, la limitación del poder soberano mediante el constitucionalismo se muestra inútil en el sistema de este filósofo. Pero cabe la posibilidad de pensar que, aunque no se pueda limitar su poder imponiendo una serie de leyes previas a su institución, sí lo se puede hacer apoyándose en las leyes civiles que él mismo promulga¹²⁰. Sin embargo, este camino también puede ser fácilmente reducido al absurdo utilizando los mismos argumentos que se acaban de emplear más arriba.

Es imposible obligar fácticamente al soberano a cumplir con sus propias leyes porque él y sólo él posee el poder y la fuerza necesarias para coaccionar a las personas y obligarlas a cumplir con las leyes establecidas¹²¹. Sería absurdo pensar que el soberano se castigaría a sí mismo por no cumplir con lo que él mismo se había obligado a hacer. Pero es igualmente absurdo desde un punto de vista lógico mantener esta postura. En primer lugar, porque el soberano está más allá del bien y del mal al ser su propia voluntad la que sirve de medida común a la hora de definir dichos conceptos¹²². De este modo, el soberano puede legalmente prohibir el asesinato en la ciudad y, simultáneamente, ordenar la ejecución de una persona que ha incumplido dicho mandato. Aquí, ni él ni el verdugo podrán ser cuestionados por derecho porque es sólo su criterio el que determina qué se debe hacer en cada caso y porque son sólo los súbditos los que renunciaron a su derecho natural con el pacto. De la misma manera ningún súbdito puede pensar que sus propiedades son intocables para el soberano por derecho¹²³. El motivo reside en que antes del soberano nadie tenía garantizada la propiedad debido al derecho de todos a todo; pero ahora, con la institución del soberano, ese derecho es garantizado porque es él el que define los términos de *mío* y *tuyo* y el que tiene el monopolio de la fuerza para hacer respetar dichas definiciones¹²⁴. Nuevamente se da el caso de que no podemos obligarle ni lógicamente ni fácticamente a mantenerse lejos de nuestras propiedades. Tampoco es lógico que el soberano se ligue a sus propias leyes porque, al residir el legislativo y el judicial en sus propias manos, en cualquier momento podrá dictar una sentencia favorable a su causa, abolir leyes

¹²⁰ *Leviatán*, XXIX; *EW*, III, pp. 312-313.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, ix, 10.

¹²³ *Leviatán*, XXIX; *EW*, III, p. 313.

¹²⁴ Cf. Zarka, Y.Ch., *Hobbes y el Pensamiento Político Moderno*, *op. cit.*, pp. 194-198. Zarka analiza a la perfección este asunto en las páginas citadas.

contrarias a sus intereses o promulgarlas en su propio beneficio; y todo ello con pleno derecho y con justicia, aunque no con equidad¹²⁵.

La segunda de las justificaciones lógicas del absolutismo político, a parte de la ya mencionada de la limitación del poder soberano, se basa en el análisis de cualquier tipo de forma mixta de gobierno¹²⁶. El concepto de gobierno mixto en Hobbes abarca varios casos que es necesario analizar uno a uno para ver en qué consiste la incongruencia en cada tipo. La primera clase de gobierno mixto es el que está cercano a lo que hemos llamado antes monarquía mixta, es decir, un tipo de organización en la que el soberano ve limitado su poder por parte de algún elemento externo o un tipo de sistema político en el que, a parte del soberano, existen otros poderes con capacidad de actuación y decisión¹²⁷. Se vio que el primer caso no era real y que simplemente se podía hablar de esta manera si se cometía un absurdo lingüístico ya que, al no haber poder más grande que el poder del Estado, aquél que fuera capaz de obligarle a cumplir con sus exigencias sería el que con propiedad debería ser llamado soberano. El segundo caso, por su parte, puede ser resuelto apelando a la teoría de la autorización de Hobbes: el soberano elige magistrados o crea sistemas de sujeción a los que autoriza para que, siempre en su nombre y bajo su control, le represente ante los demás. Esto no debe confundirse con una transferencia de derechos o con un abandono del derecho del soberano a favor de los poderes intermedios porque el soberano se reserva en todo momento el derecho de deponer a sus magistrados y ministros¹²⁸. Además, las decisiones de los sistemas intermedios de sujeción sólo serán válidas si se ven refrendadas por la fuerza coercitiva que está única y exclusivamente en manos del soberano¹²⁹.

El segundo tipo de gobierno mixto es aquél en el que se establece la división de poderes en legislativo, ejecutivo y judicial y, además, se le da plena autonomía a cada uno de ellos para que funcionen de la manera que más les convenga: “Otros han ideado para evitar lo que consideran una dura condición, de absoluta sujeción (lo que en su

¹²⁵ Cf. Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, op. cit., p. 127. Pettit ofrece aquí una breve pero muy aclaratoria diferenciación entre los conceptos de injusticia e iniquidad, además de relacionar los mismos con el ejercicio de gobierno del soberano.

¹²⁶ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, i, 15-16.

¹²⁷ *Leviatán*, XIX; *EW*, III, pp. 177-180. Este asunto es ampliamente tratado por parte de Hobbes en este capítulo del *Leviatán*, un capítulo que es único dentro de las obras políticas de este autor.

¹²⁸ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, i, 17.

¹²⁹ *Leviatán*, XXIII; *EW*, III, pp. 226-232. El capítulo dedicado a la elección de los ministros en el *Leviatán* deja bien claro esta idea en todo momento apoyándola en la ya mencionada teoría de la autorización.

odio laman también esclavitud), un gobierno que piensan que constituye una mezcla de las tres clases de soberanía. Atribuyen, por ejemplo, el poder de hacer leyes a una gran asamblea democrática; el poder judicial a alguna otra asamblea, y la administración de las leyes a una tercera o a algún individuo”¹³⁰. Lo que encontramos en este caso es un tipo de gobierno en el que los poderes se reparten entre instituciones que en teoría funcionan autónomamente.

Aquí pueden suceder dos cosas: por un lado, que los conflictos creados entre las diferentes instituciones acaben por romper la estabilidad política y sumir a la sociedad en una guerra civil que les devuelva a las incomodidades del estado de naturaleza; y por el otro, que esta división de poderes no sea real y acabe primando realmente una de las instituciones sobre las demás. El segundo caso se aproxima y mucho a lo que se ha llamado antes monarquías parlamentarias y, por ello, no se dirá nada más acerca de ellas. Pero lo más interesante viene con el primer caso ya que pone en cuestión nuestro actual sistema de gobierno. Para Hobbes, el carácter egoísta de los hombres hará que, siempre que varios de ellos disientan entre sí y se vean con las suficientes fuerzas como para imponer a los demás su opinión por la fuerza, se produzca entre ellos un enfrentamiento con las mismas características que los que se dan en el estado de naturaleza. Por lo tanto, en el caso que se trata cada una de las instituciones acabará por convertirse en una facción que se enfrentará al resto en una cruenta guerra civil. Esto no sucede cuando el poder soberano es absoluto y no se encuentra dividido ya que sólo el soberano posee la suficiente fuerza como para imponer sus opiniones; y aunque el soberano absoluto también busque siempre el propio beneficio, la inexistencia de opositores no sumirá al país en la guerra civil. Lo más curioso de la argumentación hobbesiana es que acaba por invertir el argumento del adversario para defender su propio punto de vista: la división de poderes, lejos de liberarnos del yugo del poder absoluto nos acaba por devolver al estado de naturaleza. La única forma que hay de conseguir nuestros propios intereses es sometiéndonos a un soberano absoluto que, al guiarse racionalmente en sus acciones, nos garantizará la paz y el bienestar sólo a cambio de la obediencia necesaria para cumplir su tarea de la mejor forma posible. Además, la libertad que supuestamente se consigue con la división de poderes no se dará nunca porque o sólo se está sujeto realmente a los intereses egoístas de uno de ellos o se está sujeto a los de tres señores diferentes a la vez¹³¹. La división de poderes, por lo

¹³⁰ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, i, 15.

¹³¹ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, i, 16.

tanto, lejos de ser una forma de librarnos de las incomodidades del poder absoluto, tiende a ampliar y complicar el problema.

Así pues, no es lógico ni racional sostener la idea de que es posible un tipo de gobierno en el que el poder soberano no es absoluto. Para Hobbes, por lo tanto, el poder soberano o es absoluto o no es un poder soberano. Pero de todo lo dicho se pueden sacar todavía dos rápidas conclusiones. La primera de ellas es simplemente un corolario que se desprende de los absurdos resultantes de limitar o dividir el poder absoluto y vendría a decir algo así: si el bien del pueblo es la ley suprema, sólo el absolutismo político puede cumplir con dicha tarea. Dividir o limitar el poder absoluto pone en peligro a toda la comunidad y la expone tanto a los poderes extranjeros como a la codicia de los sediciosos. Hobbes pone el ejemplo de la recaudación de impuestos: si se limita el dinero del que pueda disponer un soberano, el presupuesto para la defensa se verá afectado y, en consecuencia, la nación quedará expuesta a ataques de todo tipo¹³².

La segunda tiene que ver con las diferentes formas de gobierno y a su relación con el absolutismo político. Y es que, lejos de lo que ha creído la tradición, Hobbes no cree que se le deba menos obediencia y respeto a una democracia que a una monarquía¹³³. El pensador inglés es claramente un monárquico, pero en sus obras, más que una defensa de la monarquía, se encuentra una defensa a ultranza del poder absoluto que el soberano, sea éste una monarquía, una aristocracia o una democracia, debe poseer si quiere cumplir eficientemente con su empresa¹³⁴. Una vez reconocido que este principio es fundamental para que toda sociedad civil pueda sobrevivir, Hobbes compara ambas formas de gobierno y llega a la conclusión de que la que mejor maximizará los intereses de los súbditos será la monarquía absoluta. Es famoso el pasaje del *Leviatán* en el que, una vez aceptado que todas las formas de gobierno son imperfectas y suponen un inconveniente para los ciudadanos, sitúa a la monarquía como la menos problemática de todas ellas¹³⁵. Por ejemplo, a sabiendas que el que está en el poder siempre tratará de beneficiar a sus familiares y allegados, siempre será más fácil y barato beneficiar al entorno de una sola persona que a la de 350 parlamentarios. Esto es todo lo que se puede concluir de la defensa de la monarquía absoluta que hace Hobbes

¹³² *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, i, 14.

¹³³ *De Cive*, Prefacio del Autor al Lector; *OL*, II, pp. 152-153

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *Leviatán*, XIX; *EW*, III, pp. 173-177.

en sus escritos; todo lo demás son conclusiones precipitadas y erróneas que la tradición acuñó con o sin intención¹³⁶.

En conclusión, el absolutismo político es una exigencia de la razón. Si se quiere gozar de paz, de seguridad y tener alguna opción de satisfacer nuestro propio concepto de felicidad se debe estar dispuesto a aceptar todas las incomodidades que genera la vida en común. Pero una cosa es tener que aceptar el poder absoluto del soberano y otra que nuestras demandas y sugerencias no puedan o deban ser atendidas por él. Precisamente éste es el tema que se va a tratar en el siguiente apartado del capítulo.

2.2. El blindaje del poder soberano: una fundamentación singular de la legitimidad del poder político

La fundamentación del poder soberano ha sido también uno de los temas que más éxito ha tenido entre los estudiosos de la filosofía política del inglés¹³⁷. Esto se debe principalmente a que su justificación del poder político acaba por poner en juego a la mayor parte del aparato conceptual ético y político de Hobbes; y eso sin tener en cuenta, como se ha hecho en este estudio, al resto de su sistema filosófico. Pero hay aun un hecho que lleva a interesarse por la fundamentación del poder soberano que hace el filósofo británico: el carácter singular que ésta tiene dentro de la filosofía política moderna y de todos los tiempos. Lo que se va a intentar aquí es mostrar cómo protege Hobbes al poder soberano de las reclamaciones de los ciudadanos y el papel que la Revolución Inglesa de mediados del siglo XVII juega en todo esto. A continuación se verá todo paso por paso.

De todo lo que se ha dicho hasta el momento Hobbes extrae en el *Leviatán* una serie de derechos especiales del soberano que tienen que ver con el ejercicio del poder y

¹³⁶ De hecho, hay un ejercicio interesante —y que no se puede hacer aquí por falta de tiempo— que consiste en aplicar los principios políticos que se están enumerando a una democracia. En este caso, el poder soberano residiría en la asamblea constituyente y sólo ella, es decir, los ciudadanos, tendrían la capacidad de promulgar leyes, nombrar y destituir magistrados, decidir todos los asuntos en materia de educación y religión, etc. En definitiva, dicho experimento no dejaría un panorama muy diferente al que se disfruta en la actualidad.

¹³⁷ Cf. Bobbio, N., *Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 52-54 y 60-62; Foisneau, L., *Hobbes et la Toute-Puissance de Dieu*, op. cit., pp. 269-283; Goyard-Fabre, S., *Le Droit et la Loi dans la Philosophie de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 129-135; Hampton, J., *Hobbes and the Social Contract Tradition*, op. cit., pp. 173-186; Malherbe, *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison*, op. cit., pp. 150-155; Oakeshott, M., *El Racionalismo en la Política y Otros Ensayos*, op. cit., pp. 263-266; Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, op. cit., pp. 128-129; Rodilla, M.A., “Hobbes: Soberanía y Bien del Pueblo”, op. cit., pp. 71-76; Sommerville, J., *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, op. cit., pp. 81-89.

con la imposibilidad de que los súbditos puedan juzgar dicho ejercicio¹³⁸. Se ha visto previamente que los ciudadanos habían transferido todos sus derechos al soberano—a excepción de aquellos que eran manifiestamente intransferibles— para que éste asegurara la paz y el bienestar de todos, que el poder resultante de la creación de la sociedad civil es absolutamente irresistible, que su poder debe ser absoluto si quiere cumplir con éxito su papel, que es el soberano quien dicta las leyes, quien establece la propiedad, quien juzga en caso de existir disputas entre dos o más súbditos, etc. Pues bien, Hobbes va a coger ahora todas sus definiciones anteriores y va a extraer una serie de consecuencias que van a marcar profundamente la relación que en adelante se establecerá entre los ciudadanos y el súbdito¹³⁹.

En primer lugar, está el ya mencionado hecho de que el soberano no contrata nada con los súbditos, sino que simplemente se limita a aceptar una donación libre por parte de estos para que cumpla de la mejor manera posible con una tarea determinada. El abandono contractual de derechos por parte de los ciudadanos y la plena conservación del derecho natural por parte del soberano harán que el segundo no pueda ser acusado con derecho de injusticia por parte de los primeros¹⁴⁰. Para entender esto es necesario llevar a cabo un análisis conceptual de las reivindicaciones de los ciudadanos. Lo que sucede aquí es que los ciudadanos cuestionan la actuación del soberano alegando que éste ha obrado injustamente o que ha incumplido el contrato originario. Sea como sea, las dos alegaciones son una y la misma ya que se dijo que sólo es injusto algo que se hace sin derecho o, en el caso de la sociedad civil, el incumplimiento de un contrato. Pero como el soberano conserva la totalidad de sus derechos y, además, no suscribió el pacto en ningún momento sino que éste fue hecho entre los diferentes súbditos, el soberano no puede ser cuestionado de esta manera.

El segundo derecho especial del soberano que se deriva de todos los anteriores impide a los ciudadanos cambiar de forma de gobierno una vez que han entregado el poder al soberano¹⁴¹. Una actuación así sí que podría calificarse de injusta desde el momento en el que su derecho a hacerlo fue depuesto con el nombramiento del soberano. Si los ciudadanos intentaran arrebatarle el poder al soberano porque éste hubiera hecho algo que no les satisface estarían obrando injustamente ya que estarían

¹³⁸ *Leviatán*, XVIII; *EW*, III, pp. 159-163 y 167-170. Podemos encontrar también un perfecto resumen y análisis de los mismos en la obra de Zarka. Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, *op. cit.*, pp. 349-356.

¹³⁹ Rodilla, M.A., “Hobbes: Soberanía y Bien del Pueblo”, *op. cit.*, pp. 71-76.

¹⁴⁰ *Leviatán*, XVIII; *EW*, III, pp. 160-161.

¹⁴¹ *Leviatán*, XVIII; *EW*, III, pp. 161-162.

entregando sus derechos naturales a una nueva asamblea constituyente o a otro nuevo soberano sin estar en posesión de los mismos. Se vio al analizar el tema de los contratos entre particulares que era imposible e injusto que alguien contratará conmigo algo que previamente había contratado con un tercero ya que el legítimo poseedor del derecho intercambiado ya no era mi interlocutor sino el contratante anterior. Lo que sucede ahora es prácticamente lo mismo. La conclusión a la que se puede llegar con todo esto es que una vez creada la sociedad civil, sólo el soberano tendrá en sus manos el cambio de la forma de gobierno ya sea devolviendo sus derechos naturales a los súbditos, traspasando su poder o parte de éste a otros soberanos o exonerándolos de sus obligaciones. De otra manera, cualquier tipo de cambio será injusto.

El tercer derecho que blindo al poder soberano ante cualquier tipo de reivindicación ciudadana se deriva de los anteriores y consiste simplemente en la imposibilidad de resistir al poder soberano¹⁴². El poder del soberano es tal que ningún poder sobre la tierra se le puede comparar, por lo que si algún ciudadano o grupo de ciudadanos intenta resistir a alguna de sus decisiones acabarán pereciendo en el intento.

El cuarto y último derecho especial se presenta como un corolario, no sólo de lo que se ha dicho hasta el momento en el presente apartado, sino también de todo lo que se lleva contado en este capítulo. El derecho en cuestión dice que no hay acción o hecho que justifique en ningún caso la resistencia o el uso de la violencia contra el soberano¹⁴³. No es necesario extenderse demasiado en este punto dado que sería redundar en lo que ya se ha expuesto con anterioridad. Simplemente decir que con justicia, es decir, apelando a los derechos y ateniéndose a las obligaciones derivadas de los contratos, un ciudadano no podrá disputar nunca sobre las decisiones tomadas por el soberano y mucho menos resistirse a ellas. Y no puede hacerlo porque a la hora de suscribir el contrato abandono esos derechos con la intención de que el soberano luchara por su seguridad y por su bienestar. Pero este compromiso del soberano no fue aceptado por contrato sino que éste simplemente asintió a la donación de los súbditos. Además, ya se vio que es también ilógico apelar a cualquier tipo de limitación o separación del poder porque ello, lejos de defendernos de la arbitrariedad del soberano, sería perjudicial para

¹⁴² *Leviatán*, XVIII; *EW*, III, pp. 162-163.

¹⁴³ *Leviatán*, XVIII; *EW*, III, p. 163. Ésta es la crítica del tiranicidio que Hobbes lleva a cabo en todas y cada una de sus obras políticas. El tema es interesante porque en el *Leviatán* los parlamentarios ya habían llevado a cabo la ejecución de Carlos I, un hecho inaudito para la época y cuyo eco llegó a todos los rincones de Europa. Sin embargo, la misma crítica aparece también en los *Elementos* y en el *De Cive*, dos obras escritas mucho antes de que se produjera dicho acontecimiento. La conclusión que se puede extraer de todo esto es que el absolutismo de Hobbes no está necesariamente ligado a los sucesos históricos de su momento sino que es más bien una exigencia teórica que se sigue de su sistema.

nuestros propios deseos de conservación y para nuestro propio concepto de la felicidad. Así pues, la única esperanza que le queda al ciudadano hobbesiano es la de confiar en la racionalidad del soberano y esperar a que éste se comporte equitativamente ateniéndose a lo que le dictan las leyes de la naturaleza¹⁴⁴.

Una vez aquí, es preciso detenerse momentáneamente y analizar el punto en el que se encuentra el trabajo. Por lo que se ha visto hasta ahora, para Hobbes, monárquico convencido y preceptor de Carlos II durante su exilio en París, la legitimidad de la monarquía absoluta emana directamente del pueblo y no de Dios como habían pensado hasta el momento todos los defensores de la monarquía en occidente¹⁴⁵. Sin embargo, una vez instituida la sociedad civil, nuestro autor se aleja de la justificación del poder que tradicionalmente habían esgrimido republicanos, demócratas y parlamentarios para acabar llegando al mismo punto —aunque por distinto camino— al que llegaban los defensores de la causa realista: el poder del monarca es absoluto e incuestionable por parte del pueblo¹⁴⁶. ¿A qué se debía esta singularidad, este lugar solitario en tierra de nadie? Para entender la postura de Hobbes hay que tener en cuenta la historia de la Inglaterra de mediados del siglo XVII, por lo que se intentará responder a la pregunta anterior mediante la comprensión de dichos acontecimientos¹⁴⁷.

La Revolución Inglesa es un largo periodo de tiempo comprendido entre 1642 y 1688 en el que Inglaterra pasa gradualmente desde una monarquía absoluta basada en la economía tradicional hasta una monarquía parlamentaria de corte liberal fundamentada en la economía capitalista que se comienza a forjar en ese momento. El periodo que aquí interesa abarca los años que van desde 1625 —año en el que Carlos I sube al trono— hasta 1649 —año en el que Carlos I es ajusticiado en Londres por los parlamentarios tras su derrota en la segunda guerra civil. En este espacio de tiempo Carlos I convocó varias veces al parlamento con el objetivo de reunir el dinero necesario para financiar sus campañas militares contra los escoceses. Los parlamentarios accedieron a regañadientes pero a cambio pidieron al rey que se les

¹⁴⁴ Cf. Rodilla, M.A., “Hobbes: Soberanía y Bien del Pueblo”, *op. cit.*, pp. 79-84; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, *op. cit.*, pp. 351-354. Tanto Rodilla como Zarka llaman la atención sobre la necesidad de que el soberano se comporte de acuerdo a la función para la que ha sido elegido. Sin embargo, sólo el primero llama la atención sobre el tema de la racionalización y la ilustración de ejercicio de poder, un tema que, como se mostrará en el último capítulo, es fundamental para entender la teoría política de Hobbes.

¹⁴⁵ Cf. Rodilla, M.A., “Hobbes: Soberanía y Bien del Pueblo”, *op. cit.*, pp. 71-73.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ Guizot, F., *Historia de la Revolución de Inglaterra*, Sarpe, Madrid, 1985. Como ya se dijo más arriba, nos basamos sobre todo en la famosa obra de Guizot para exponer todo lo relacionado con los acontecimientos políticos de la Inglaterra de Hobbes.

reconociera una serie de derechos que limitarían su poder. Como es de suponer, el rey no accedió a ello por lo que los parlamentarios, hartos de los desplantes del monarca, decidieron presentar batalla en la primera guerra civil que se prolongaría desde 1642 hasta 1645. Después de la guerra, los parlamentarios ejecutaron a dos hombres de confianza del rey —el conde Strafford y el arzobispo Laud— y a él lo pusieron bajo arresto con la esperanza de que accediera a firmar los privilegios que reclamaban para sí. La cosa no hubiera supuesto mayor problema si el rey no hubiera pactado secretamente con los escoceses y hubiera organizado, tras escapar, un nuevo ejército realista, cosa que desencadenó inmediatamente la segunda guerra civil que se desarrollaría entre 1648 y 1649. Tras la nueva derrota realista el rey fue juzgado por traición y ejecutado en Londres el 30 de enero de 1649. Tras esto, Cromwell se fue apoderando progresivamente de la república —la primera y última de la historia de Inglaterra— hasta que en 1653 el parlamento le diera plenos poderes y éste proclamara el Protectorado, el cual duraría hasta 1660 año en el que se restauraría la monarquía de los Estuardo con Carlos II.

Lo que más interesa ahora de todo esto es el modo en el que cada uno de los bandos defendía ideológicamente su postura frente a los ataques de los demás¹⁴⁸. Los parlamentarios apelaban a un esquema de legitimación del poder político que tradicionalmente ha sido esgrimido por republicanos y defensores de la democracia; un tipo de justificación a la que podríamos llamar ascendente. Según este punto de vista, el poder reside en el pueblo y emana de él. Es el pueblo el que, representado por el parlamento, decide transferir el poder soberano al rey para que éste decida qué hacer para lograr y mantener la paz y el bienestar de sus súbditos. Pero este ejercicio de poder no es incondicionado sino que debe respetar algunos principios preestablecidos —una carta de derechos o una constitución, por ejemplo— y reconocer en todo momento que el poder soberano reside en el pueblo. Siempre que el monarca viole algunos de estos principios, el pueblo, representado por el parlamento, se reserva la capacidad de revocar su nombramiento y de decidir el futuro de la nación. No hay que fijarse demasiado para darse cuenta de que esta organización política se corresponde totalmente con esos gobiernos mixtos o con esa falsa monarquía parlamentaria que se ha criticado con Hobbes más arriba.

¹⁴⁸ Cf. Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, op. cit., pp. 122-125; Cf. Rodilla, M.A., “Hobbes: Soberanía y Bien del Pueblo”, op. cit., pp. 71-73. En lo sucesivo nos basamos en ellos para exponer la legitimación del poder del soberano llevada a cabo por Hobbes.

El modo de justificar el poder del rey por parte de los realistas es conocido, en contraposición, con el nombre de esquema de justificación descendente. Semejante forma de defender la legitimidad del poder está tradicionalmente ligada a aquellos pensadores que han defendido el poder absoluto de las monarquías y se puede resumir básicamente en aquella idea que dice que el rey es rey por la gracia de Dios. Según estos pensadores, el poder absoluto reside en Dios, pero Éste se sirve de los monarcas como causas intermedias para gobernar indirectamente a los hombres. Ahora bien, el rey, como depositario del poder divino, tampoco puede hacer un mal uso del cargo con el que Dios le ha nombrado y debe cumplir fielmente con su tarea principal: crear las condiciones necesarias para que sus súbditos puedan lograr la salvación por sus propios medios. Para que esto suceda el soberano se deberá preocupar de que en sus territorios haya paz y reparto de riquezas para que los ciudadanos no se vean empujados al pecado para satisfacer sus necesidades fundamentales. Esta tarea es la que comúnmente se conoce como la tarea pastoral de los emperadores temporales.

Visto lo visto, la forma de justificar el poder absoluto del soberano que tenía Hobbes no casaba ni con unos ni con otros. Por un lado, su forma de justificar el poder del rey no podía ser descendente, entre otras cosas, por exigencias de su sistema¹⁴⁹. Si se hace un poco de memoria y se recuerdan ahora algunos de los principios fundamentales de la epistemología hobbesiana se caerá en la cuenta en seguida de por dónde van los tiros. Todo lo que puede ser conocido o bien procede de los sentidos o bien remite en última instancia a ellos. A partir del material sensible, y ya dentro del terreno del conocimiento científico o predicativo, se pueden hacer dos cosas: remontarse desde ellos hasta los primeros principios o partir de los primeros principios para explicar los efectos que se siguen a partir de ellos. Si se hace lo primero se llega a la conclusión de que toda la realidad se reduce a materia en movimiento; pero como nada se mueve a no ser que haya recibido su movimiento de un agente externo, la cadena de causas eficientes acabará por conducirnos finalmente a un primer motor, a un motor inmóvil que es a su vez la causa de todo movimiento posterior. Éste es el único conocimiento cierto que se puede tener de Dios: que existe y que es el primer motor del

¹⁴⁹ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xi, 1-4. Esta demostración de la existencia de Dios, que puede encontrarse también en el resto de obras políticas así como en las *Objeciones* a Descartes, le supuso a Hobbes muchos problemas en su momento. La clave del asunto reside en que la inclusión de esta demostración de origen aristotélico-tomista en una cosmovisión puramente mecanicista como la de nuestro autor acaba dando como resultado la necesaria materialidad de Dios, algo que no estaba dispuesto a aceptar ninguno de los filósofos y teólogos de la época. Pacchi, A., "Hobbes and the Problem of God", en Rogers, G.A.J. y Ryan, A. (eds), *Perspectives on Thomas Hobbes, op. cit.*, pp. 171-187.

universo. Todo lo demás es cuestión de fe y no puede ser tratado científicamente. ¿Qué tiene que ver todo esto con este tema? Pues muy sencillo: si de Dios sólo se sabe esto, es imposible que nadie haya recibido de él ningún tipo de mandato o que haya realizado ningún tipo de contrato con él¹⁵⁰. Sobre este tema se volverá en el último capítulo. Lo único que interesa ahora es ver que la posibilidad de que los monarcas reciban su poder directamente de Dios y de que se hayan comprometido contractualmente a cumplir sus mandatos es simplemente un absurdo.

Teniendo todo lo anterior en cuenta resultará fácil comprender por qué Hobbes no contó con demasiados amigos y defensores dentro de la causa realista, una causa ligada muy directamente a algunos de los estamentos eclesiásticos más representativos¹⁵¹. Ahora bien, ¿por qué abrazar el esquema de justificación de los demócratas o de los parlamentarios? Se pueden ofrecer dos buenas respuestas. En primer lugar por mera exigencia del sistema filosófico de este autor. Dado su método, dadas sus premisas lógicas y físicas, dadas su explicación antropológica y moral, la mejor forma que tenía Hobbes para salvar el problema en el que se había metido con su diseño del estado de naturaleza era, como ya se demostró al hablar del pacto, mediante la utilización del esquema ascendente de legitimación. Pero además de esta explicación puramente lógica y filosófica se puede ofrecer otra de carácter histórico. Como muy bien se ha mencionado varias veces a lo largo de este trabajo, fueron los terribles y sorprendentes hechos de 1642 los que movieron a Hobbes a romper con el plan trazado para sus *Elementos de la Filosofía* y a anticipar la publicación de la última de sus partes. El *De Cive* contiene muchos de los argumentos e ideas que Hobbes había esbozado en los *Elementos del Derecho Natural y Político*, pero introduce una serie de modificaciones tocantes al diseño del estado de naturaleza, al análisis de los diferentes tipos de gobierno y a la relación entre la Iglesia y el Estado que serán decisivos para su pensamiento. En este momento en el que la guerra civil estaba dando sus primeros pasos Hobbes quería contribuir al restablecimiento de la paz y del orden anterior luchando en el campo en el que mejor se movía: el filosófico. Pero el filósofo inglés, un hombre listo, analizó el terreno de batalla antes de entrar en él y se dio cuenta de que el modo de combatir de las tropas de su bando era erróneo y de que malgastaban tiempo y esfuerzos en atacar plazas secundarias del enemigo en lugar de dirigir todo su poder hacia las

¹⁵⁰ *De Cive*, II, 12-13; *OL*, II, pp. 174-175.

¹⁵¹ Guizot, F., *Historia de la Revolución de Inglaterra*, op. cit., pp. 53-54. Sin ir más lejos se puede citar el caso de William Laud, arzobispo de Canterbury y ocupante de cargos varios en los gobiernos de Carlos I cuyo intento de reforma del anglicanismo fue uno de los desencadenantes de la primera guerra civil.

capitales. Dejando de lado las metáforas militares, lo que pretendía Hobbes era desmontar las tesis parlamentarias, no oponiéndoles sus propias ideas, sino minando los cimientos de sus sistemas filosóficos. De este modo Hobbes asumió el mismo esquema de legitimación político que sus enemigos y lo utilizó para sus propósitos, solo que una vez que había llegado hasta la institución del soberano, se encargó de utilizar las mismas premisas para blindar al monarca ante cualquier tipo de reclamación por parte de los ciudadanos. Una vez más, como cuando había reducido al absurdo la división de poderes y las formas de gobierno mixto como las monarquías parlamentarias, nuestro autor parecía haber vencido a sus enemigos en su propio terreno.

Pero no sólo en esto se puede ver la influencia de los acontecimientos históricos en la filosofía política de Hobbes sino que existen muchos más elementos del poder soberano que tienen mucho que ver con ellos. Por ejemplo, una de las demandas de los parlamentarios contra el rey era que éste no podía reunirlos simplemente para financiar sus guerras contra los rebeldes escoceses. Los parlamentarios defendían su derecho a la propiedad frente a las demandas del rey y se negaban a pagar las tasas e impuestos que éste les exigía en ese momento. Salta a la vista que Hobbes, cuando justifica la recaudación de impuestos para financiar guerras que protejan a los súbditos de ataques extranjeros o cuando aclara que la propiedad privada es algo que existe y se mantiene gracias al poder soberano, tiene todos estos sucesos en mente. Lo mismo sucede cuando desmonta las pretensiones de aquellos que quieren limitar el poder soberano apelando a derechos previos, al poder del pueblo o a la necesaria división de poderes. Y seguramente sea aun más claro en el caso de la lucha que Hobbes mantendrá contra los estamentos religiosos, una lucha que le reportó muchos disgustos y que trataremos en profundidad cuando llegue el momento¹⁵². Sea como sea, todo esto viene a demostrar que Hobbes es un filósofo que dedica gran parte de su obra a resolver problemas reales que le preocupaban a él y a su tiempo; y que esa idea que se viene defendiendo desde lejos sobre la utilización de la ciencia y la técnica para cambiar la realidad y hacerla más segura y provechosa para el hombre es absolutamente fiable.

Ya se ha visto qué es lo que contratan los habitantes del estado de naturaleza de este autor, pero aún no se ha dicho nada acerca de la puesta en marcha o del funcionamiento de esta magna creación de los hombres. En el siguiente apartado se

¹⁵² Cf. Mintz, S., *The Haunting of Leviathan. Seventeenth Century Reaction to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 39-156; Robertson, G.C., *Hobbes*, op. cit., pp. 207-222. Sobre todo la obra de Mintz puede servir para hacerse una buena idea de las múltiples acusaciones que los estamentos eclesiásticos lanzaron contra la obra y la vida de Hobbes.

analizará cómo es posible que el soberano coordine las acciones de los hombres para evitar enfrentamientos y para intentar, en la medida de sus fuerzas, que todos realicen su propia idea de la felicidad sin incomodar a sus conciudadanos. Lo más importante es que el lenguaje jugará un papel fundamental para conseguir una tarea tan complicada.

3. Las leyes civiles como esencia de la sociedad civil y el papel del lenguaje en su creación, difusión y funcionamiento

El asunto de las leyes civiles es fundamental para comprender a la perfección el funcionamiento de la filosofía política de Hobbes. No es de extrañar entonces que se hayan consagrado innumerables artículos y monografías a este tema y que además se haya enfocado desde todas las perspectivas posibles¹⁵³. El plan de trabajo en este apartado será básicamente el siguiente: primero se definirán y analizarán lo que son las leyes civiles diferenciándolas terminológicamente de otros conceptos como los de consejo, pacto o derecho y de otras leyes como la ley divina, la moral o la natural; en segundo lugar, habrá que centrarse precisamente en la relación que se establece entre aquella ley natural que fue analizada más arriba y la ley civil; y en tercer y último lugar, se verá detenidamente el papel que el lenguaje juega en el funcionamiento del Estado y en la difusión de la voluntad del soberano. La conclusión general que se debería alcanzar al final de este apartado es que las leyes civiles, siendo como son la savia de la sociedad civil, son actos de habla en sí mismas y que éstas sólo pueden gestarse, propagarse y comprenderse lingüísticamente. Una vez visto esto se caerá en la cuenta en seguida de que el lenguaje contribuye a crear y agravar el problema moral del estado de naturaleza, pero también sirve de plataforma para acercarse a los demás en esa misma situación, crear la sociedad civil y ponerla en funcionamiento. Por lo tanto el lenguaje

¹⁵³ Cf. Bobbio, N., *Thomas Hobbes, op. cit.*, pp. 57-60 y 102-129; Dyzenhaus, D., "Hobbes and the Legitimacy of Law", en *Law and Philosophy*, no. 20, 2001, pp. 461-498; Fuller, T., "Compatibilities on the Idea of Law in Thomas Aquinas and Thomas Hobbes", en *Hobbes Studies*, Vol. III-1990: 112-134; Goldsmith, M.M., "Hobbes on Law", en Sorell, T. (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes, op. cit.*, pp. 274-305; Goyard-Fabre, S., *Le Droit et la Loi dans la Philosophie de Thomas Hobbes, op. cit.*, pp. 144-199; Goyard-Fabre, S., "La Législation Civile dans l'État-Léviathan", en Bertman, M., y Malherbe, M. (eds.), *Thomas Hobbes de la Métaphysique a la Politique, , op. cit.*, pp. 173-192; Ladenson, R., "In Defense of a Hobbesian Conception of Law", en *Philosophy and Public Affairs*, vol. IX, no. 2, Invierno 1980, pp. 134-159; Martinich, A.P., *A Hobbes Dictionary*, op. cit., pp. 176-193; May, L., "Hobbes on Fidelity to Law", en *Hobbes Studies*, Vol. V-1992: 77-89; Murphy, M.C., "Was Hobbes a Legal Positivist?", en *Ethics*, no. 105, Julio 1995, pp. 846-873; Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics, op. cit.*, pp. 129-132; Rodilla, M.A., "Hobbes: Soberanía y Bien del Pueblo", op. cit., pp. 77-78; Sommerville, J., *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context, op. cit.*, pp. 96-100; Zarka, Y.Ch., *Hobbes y el Pensamiento Político Moderno, op. cit.*, pp. 159-186. De ahora en adelante se tendrán estas obras y artículos en cuenta para exponer la teoría legal de Hobbes, aunque hay que decir por anticipado que no todas ellas enfocan el asunto de la misma manera que aquí se hará a continuación.

será ahora la clave para comprender el mundo de la moral y de la política hobbesianas de la misma manera que antes fue la clave para comprender su teoría del conocimiento y su filosofía natural.

Las leyes civiles fueron un tema que debió preocupar bastante a Hobbes si se presta atención a la cantidad de páginas que ocupa dicho asunto en su producción. Se puede ver claramente su presencia en obras como los *Elementos del Derecho Natural y Político*¹⁵⁴, en el *De Cive*¹⁵⁵, en el *Leviatán*¹⁵⁶ o en el *Diálogo entre un Filósofo y un Jurista*¹⁵⁷. Aquí se va a basar la primera parte de la exposición en el *De Cive* ya que es ahí donde Hobbes mejor expone la diferenciación de las leyes civiles respecto al resto de leyes y donde más claramente se presenta su taxonomía. Es verdad que el filósofo inglés lleva a cabo clasificaciones muy similares en los *Elementos del Derecho Natural y Político* y en el *Leviatán*, pero la primera es excesivamente breve y la segunda tremendamente complicada, extensa y equívoca. Por su parte, este trabajo de investigación se centrará en el *Leviatán* para tratar la íntima relación que se establece entre el lenguaje y las leyes civiles ya que éste es un asunto que aparece exclusivamente en esta obra. Hobbes apelará aquí al lenguaje para explicar qué es una ley buena, cómo se interpreta y se comprende la misma, cuándo obliga el mandato del soberano, etc. El tema adquiere ahora tal importancia que el autor dedicará más de la mitad del capítulo XXVI al estudio de dicha relación.

Se pasará a ver entonces en qué consiste para Hobbes la ley civil, cómo pueden clasificarse éstas y la relación que guardan con la ley natural o ley de la razón. Mucho de lo que se diga ahora guardará relación con lo que se expuso más arriba acerca de las leyes de la naturaleza, aunque la intención es que, lejos de ser repetitivo, este apartado pueda ayudar a completar y ampliar lo que ya se vio en dicho momento.

3.1. Definición y clasificación de la ley civil y su relación con la ley natural

La mejor manera de comenzar este subapartado es citando la definición que Hobbes da de la ley civil justo al comenzar el capítulo XXVI del *Leviatán*, un capítulo titulado precisamente “De las leyes civiles”: “la LEY CIVIL es, para cada súbdito, aquella serie de reglas que el Estado le ha mandado de palabra, o por escrito, o con

¹⁵⁴ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, x, 1-10.

¹⁵⁵ *De Cive*, XIV, 1-15; *OL*, II, pp. 312-323.

¹⁵⁶ *Leviatán*, XXVI; *EW*, III, pp. 250-277. También se pueden consultar aquí los dos capítulos siguientes dedicados a “los crímenes, excusas y atenuantes” y a “los castigos y recompensas”.

¹⁵⁷ *A Dialogue Between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*; *EW*, VI, pp. 1-160.

*otros signos suficientes de voluntad, para que las utilice a la hora de distinguir lo que está bien y lo que no está bien, es decir, lo que es contrario y lo que no es contrario a la regla*¹⁵⁸. Lo primero que se observa a simple vista en esta definición es que la ley civil está estrechamente ligada al lenguaje y a la acción moral. Está ligada a la segunda porque la ley civil es la forma que tiene el soberano para expresar a los súbditos su voluntad, una voluntad que, como se vio en el capítulo dedicado al contrato, pasa a actuar como recta razón y como única medida de lo bueno y de lo malo¹⁵⁹. Ahora, y debido a que se depuso el derecho natural de interpretar subjetivamente lo que nos beneficiaba y lo que no nos beneficiaba cuando suscribimos el pacto, el criterio del soberano —expresado en y por las leyes civiles— pasa a ser la única pauta de actuación posible. Dada la vinculación que guarda la ley civil con la moral, resulta sencillo ver por qué también se relaciona con el lenguaje: el lenguaje, como se vio, es la única forma que tienen los hombres de interpretar el interior de sus semejantes, por lo que si la voluntad del soberano debe funcionar como medida de la acción de los súbditos, sólo se podrá acudir al lenguaje como medio de transmisión de la misma.

Sobre todos estos temas se volverá a su debido tiempo. Lo que interesa ahora es ver cómo se diferencia la ley civil —que es un tipo específico de mandato— de otros conceptos como los de consejo, pacto o derecho. Comencemos por el consejo¹⁶⁰. La diferencia fundamental entre ambos está en que la fuerza del consejo reside en mi consideración sobre aquello que es aconsejado, mientras que en la ley la obediencia está ligada a la voluntad del que manda pero para nada a mi consideración sobre lo mandado. Dicho de un modo más sencillo, yo sigo el consejo de alguien al evaluar su recomendación y llegar por mis propios medios a la conclusión de que lo que él me recomienda es efectivamente beneficioso para mí. Pero en el caso de la ley es diferente ya que en ella no hay espacio para dicha reflexión. La ley civil obliga de una triple forma: obliga por consejo, es decir, por recomendación fuerte de la razón en la que entra en juego nuestra propia integridad; obliga contractualmente, o lo que es lo mismo, porque al suscribir el pacto renunciamos a la capacidad de establecer los principios rectores de nuestra acción de forma unilateral; y obliga por el poder del que ordena la ley ya que el poder del soberano es irresistible y la violación de su mandato nos acarrearía un perjuicio enorme para nosotros.

¹⁵⁸ *Leviatán*, XXVI; *EW*, III, p. 251.

¹⁵⁹ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, i, 10.

¹⁶⁰ *De Cive*, XIV, 1; *OL*, II, pp. 312-313. Se seguirá este texto para exponer las diferencias existentes entre la ley y el consejo.

De esta primera diferenciación entre consejo y mandato Hobbes extrae cinco diferencias secundarias o derivadas. En primer lugar, que en la ley el que ordena tiene poder sobre el ordenado, mientras que en el caso del consejo no —alguien puede, por ejemplo, ser el consejero del rey y ser a la vez su súbdito. La segunda diferencia reside en que el mandato de la ley es obligatorio en el sentido hobbesiano de la palabra, mientras que la recomendación del mandato se queda ahí y su cumplimiento por parte del que lo recibe es un asunto de libre elección. En tercer lugar, el consejo se da pensando en el bien del que lo recibe, pero la ley se hace pensando en quien la dicta¹⁶¹. En cuarto lugar, el consejo se da sólo a aquellos que tienen la voluntad de recibirlo, mientras que la ley es igualmente válida para aquéllos que la reciben con agrado como para aquéllos que se sientan perjudicados por ella¹⁶². Y la quinta y última diferencia — que podría entenderse como un resumen de todo lo dicho—señala que “el derecho del aconsejador puede quedar anulado por aquel a quien aconseja; el derecho del legislador, sin embargo, no puede abrogarse a gusto de aquel sobre quien la ley se impone”¹⁶³. La conclusión que se extrae de esta primera separación entre consejo y mandato es que, a diferencia de lo que sucedía con las leyes naturales, la ley civil tiene ya un altísimo grado de obligatoriedad y que dicha obligación es inversa a la que tenía también la ley natural, es decir, que lo que interesa en la ley civil es su cumplimiento *in foro externo* con independencia de lo acontezca *in foro interno*¹⁶⁴.

Si se pasa ahora a la separación entre ley y pacto o contrato lo primero que se encuentra en el *De Cive* es un ataque directo al concepto de ley civil de Aristóteles. Para el estagirita, “la ley es un discurso cuyos límites vienen determinados por el consenso común de la ciudad, en el que se declara todo lo que se debe hacer”¹⁶⁵. Por lo tanto, Aristóteles cree que las leyes civiles son reductibles a pactos que hacen por consenso los

¹⁶¹ *De Cive*, XIV, 1; *OL*, II, p. 313. Sin embargo, esto debe ser precisado porque el soberano, ni es arbitrario, ni actúa pensando en su propio beneficio como se vio más arriba. El soberano buscará beneficiarse a sí mismo, pero como su beneficio se identifica con el bien del pueblo y con la paz de este, las leyes que redunden en su propio bien lo harán inevitablemente en el de los súbditos.

¹⁶² *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xvii, 8. Resulta cuanto menos curioso que lo que se acaba de decir ahora sobre el consejo es elevado a rango de ley natural en los *Elementos del Derecho Natural y Político*.

¹⁶³ *De Cive*, XIV, 1; *OL*, II, p. 313.

¹⁶⁴ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, vi, 3. Es verdad que Hobbes, como Kant, critica a aquellos que siguen la ley civil simplemente por el miedo a ser castigados y no por el hecho de estar en sintonía con las recomendaciones de la razón, de la moral y de Dios. Pero fijándose bien, este asunto le es totalmente indiferente al mundo del derecho ya que a los ojos de un juez actúa igual de bien una persona que paga religiosamente sus impuestos porque cree que así contribuye al bien común que otra que lo hace porque no quiere arriesgarse a perder todos sus bienes.

¹⁶⁵ *De Cive*, XIV, 2; *OL*, II, p. 313-315. Como antes, se seguirá este párrafo para exponer dicha diferencia.

ciudadanos entre sí, de un modo muy similar a lo que estos mismos individuos hicieron al instaurar el Estado. Pero esto en la filosofía de Hobbes no es así ya que aquí nos obligamos a obedecer la voluntad del soberano —sea ésta la que sea— al suscribir el pacto y después, una vez instaurado el poder soberano, seguimos las leyes por dos motivos afines pero diferentes: por temor al poder soberano y porque se contrató esa misma cláusula al entrar en la sociedad civil. Dicho de otra forma, contrato y ley son dos cosas diferentes porque el contrato obliga a obedecer la voluntad y el poder de éste, expresado mediante leyes, obliga a su vez a ceñirse a lo contratado. La conclusión que se saca de esta segunda precisión terminológica es que la obediencia a la ley civil se desprende de los términos del contrato, pero el corpus legal que reglará el funcionamiento de la ciudad no es acordado por los ciudadanos sino que estos simplemente acatarán lo que libremente decida el soberano.

En tercer y último lugar, la ley civil difiere del derecho de la misma manera en la que la libertad difiere de la obligación¹⁶⁶. Este tema ya se expuso sobradamente al analizar la ley natura y la libertad civil de los súbditos, por lo que no habrá que extenderse mucho más ahora. Simplemente decir que los súbditos pierden la mayor parte de sus derechos al entrar en la sociedad civil para que después, mediante la promulgación y la aplicación de las leyes civiles, sea el soberano el que se encargue de redistribuirlos. El derecho da libertad de hacer o no hacer, mientras que la ley obliga a hacer o no hacer una cosa determinada. Por este motivo, en la sociedad civil hay tanta libertad como permitan las leyes. Se puede explicar esto mismo con una metáfora. Tomemos un terreno natural cualquiera y tracemos un punto de llegada y uno de salida. En este caso se tendrá total libertad para elegir el mejor camino para alcanzar nuestra meta, un camino que evitará los peligros, buscará el equilibrio entre esfuerzo y beneficio, que no tendrá en cuenta ningún tipo de limitación salvo la propiamente natural, etc. Esto es precisamente lo que, como se vio en su momento, sucede con la acción y la libertad humana en el estado de naturaleza. Pero si volvemos unos años después a ese mismo terreno y nos lo encontramos civilizado, con carreteras, viviendas, parcelas, etc., deberemos adaptar nuestra ruta a la nueva situación. Ahora se nos presentan carreteras principales y secundarias hasta el punto de llegada; caminos rurales, caminos urbanos y caminos privados en los que será necesario pedir permiso; habrá fincas y viviendas privadas que tendremos que respetar; etc. Esta es la metáfora

¹⁶⁶ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, x, 5. También nos centramos en este texto para tratar la ya analizada diferencia entre ley y derecho.

de la búsqueda de la felicidad después de entrar en la civilización y en la sociedad civil. Para lograr nuestra felicidad ya no podemos elegir nuestro propio camino como hacíamos en el estado de naturaleza, sino que ahora, para llegar al mismo punto, deberemos respetar las leyes civiles que establecen los caminos que podemos seguir, las propiedades que debemos respetar y los derechos que no debemos violar. La conclusión a la que se llega ahora es que las leyes civiles sirven para que el soberano redistribuya los derechos que los súbditos le cedieron al contratar su nombramiento y, simultáneamente, para crear un nuevo marco de libertades —libertades civiles— que nos marquen los caminos que podemos tomar en nuestro viaje hacia la felicidad.

Por lo tanto, este primer análisis lingüístico que se acaba de llevar a cabo ha dejado ya unas cuantas notas importantes sobre el carácter de la ley civil. En primer lugar, se ha visto que la obligación de obedecer la ley civil se deriva de los términos del contrato originario y de la fuerza que se le confiere en él al soberano. Además, la ley civil se interesa por el cumplimiento de sus mandatos *in foro externo* sin importarle la opinión interna que los súbditos tengan acerca de dichos mandatos. En segundo lugar, se ha mostrado también que las leyes civiles no son contratos, es decir, que su obediencia, pese a derivarse realmente de lo contratado, no proviene directamente de una obligación contractual. El súbdito accede por contrato a acatar la voluntad del soberano, pero en ningún momento tiene ningún tipo de influencia en la libre decisión de éste. Lo tercero que se ha visto es que la ley civil redistribuye derechos y marca la libertad de los súbditos en su camino hacia la felicidad. La ley civil es la herramienta utilizada por el soberano —herramienta lingüística habría que decir— para indicar a sus súbditos su voluntad y coordinar las acciones de éstos de tal manera que no se produzcan conflictos ni perturbaciones de la paz social.

Pero ésta no es la única diferenciación terminológica que hace Hobbes para aclarar la naturaleza y el papel de las leyes civiles. Lo siguiente que lleva a cabo es una separación entre los diferentes tipos de leyes a los que ya se aludió más arriba: la ley divina, la ley natural, la ley moral y la ley racional¹⁶⁷. Para ello, este autor distingue claramente las leyes de procedencia divina de las que simplemente son dictadas por el hombre. La ley divina, a su vez, puede ser de dos tipos: la ley natural, moral o racional por una parte y la ley divina positiva por la otra. Se comenzará por la última. La ley divina positiva es la ley que Dios Todopoderoso dio directamente a los hombres de

¹⁶⁷ *De Cive*, XIV, 4-5; *OL*, II, pp. 315-317. Aunque esta división aparece también en el *Leviatán*, es preferible basar esta exposición en el texto del *De Cive* ya que es mucho más sintético que el anterior.

palabra y que está recogida en las Escrituras. El otro tipo de leyes son leyes eternas ya que Dios las puso en el mundo en el mismo momento de la creación para que todos los hombres, con el simple uso de su razón y sin necesidad de conocer la Biblia, pudieran saber qué era lo que Él les aconsejaba hacer. Este tipo de leyes, como se vio también, son llamadas de formas diferente según la consideración del momento: son “leyes morales porque conciernen a las maneras y al trato mutuo entre los hombres”¹⁶⁸; son también racionales porque todos los hombres tienen acceso a ellas usando su razón, no como hombres de ciencia doctos y leídos, sino como personas con conocimientos básicos; y por último, son leyes naturales porque la razón en el hombre es tan natural como la sensación o la pasión.

Vistas las leyes de procedencia divina y dejando de lado de momento la relación que éstas puedan guardar con la ley civil sería posible centrarse en las leyes de los hombres. Éstas obviamente se caracterizan por ser un producto puramente humano y, más concretamente, una creación de aquéllos a los que los habitantes del estado de naturaleza les entregan el poder soberano. Las leyes civiles o humanas conciernen a dos objetos muy diferentes entre sí y, en función de ellos, se puede hablar de leyes civiles sagradas y de leyes civiles seculares. “*Sagradas* son aquellas que se refieren a la religión, es decir, a las ceremonias y culto de Dios: qué personas y lugares han de ser consagrados, y de qué modo; qué doctrinas acerca de la Deidad han de enseñarse públicamente y con qué palabras, en qué orden han de hacerse las plegarias etc., allí donde estas cosas no han quedado determinadas por ninguna ley divina positiva. Porque las *leyes sagradas civiles* son *leyes humanas* (también llamadas *eclesiásticas*) acerca de asuntos sagrados, pero son las *leyes seculares* las que suelen denominarse con el apelativo general de *leyes civiles*”¹⁶⁹. Lo que dice Hobbes aquí es interesante y supone una novedad bastante interesante dentro del mundo de la filosofía y de la difícil relación entre la fe y la razón. A su modo de ver, el soberano tiene derecho a legislar en materia religiosa todo aquello que la ley natural o la ley divina positiva dejan sin determinar. No cabe detenerse demasiado ahora en este tema porque será analizado en profundidad cuando se vea por qué y cómo deben ser controlados los pulpitos por el soberano. Baste decir lo siguiente: las Escrituras y la razón —las dos formas que tiene Dios de indicar a los hombres su voluntad— dicen que lo único que los hombres necesitan para entrar en el reino de los cielos es tener fe en que Jesús es el Cristo y obedecer los mandatos

¹⁶⁸ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xviii, 1.

¹⁶⁹ *De Cive*, XIV, 5; *OL*, II, pp. 316-317.

divinos. Todo lo demás, es decir, la forma de rendir culto a Dios, las disputas sobre la posibilidad de representar a la divinidad, la elección de los ministros de la Iglesia, etc., todo esto, queda en manos del criterio de los hombres; unos hombres que, con el fin de evitar disputas entre ellos, entregaron este derecho al soberano al suscribir el pacto político¹⁷⁰. Por lo tanto, del mismo modo que sólo al soberano le compete decidir sobre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto o sobre el *meum* y el *tuum*, también sólo él tiene el derecho de establecer legalmente una decisión sobre estas cuestiones secundarias y accesorias en materia religiosa¹⁷¹.

Así pues, una vez que se ha explicado y diferenciado los diferentes tipos de leyes que establece Hobbes en sus obras, es posible centrarse ya en el tipo de ley civil que interesa en este momento: la ley civil secular o ley civil propiamente dicha. Esta se subdivide en dos partes —diferenciadas pero complementarias— que son la ley civil distributiva y la ley civil vindicativa o penal. “Gracias a la *distributiva* cada hombre tiene los derechos que le corresponden; es decir, que la ley distributiva establece reglas generales por las cuales podemos saber qué es nuestro y qué es de otro, de modo que otros no nos impidan disfrutar libremente de lo nuestro y nosotros no interrumpamos a otros en su pacífico gozar de lo suyo; también establece qué es legal que un hombre haga u omita y qué no es legal. La ley *vindicativa* es aquella por la que se determina qué castigo será impuesto a quienes quebranten la ley”¹⁷².

Lo que señala Hobbes en este párrafo es algo que se lleva tiempo diciendo pero que es preciso que ahora, de una vez por todas, se organice correctamente. En primer lugar, se observa que los dos tipos de leyes civiles seculares se complementan y que responden a algo que el autor había situado ya en el núcleo mismo de la sociedad civil: la ley natural y los pactos establecidos entre hombres no funcionarán nunca por sí mismos si no hay detrás una fuerza coercitiva suficiente que obligue a los hombres a cumplir con sus compromisos. La ley distributiva recoge los derechos de los ciudadanos y la voluntad del soberano de hacerlos respetar, mientras que la ley penal señala explícitamente cuáles son las represalias que tomará el soberano contra aquéllos que osen violar su voluntad. Es obvio que ambas son partes de una y la misma ley ya que sin reconocimiento de derechos no hay nada que castigar y sin castigo, dada la naturaleza de los hombres, difícilmente se respetarán los derechos de los ciudadanos.

¹⁷⁰ *Leviatán*, XLIII; *EW*, III, pp. 585-586.

¹⁷¹ *De Cive*, XVIII, 14; *OL*, II, p. 430-432.

¹⁷² *De Cive*, XIV, 6; *OL*, II, p. 317.

En segundo lugar, la ley civil secular distributiva tiene como función específica la redistribución de los derechos que habíamos entregado al soberano al crear la sociedad civil. Sirva el ejemplo de la propiedad. Gracias al derecho de naturaleza teníamos la posibilidad de apropiarnos de todo aquello que considerásemos beneficioso para nosotros. Después, este derecho es abandonado por todos los hombres —a excepción del soberano— cuando se instituye el Estado con la intención de que así se pueda lograr la paz y la seguridad que tanto desean. Una vez que el Estado se ha organizado y haciendo uso de las leyes, el soberano se dedica a redistribuir la propiedad mediante el establecimiento de los cauces legales necesarios para obtenerla y conservarla. Son las leyes civiles las que reglan entonces el acceso de los ciudadanos a los derechos distribuidos por el soberano.

Y esto conduce directamente al tercer asunto que se quiere señalar aquí: el de los tipos de derechos que redistribuyen las leyes civiles. Se ha dicho ya en muchos lugares que las leyes civiles establecen un único criterio acerca de lo bueno y lo malo, de lo mío y lo tuyo y de lo justo y lo injusto, por lo que se puede decir que los derechos básicos que las leyes redistribuyen son, respectivamente, el derecho a la libertad de acción, el derecho a la propiedad privada y el derecho al intercambio de los propios derechos. Se va a ver esto detenidamente. Las leyes civiles, al especificar el criterio del soberano sobre lo que puede ser o no ser considerado beneficioso para los hombres, están indicando cuáles son los caminos por los que podemos transitar libremente en nuestro viaje hacia la felicidad. La ley civil cambia la plena libertad del estado de naturaleza por una nueva libertad más constreñida pero que nos asegura que nada ni nadie nos impedirá la satisfacción de nuestros deseos si nos mantenemos dentro de los parámetros establecidos. Retomando el ejemplo que se utilizó en su momento se podría decir que puedo satisfacer mis deseos de formar una familia siempre que me atenga a los cauces legales señalados por el soberano mediante sus leyes: no puedo robarle los hijos a nadie, no puedo forzar a una mujer a que viva y procreé conmigo y no puedo pactar con nadie para intercambiar a uno de sus hijos por dinero. La ley civil, por lo tanto, coordina nuestros movimientos hacia la felicidad. Pero la ley civil también garantiza el respeto de toda propiedad privada que sea conseguida y mantenida dentro de los parámetros que establece la libertad civil. Si, por ejemplo, heredo una propiedad de mis padres, podré conservarla siempre que cumpla con los procedimientos legales que fija la administración y siempre que, una vez que me ha sido transferida, no infrinja ninguna ley que me obligue a responder con dicha propiedad para subsanar el daño.

Por lo tanto, la ley civil dice qué es lo que podemos hacer libremente y, dentro de esta libertad, qué es lo que podemos adquirir y conservar como nuestro. Sin embargo, la ley civil señala también cuáles son los cauces legales para que los ciudadanos podamos intercambiar nuestros derechos o coordinar nuestras acciones indicándonos qué es lo que el soberano sancionará como justo y como injusto. Se dijo ya en su momento que una vez que entrábamos en la sociedad civil lo justo o lo injusto se reducía simplemente al cumplimiento de lo que indicaba la ley o al cumplimiento de los pactos suscritos con los demás. Lo primero, la injusticia por incumplimiento de la ley, se resume en la definición de lo bueno y de lo malo y en la definición de lo mío y de lo tuyo. Pero lo que interesa ahora es la justicia y la injusticia tocante a los contratos. El soberano es el encargado de establecer también los cauces necesarios para que los contratos entre particulares tengan vigencia de la misma manera que, una vez que estos se han celebrado, el soberano es también el encargado de hacer cumplir a las partes con la obligación adquirida¹⁷³. Véase otro ejemplo. Supóngase que compramos un coche a un particular. El coche es un deportivo último modelo que escapa a nuestras posibilidades y la única manera que tenemos de adquirirlo es pagando en metálico por un ejemplar robado. Si el vendedor nos estafa podremos acudir a la policía y a la justicia para denunciar el hecho, pero nadie obligará al ladrón a cumplir con lo que contrató con nosotros porque dicho contrato era ilegal. En este nuevo ejemplo, y después de quedar bien escaldados con nuestra anterior aventura, acudimos a comprar un coche más modesto a un concesionario oficial. Hacemos el trato siguiendo todos los pasos que dicta la ley pero a los pocos días nuestro coche deja de funcionar porque el motor está defectuoso. En este caso el contrato dicta que el coche tiene una garantía y que por ello el concesionario está obligado a darnos otro nuevo o a subsanar el daño. Si el concesionario se negara a ello, la justicia podría obligarle a cumplir su parte del contrato. Por lo tanto, los contratos sirven en la sociedad civil para intercambiar derechos entre nosotros —derechos como el de alguna propiedad, como en el ejemplo del coche—, un intercambio que siempre que se haga de una forma legal será supervisado por el soberano.

Así pues, ya se ha visto en qué consiste la ley civil. La ley civil es el modo que tiene el soberano de coordinar las acciones de los ciudadanos en la sociedad y de redistribuir el derecho a la libertad, la propiedad privada y al libre intercambio de éstos

¹⁷³ Cf. Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 241-242. Se vuelve a recordar aquí la idea defendida por Tönnies: el poder se instituye, fundamentalmente, para hacer cumplir los contratos.

en la sociedad civil. También se vio que la ley civil o humana es diferente a las leyes con las que Dios ordena y gobierna el universo: la ley eterna es dada por Dios a todos los hombres de antemano, mientras que la ley civil sólo puede ser creada por el soberano una vez que éste ha recibido de los ciudadanos el poder para hacerlo. Ahora bien, siendo como es Dios superior a los hombres, será necesario que el soberano tenga de alguna manera en cuenta la ley natural a la hora de dictar las leyes civiles.

¿Cómo hacerlo? La verdad es que esto es algo que no le supondrá demasiado trabajo al soberano ya que “la ley natural y la ley civil está contenidas la una en la otra y tienen igual extensión. Pues las leyes de naturaleza, que son la equidad, la justicia, la gratitud, y las demás virtudes morales que de ellas dependen en una condición meramente natural no son (...) propiamente leyes, sino cualidades que disponen a los hombres a la paz y a la obediencia. (...) En consecuencia, la ley natural es parte de la ley civil en todos los Estados del mundo. Recíprocamente, la ley civil es una parte de los dictados de la naturaleza”¹⁷⁴. El contenido de la cita está claro: si la sociedad civil se crea para que los hombres vean garantizada la paz y su seguridad y si las leyes de la naturaleza son los dictados que la razón ofrece a los hombres para que logren dicho objetivo de la mejor forma posible, es lógico entonces que las leyes civiles tengan en cuenta en todo momento los mandatos de la razón si el soberano las quiere utilizar para realizar su trabajo eficientemente. Hobbes de hecho se da cuenta de esto y señala expresamente que el soberano debe atenerse a los dictados de la razón para promulgar sus leyes y para lograr la paz y el bienestar de los súbditos¹⁷⁵.

Además de esto, la ley natural y la civil se relacionan de otra manera. Se dijo en su momento que la ley natural obligaba únicamente en el foro de la conciencia en tanto que no se garantizaran las condiciones de seguridad necesarias para su cumplimiento fáctico. Lo que hace el soberano mediante las leyes civiles, sobre todo mediante la vindicativa, es precisamente condicionar el comportamiento de aquellos que de otra manera no respetarían los derechos de los demás. Dicho de otro modo, la ley civil hace de obligado cumplimiento los mandatos de la ley natural y garantiza a aquellos que la cumplen que nadie les perjudicará por hacerlo¹⁷⁶.

Pero aunque toda ley civil deba tener necesariamente en cuenta los dictámenes de la razón, no todo mandato civil debe referirse necesariamente a algo que ordena la

¹⁷⁴ *Leviatán*, XXVI; *EW*, III, p. 253.

¹⁷⁵ *Leviatán*, XXX; *EW*, III, pp. 335-336.

¹⁷⁶ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 352-353.

ley natural¹⁷⁷. Hobbes pone el ejemplo de la caridad. En este caso, la ley natural, mediante la regla de oro, nos obligaría a dar limosna a alguien que está pidiendo en la calle, pero no nos obligaría a ello la ley civil. No hay ley civil que obligue a ello por lo que en este caso se conserva la libertad de obrar en una u otra dirección según nuestro propio juicio. Y es esta última afirmación la que lleva directamente a la reversibilidad del argumento que se está tratando: siempre que haya silencio legal, se recupera nuestro derecho originario y la libertad que de él se desprende. Pero dicho principio no debe entenderse como un retorno al estado de naturaleza sino que debe ser interpretado dentro del marco de la nueva legalidad vigente. La libertad de acción en este caso deberá cumplir con las otras leyes civiles que sigan en vigor por lo que, aunque yo sea libre de dar o no dar limosna al mendigo, no soy libre para agredirle, insultarle o despreciarle. Además, es la misma ley natural la que constriñe nuestra libertad en el caso del vacío legal ya que su obligación sólo era silenciada mientras no se gozara de la seguridad necesaria para su cumplimiento, algo que no podemos esgrimir una vez que nos encontramos dentro de la sociedad civil. Por lo tanto, la ley natural y la ley civil se complementan a la perfección.

Puede quedar aun la duda de si ambas leyes son totalmente compatibles. Por ejemplo, alguien se puede preguntar si es posible resistirse a una ley civil que consideremos que atenta contra las leyes de la naturaleza. La respuesta de Hobbes a esta pregunta es un rotundo no. Este párrafo del *De Cive* puede ayudar a entender por dónde va la respuesta de nuestro autor: “Por lo tanto, es vista de que nuestra obligación de observar esas leyes [las leyes naturales] es más antigua que la promulgación de las leyes mismas, (...), la ley la ley de la naturaleza nos ordena respetar todas las leyes civiles en virtud de esa ley natural que nos prohíbe violar los acuerdos. (...) De lo cual se sigue que ninguna ley que no implique un insulto a la Deidad (con respecto a la cual las ciudades mismas no tienen ningún derecho y no pueden hacer leyes) puede ir contra la ley de naturaleza. Porque aunque la ley de naturaleza prohíbe el robo, el adulterio, etc., si la ley civil nos manda apoderarnos de algo por la fuerza, esa acción violenta no será robo”¹⁷⁸. Lo que quiere decir este texto es que la ley civil nunca puede ser incompatible con la ley natural —a excepción de ese raro caso de insulto a la divinidad— porque la segunda aconseja en todo momento la obediencia a la primera a través de varios de sus

¹⁷⁷ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, v, 10.

¹⁷⁸ *De Cive*, XIV, 10; *OL*, II, p. 319.

preceptos: el de la búsqueda de la paz, el de entregar los derechos, el de cumplir los pactos, el de la equidad, etc.

Respecto al ejemplo que se ha puesto hace un momento, el de apelar a la violación de la ley natural para no cumplir una ley civil, queda claro que esta posibilidad no es una opción real. Se puede analizar el caso de la ejecución de un enemigo del Estado por parte de un verdugo. La ley natural aconseja no matar y esto es recogido también por la ley civil que condena a los asesinos a diferentes penas según considere oportuno. Sin embargo, la ley natural también aconseja que, en caso de que la paz no sea una opción, se debe garantizar la seguridad por la vía de la fuerza. Esto es lo que hace el soberano cuando apresa y ejecuta a alguien: eliminar a quien ha rehusado el camino de la paz y se ha convertido en un enemigo declarado del Estado. Respecto al verdugo, éste puede matar sólo en tanto que representa al poder soberano, por lo que una vez que haya cumplido con el papel para el que ha sido autorizado volverá a estar sometido a la ley civil como cualquier ciudadano. Y no sólo eso, sino que también quedará sometido a los mandatos de la ley natural que no violó al acatar la orden del Estado.

Ya se ha visto en qué consiste la ley civil y cómo se relaciona ésta con la ley natural. Lo que se debe hacer ahora es ver cómo se promulgan, cómo se difunden y cuándo se puede considerar que dichas leyes son de obligado cumplimiento; algo en lo que el lenguaje tendrá mucho que decir.

3.2. Ley civil y lenguaje: la comunicación y comprensión de la voluntad del soberano

Es curioso que un tema tan obvio e interesante como es el de la estrecha relación que Hobbes introduce entre el lenguaje y las leyes civiles no haya sido estudiado con la profundidad que se merece por parte de los intérpretes de su pensamiento político¹⁷⁹. Un buen atenuante para tal olvido puede encontrarse en el hecho de que sea sólo en el *Leviatán* donde nuestro autor exponga detenidamente la relación que nos ocupa¹⁸⁰. Es verdad que en los otros textos se indican algunos aspectos como la necesidad de que las

¹⁷⁹ Cf. Bonete Perales, E., “¿Existen Criterios Morales de la Acción Política? Búsqueda Histórica y Aplicación Democrática”, en Bonete Perales, E. (Coord.), *La Política desde la Ética. I. Historia de un Dilema*, Proyecto A, Barcelona, 1998, pp. 12-14; Martinich, A.P., *Hobbes, op. cit.*, pp. 146-147; Palacios, V., *Lenguaje y Pacto en Thomas Hobbes, op. cit.*, pp. 101-112; Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics, op. cit.*, pp. 129-132; Rodilla, M.A., “Hobbes: Soberanía y Bien del Pueblo”, *op. cit.*, pp. 77-78; Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes, op.cit.*, pp. 181-190; Zarka, Y.Ch., *Hobbes y el Pensamiento Político Moderno, op., cit.*, pp. 173-186.

¹⁸⁰ *Leviatán*, XXVI; EW, III, pp. 257-269 y *Leviatán*, XXX; EW, III, pp. 335-338.

leyes se hagan conocidas mediante el lenguaje¹⁸¹ o que su redacción deba ser clara para asegurar su correcto cumplimiento¹⁸²; pero es sólo en el capítulo XXVI del *Leviatán* donde se tratan aspectos como la hermenéutica de las leyes civiles, la claridad de las mismas, la justificación de su desobediencia por falta de claridad, la importancia de constatar los signos que indican su procedencia, etc. Por todo ello se centrará la atención en estas pocas páginas para exponer por tan importante relación.

“Todas las controversias surgen de esto: que las opiniones de los hombres difieren en lo tocante al *meum* y al *tuum*, a lo justo y lo injusto, a lo lucrativo y lo no lucrativo, a lo bueno y lo malo, a lo honesto y lo deshonesto, etc., cosas todas ellas que cada hombre entiende según su propio juicio. Pues bien, corresponde al mismo poder supremo establecer algunas reglas comunes a todos y declararlas públicamente, por las cuales cada hombre sepa qué puede llamarse suyo y qué de otra persona; qué puede llamarse justo y qué injusto; qué honesto y qué deshonesto; qué bueno y qué malo. En resumen: qué es lo que debe hacerse en el curso ordinario de nuestra vida. Esas reglas y medidas suelen llamarse leyes civiles”¹⁸³. Este texto del capítulo sexto del *De Cive* marca el punto de salida perfecto para comenzar a analizar la estrecha relación que existe entre las leyes civiles y el lenguaje. Para ello, hay que remontarse de nuevo al estado de naturaleza, desempolvar los principios de la antropología y de la moral, y refrescar algunas de las ideas que ya se presentaron en su momento.

En el estado de naturaleza cualquier hombre tiene derecho a hacer todo aquello que considere beneficioso para sí. Esto se debe, principalmente, a que sólo a él le compete decidir sobre lo que es bueno para él y lo que es malo. De la misma manera, tiene también derecho a apropiarse de cualquier cosa y a hacer todo aquello que esté en su mano para asegurar su propia supervivencia, ya sea matar, engañar, manipular, dominar, etc. La conclusión que se extrae de semejante situación es que todo hombre, por derecho natural, es libre de decidir sobre lo que es más conveniente para su seguridad. Pero la razón, la cual se vio en su momento que corregía los mandatos del derecho natural para optimizar nuestras expectativas, recomienda que este criterio unilateral debe ser abandonado en pos de la búsqueda de uno común que armonice las diferentes voluntades de todos los hombres. Esta tarea sólo es posible después del pacto político, es decir, una vez que hemos renunciado al derecho de seguir sólo los dictados

¹⁸¹ *De Cive*, XV, 3; *OL*, II, p. 333.

¹⁸² *De Cive*, XIV, 13; *OL*, II, pp. 320-312.

¹⁸³ *De Cive*, VI, 9; *OL*, II, p. 221.

de nuestra propia voluntad y nos sometemos a la voluntad de la única persona que conserva tal derecho, el soberano. Ahora la voluntad del soberano es la recta razón, el único criterio válido para determinar qué es lo que se puede hacer, qué es lo bueno, qué puede ser llamado *mío*, etc.

Sin embargo aquí surge un problema: ¿cómo es posible que los ciudadanos conozcan la voluntad del soberano? El soberano mismo es el único que conoce su voluntad inmediatamente ya que sólo él sabe de primera mano cómo transcurre su deliberación y cuál es su decisión final¹⁸⁴. La única forma que los súbditos tienen de conocer el interior del soberano y la única manera que éste tiene de hacer visibles sus propios razonamientos y sus propias decisiones es mediante el uso del lenguaje¹⁸⁵. Su voluntad y su criterio sobre lo bueno y lo malo son convertidas en leyes mediante el lenguaje, un lenguaje que deberá ser claro e inequívoco si quiere asegurarse de que los súbditos puedan saber exactamente qué es lo que pueden y no pueden hacer para mantener la paz de la nación¹⁸⁶. Sin se presta atención se descubrirá fácilmente que, en realidad, el mayor logro de las leyes civiles es el de actuar como definiciones encubiertas de esos términos a los que se ha llamado inconstantes, indexicales, indefinidos o posicionales. La ley civil acaba con el subjetivismo y la unilateralidad del estado de naturaleza suministrando una definición común para que se puedan interrelacionar los unos con los otros sin entrar en conflictos¹⁸⁷. Ahora no se puede apelar al derecho natural para justificar la búsqueda incondicional del propio beneficio sino que esto deberá hacerse de acuerdo con la legalidad vigente y respetando también la opinión de los demás, una opinión que será compartida por todos mientras todos acatemos el criterio del soberano.

Así pues, ese criterio único del soberano que se expresa en las leyes es el que hace posible las relaciones intersubjetivas gracias a la eliminación de cualquier obstáculo que pueda conducir al conflicto. Pero las leyes civiles no pueden estar hechas de cualquier manera si quieren servir para reglar las relaciones personales y contribuir al mantenimiento de la paz. Las leyes civiles deberán ser en todo caso buenas leyes¹⁸⁸. “Pero ¿qué es una buena ley? Cuando digo una buena ley, no quiero decir una ley justa,

¹⁸⁴ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, vi, 3. Esta idea que Hobbes aplica aquí a los hombres en general, es extensible por defecto al soberano.

¹⁸⁵ *De Cive*, XV, 3; *OL*, II, p. 333.

¹⁸⁶ *Leviatán*, XXX; *EW*, III, pp. 335-336.

¹⁸⁷ Cf. Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, *op. cit.*, pp. 94-96.

¹⁸⁸ Cf. Bonete Perales, E., “¿Existen Criterios Morales de la Acción Política? Búsqueda Histórica y Aplicación Democrática”, *op. cit.*, pp. 12-14.

pues ninguna ley puede ser injusta. (...) Una buena ley es aquello que es *necesario* para el *bien del pueblo* y, además *claro e inequívoco*¹⁸⁹. Como la imposibilidad de que las leyes o el soberano sean injustos es algo que ya se ha comentado suficientemente a lo largo de este capítulo se puede comenzar directamente con la primera de las características que definen a las buenas leyes: la necesidad. Este asunto ya ha sido sugerido también en otros lugares por lo que únicamente se resumirán las ideas más generales. Como el objetivo del soberano es el logro y la conservación de la paz y de la seguridad de sus súbditos y como la ley civil es la principal herramienta para hacerlo, resulta claro que las buenas leyes serán aquellas que contribuyan a dicha meta de la manera más eficiente posible. Las leyes no deben cargar a los súbditos con obligaciones innecesarias que no favorezcan el bien común, sino que deben dejar el máximo de libertad siempre que ello sea posible¹⁹⁰. La ratio de la necesidad de la ley civil está entonces bien clara: la *salus populi* debe obtenerse con el mínimo de leyes civiles posibles y garantizando el máximo de libertades civiles a los súbditos. Hobbes defiende un cierto imperio de la ley en la sociedad civil, pero admite en todo momento que éstas no deben ser paternalistas ni deben reglar todos los aspectos de la vida de los ciudadanos sino que deben limitarse a coordinar sus acciones para que la mayor parte de ellos pueda satisfacer su proyecto existencial con seguridad y sin interferencias.

Además de este principio de economía legal, las leyes deben ser claras e inequívocas. Hobbes distingue ambas características ligando la primera al espíritu de la ley y la segunda a la letra de la misma¹⁹¹. Se comenzará por el carácter inequívoco de las leyes. Como ya se dijo al tratar el tema del lenguaje, las palabras son una gran ayuda para el hombre porque le permiten desarrollar la ciencia y la técnica necesarias para bien vivir en la naturaleza. Pero el lenguaje no es algo que se encuentre fácilmente ni que dé sus frutos sin que se deba invertir ningún esfuerzo en ello; el lenguaje tiene un lado negativo que puede llevar a los hombres a terrenos peligrosos. El lenguaje malintencionado sirve para engañar y para manipular al otro, pero los errores involuntarios también entrañan peligros porque nos lleva a equívocos, dificultan la comunicación con los demás y nos alejan de las definiciones comunes. Las leyes civiles, como productos lingüísticos que son, también son susceptibles de sufrir estos contratiempos y de ver disminuida su eficiencia gracias a la incapacidad del público

¹⁸⁹ *Leviatán*, XXX; *EW*, III, p. 335.

¹⁹⁰ *Leviatán*, XXX; *EW*, III, pp. 335-336.

¹⁹¹ *Leviatán*, XXX; *EW*, III, pp. 336-337.

para comprender lo que mandan. Una ley larga, enrevesada y que no mida bien los términos que usa en su redacción es una ley que será difícilmente comprendida por el vulgo y, por lo tanto, una ley que no podrá cumplir su objetivo. La claridad de la ley, por su parte, tiene más que ver con el espíritu, las causas y los motivos que llevan a su promulgación que con las palabras mismas que la expresan. Se va a ver todo esto con un ejemplo para comprenderlo mejor. Si se toma, por ejemplo, una ley educativa, puede resultar más o menos complicado comprender qué dice. Éste *qué* tiene que ver con el carácter inequívoco de la misma y será mejor o peor comprendido en función de las palabras utilizadas en su redacción. Pero aunque sepamos qué dice la ley y podamos aplicarla automáticamente sin pensar en nada más que en su contenido, no podremos decir que la comprendemos si no conocemos también el porqué de la misma. La ley de educación puede decir una cosa, pero hay que saber también con claridad por qué lo dice y qué objetivos persigue el soberano con su promulgación. Esto último, el porqué de la ley, es lo que tiene que ver con la claridad de la misma en sentido hobbesiano.

Por lo tanto, una buena ley es una ley que legisla sólo lo necesario para asegurar el bien del pueblo, que es redactada con palabras fácilmente comprensibles y que deja claro desde el principio el objetivo que persigue. Pero una buena ley es también aquella que aplica los castigos y las recompensas de una forma equitativa y teniendo en cuenta siempre las leyes naturales del perdón y de la medida del castigo. La ley debe recompensar y castigar para reparar el mal causado y para restituir la paz social y la seguridad de los súbditos¹⁹². Una ley que no tenga todos estos aspectos en cuenta no será nunca una buena ley.

Aunque se acaba de ver que el lenguaje se relaciona con la promulgación y con la corrección formal de la ley civil, hay que decir que ese mismo lenguaje también tiene que ver, y mucho, con su funcionamiento, con su aplicación y con su cumplimiento. El primer precepto que ofrece Hobbes para su correcto funcionamiento y aplicación es que la ley, una vez promulgada por el soberano, debe hacerse pública y ser conocida por los súbditos¹⁹³. “Pertenece a la esencia de todas las demás leyes el que éstas se den a conocer a todo hombre que esté obligado a obedecerlas, ya sea de palabra, o por escrito, o mediante algún otro acto que sepa que procede de la autoridad soberana. Pues la voluntad de otro no puede ser entendida como no sea a través de alguna palabra de éste, o por algún acto suyo, o por conjeturas derivadas de sus intenciones generales y de sus

¹⁹² *Leviatán*, XXX; *EW*, III, p. 337.

¹⁹³ *De Cive*, XIV, 13; *OL*, II, pp. 320-312.

propósitos, los cuales, si se trata de la persona del Estado, se supone que siempre está en consonancia con la equidad y la razón”¹⁹⁴. La publicidad y la accesibilidad de los súbditos a la ley es una obligación del soberano ya que sólo se podrá conocer su voluntad si ésta se recoge lingüísticamente y se pone a la vista de los ciudadanos. La importancia de esta obligación es tal que Hobbes, defensor a ultranza del absolutismo que no deja posibilidad alguna a los que pretenden resistir el poder soberano, acaba defendiendo la idea de que una ley que no sea clara y que no sea pública eximirá a los ciudadanos del cumplimiento y de la obligación: “todo hombre que, debido a alguna circunstancia de la que él no es culpable, ha sido privado de los medios para conocer alguna ley en particular, estará excusado si no la observa; de hecho, y para hablar con mayor propiedad, esa ley no será una ley para él”¹⁹⁵. Así, una ley dictada por el soberano de viva voz en un lugar apartado o una ley escrita que no es difundida por los cauces necesarios no podrá jamás ser considerada como obligatoria o como signo suficiente de la voluntad del soberano. Esto hace que la mejor forma de transmitir y conservar una ley —que no la única posible o aceptable ya que también por viva voz o por un acto pueden ser hechas públicas— sea mediante el lenguaje escrito. Los códigos, los boletines oficiales, los tratados, etc. son formas habituales que tiene el soberano de transmitir su voluntad y de conservarla para futuras consultas por parte de los ciudadanos.

El segundo precepto que Hobbes señala para que la ley funcione y sea aplicable es el de tener la seguridad de que dicha ley procede de aquél que detenta el poder supremo¹⁹⁶. Una vez más, el lenguaje es fundamental para esto porque si no existen signos suficientes para que los ciudadanos puedan constatar la procedencia de la ley, ésta tampoco será de obligado cumplimiento¹⁹⁷. Pero aquí se produce un cambio importante ya que, a diferencia de lo que sucedía con la publicidad y difusión de la ley donde era el soberano el que debía procurar que esto aconteciese, en este caso es en el súbdito en quien recae la responsabilidad de verificar la procedencia de la misma¹⁹⁸.

¿Cómo se puede saber que una ley es realmente una ley? Hobbes ofrece varias formas de asegurarse de ello, pero todas ellas tienen que ver con el lenguaje y con los signos. Lo primero que dice es que sólo una ley promulgada por el soberano es de

¹⁹⁴ *Leviatán*, XXVI; *EW*, III, p. 259.

¹⁹⁵ *Leviatán*, XXVI; *EW*, III, p. 257.

¹⁹⁶ *De Cive*, XIV, 12; *OL*, II, p. 320.

¹⁹⁷ *Leviatán*, XXVI; *EW*, III, pp. 259-260.

¹⁹⁸ *De Cive*, XIV, 12; *OL*, II, p. 320.

obligado cumplimiento. Esto obliga a los súbditos o a aquéllos que se encuentran en un país extranjero a conocer al soberano y a los poderes intermedios que éste haya instituido, poderes como la policía, los magistrados de la justicia, los agentes de aduanas, etc. Pero cabe aun la posibilidad de que alguien, para aprovecharse de nosotros, intente hacer pasar por ley civil algo que no ha salido nunca de la boca del soberano. En este caso, ¿cómo asegurarnos de que una ley procede realmente del soberano? En primer lugar, una ley verificada por un magistrado público es sin duda alguna una ley¹⁹⁹. Un juez, un tribunal, un alguacil, son figuras públicas cuya actuación y decisión se fundamentan principalmente en las leyes promulgadas por el soberano, por lo que en estos casos no hay lugar a dudas. ¿Y si no nos fiamos de que dicho magistrado o agente sea en realidad alguien nombrado por el soberano para desempeñar su cargo? En este caso nuestro autor recomienda solicitar el documento de su nombramiento, avalado con el sello público, o algún tipo de acreditación oficial que nos confirme su cargo²⁰⁰. También los registros públicos y los documentos escritos que recogen las leyes sirven para verificar la procedencia de la ley. De hecho, Hobbes aconseja a quien pretende asegurar la legalidad de sus acciones o a quien se siente injuriado por las de los demás consultar los elencos en los que se recoge la voluntad del soberano. Por ejemplo, si queremos acceder a un empleo público deberemos consultar la convocatoria en el Boletín Oficial del Estado o de la Comunidad Autónoma pertinente para conocer las bases, los requisitos que debemos cumplir, los plazos, etc. Además, cualquier tipo de irregularidad que atente contra alguno de los artículos de la convocatoria puede servir para presentar una reclamación o para impugnar el proceso, dependiendo de la gravedad de dicha irregularidad. Por lo tanto, siempre existe una manera —a la que se puede llamar lingüística— de asegurarnos de que una ley procede o es aplicada realmente por la única persona que tiene poder suficiente para hacerlo: el soberano.

Pero lo último que se ha estado diciendo sobre la comprobación de la procedencia de las leyes desemboca en el último de los temas que se quiere tratar en este apartado: el de la interpretación de las leyes²⁰¹. Ya se ha dicho al tratar el tema del carácter inequívoco de las buenas leyes que éstas, como todo producto lingüístico, están sometidas a la ambigüedad y a la imprecisión terminológica. La mejor forma de aclarar cualquier tipo de duda sobre la aplicación o violación de una ley sería acudiendo a la

¹⁹⁹ *Leviatán*, XXVI; *EW*, III, pp. 260-261.

²⁰⁰ *Leviatán*, XXVI; *EW*, III, p. 261.

²⁰¹ *Leviatán*, XXVI; *EW*, III, pp. 261-268. Nos atenemos a estas páginas para exponer lo que dice Hobbes acerca de de la interpretación de las leyes y de los intérpretes de las mismas.

fuente de la misma, es decir, al soberano. Él es la persona que mejor puede aclarar cuál era realmente su voluntad a la hora de promulgar una ley o cómo se puede aplicar ésta en un litigio concreto entre dos o más partes. Ahora bien, en un Estado grande en el que la extensión del mismo y la agenda del soberano hacen inviable la solución que acabamos de proponer, el propio soberano se encargará de nombrar a magistrados o jueces encargados de interpretar las leyes y de aplicarlas cuando proceda²⁰². Los jueces, como personas autorizadas por el soberano, tendrán la tarea de interpretar y aplicar incluso la ley natural cuando se les presente un caso en el que exista un vacío legal. En este sentido, resulta interesante rescatar nuevamente la diferencia entre la letra y el sentido o espíritu de la ley ya que el juez, debido a la función que le ha sido encomendada, deberá encargarse de completar el sentido con las indicaciones de la ley natural cuando éste no quede muy claro o, en su caso, suspender el juicio hasta consultar con una autoridad superior.

Ahora bien, ¿qué cualidades debe reunir un buen juez para desempeñar su cargo de la mejor forma posible? En primer lugar, resulta obvio que un buen juez es aquel que más y mejor conoce las leyes con las que debe operar. Debe estar al día con lo que manda el soberano ya que éste, como toda persona, puede cambiar constantemente de voluntad y con ello alterar las leyes que rigen la vida intersubjetiva en la sociedad civil. Pero un buen juez, además de conocer las leyes, también debe ser diestro a la hora de aplicarlas correctamente. En este sentido, Hobbes ofrece cuatro características de un juez que le ayudarán a aplicar las leyes rectamente, esto es, igual que lo haría el soberano si fuera él mismo el que estuviera juzgando el caso²⁰³. La primera de estas cuatro características es la de ser una persona equitativa. Se vio que el principio de equidad constituía la ley fundamental en la que se tenían que apoyar aquellas personas que eran encargadas de juzgar una causa. Una persona que no trata a las partes con la misma consideración y que no basa su juicio exclusivamente en los mandatos de las leyes no es una persona equitativa y, por tanto, no puede ser tenida por un buen juez. La segunda y la tercera característica, que indican que un buen juez debe rechazar las riquezas innecesarias y no dejarse llevar por sus pasiones y deseos en sus juicios, se derivan de aquella ley de la naturaleza que censuraba la parcialidad en los juicios. Dicho de otro modo, el juez no debe tener propensión a aceptar sobornos ni a nublar sus

²⁰² *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, i, 11.

²⁰³ *Leviatán*, XXVI; *EW*, III, p. 269. Nos centramos en el texto de Hobbes para exponer dichas características.

juicios dejándose llevar por pasiones como la indignación, la compasión, el odio, etc. Y la cuarta y última característica de los buenos jueces, aquella que ensalza su capacidad de escuchar a las partes y analizar los casos en profundidad de un modo racional, proviene directamente de la ley natural que aconsejaba a los jueces escuchar al mayor número de testimonios y aceptar el mayor número de pruebas para no errar en su juicio. Un juez que cumpla todos estos requisitos será un buen juez o un juez capaz de interpretar la voluntad y las palabras del soberano como si fueran suyas.

Ya se ha visto qué son las leyes civiles y el papel que juegan en el correcto funcionamiento de la sociedad civil. También se ha visto cómo éstas se relacionan profundamente con el lenguaje hasta el punto de poderse concluir que las leyes son actos de habla proferidos por el soberano para coordinar las actividades de sus súbditos. Lo que queda por analizar en el siguiente apartado es algo a lo que se ha llamado sociedad civil lingüística, en contraposición con aquel estado de naturaleza lingüístico que se analizó al final del capítulo dedicado a la condición natural del hombre fuera de la sociedad civil. Lo que se intenta hacer aquí es simplemente remarcar algo que se ha dicho ya en muchos lugares: que el soberano es fundamentalmente un definidor de términos constantes y, sobre todo, inconstantes. Ya se ha comentado que el criterio del soberano y sus leyes civiles definen conceptos como lo bueno y lo malo, lo mío y lo tuyo, lo justo y lo injusto, etc.; y que además es él el que decide qué se enseña en las universidades y qué lo que se predica desde los púlpitos. De lo que se trata ahora es de ver cómo es posible eso y qué implicaciones tiene para este tema.

4. La sociedad civil lingüística: el papel del soberano como definidor de conceptos

Este último y breve apartado podría ser considerado como un resumen o una recapitulación de algunas de las ideas más interesantes que han ido apareciendo a lo largo de éste y de otros capítulos. Su estructura será muy similar a la del último apartado del capítulo que se dedicó al estado de naturaleza y al que se llamó en su momento “el estado de naturaleza lingüístico”. ¿Por qué hacer esto ahora? Pues básicamente porque se pretende dejar bien claro que la suscripción del pacto originario, además de suponer el paso del estado de naturaleza a la sociedad civil, también conlleva un cambio en el mundo del lenguaje. La idea fundamental que se va a presentar aquí es que en estos momentos, una vez que hemos abandonado todos nuestros derechos y hemos sometido nuestra voluntad a la del soberano, es precisamente el Estado el que debe definir los términos lingüísticos y el que debe señalar cuáles son las teorías y las

doctrinas que pueden ser consideradas verdaderas. Dicho de otro modo, todo problema causado por el lenguaje en el estado de naturaleza queda resuelto —gracias también al lenguaje— una vez que pasamos a disfrutar de las ventajas de la vida política. Se trata, por lo tanto, de ver cuáles eran esos problemas y cómo son resueltos por el soberano.

Antes de hacer esto, habría que aclarar que Hobbes no trata este asunto en ningún capítulo concreto de su obra ni tampoco se ha encontrado un texto específico en el que se puedan apoyar las siguientes afirmaciones²⁰⁴. Más bien se tratará de enumerar y presentar una serie de conclusiones que se han extraído a partir del estudio de su política y de los textos de algunos de sus mejores intérpretes²⁰⁵. Lo que se va a hacer es, de un modo muy resumido, mostrar que es el soberano quien fija las definiciones de los términos más comunes y también las de los más importantes y peligrosos: los términos inconstantes. Este derecho se le transfiere en el mismo momento en el que los habitantes del estado de naturaleza firman el contrato original. Se verá también que el Estado es el único que puede decidir en materia de educación y de religión, aunque este tema no se desarrollará en profundidad porque se dedicará en exclusiva el último de los capítulos del presente estudio a él. En segundo lugar, se tratará de mostrar que, a diferencia de lo que sucedía en el estado de naturaleza, toda persona está obligada por el soberano a decir la verdad en la sociedad civil. Quizás no en todos los casos, pero por lo menos sí que lo estará en aquellos que estén sometidos a la ley civil como sucede en los contratos privados. En tercer lugar, se verá que gracias al pacto civil sólo el soberano tendrá derecho a valorar el poder y la valía de los hombres, evitándose así todos los problemas derivados de las luchas por el reconocimiento de los mismos. Y por último, se intentará explicar cómo puede contribuir toda esta nueva situación que se acaba de describir al desarrollo de la ciencia y del bienestar humano. Sólo cabe esperar que la originalidad y la falta de precedentes teóricos no sean un impedimento a la hora de convencer al lector de nuestras conclusiones.

Si se comienza ya con el primer punto, salta a la vista que el derecho del soberano a definir términos comunes e inconstantes y a señalar aquellas teorías y

²⁰⁴ Mencionar algunos pasajes de la obra de Hobbes.

²⁰⁵ Cf. Minogue, K., "From Precision to Peace: Hobbes and Political Language", en *Hobbes Studies*, Vol. III-1990: 75-88; Palacios, V., *Lenguaje y Pacto en Thomas Hobbes*, Prometeo, Buenos Aires, 2002; Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, op. cit., p. 96; Polin, R., *Politique et Philosophie chez Hobbes*, op. cit., pp. 205-207; Rodilla, M.A., "Hobbes: Soberanía y Bien del Pueblo", op. cit., pp. 67-71; Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, op.cit., pp. pp. 181-190; Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 325-356; Zarka, Y.Ch., *Hobbes y el Pensamiento Político Moderno*, op., cit., pp. 89-96; Zarka, Y.Ch., *Filosofía y Política en la Época Moderna*, op., cit., pp. 207-213.

doctrinas que pueden difundirse desde universidades y púlpitos hunde sus raíces en el núcleo mismo del contrato originario. Recuérdese que los habitantes del estado de naturaleza transfieren al soberano todos sus derechos a excepción de aquellos que tienen que ver con la conservación de su vida en casos extremos. Entre esos derechos están los de decidir los términos indexicales, pero también deberán encontrarse los de utilizar en general el lenguaje de un modo unilateral. También ceden su derecho a defender teorías y el de mantener posturas propias acerca de temas religiosos, algo que, según Hobbes, es el origen de las luchas más encarnizadas que se pueden producir entre los hombres²⁰⁶. Por lo tanto, si el objetivo de súbditos y soberano es el mantenimiento de la paz, está claro que éste no se podrá alcanzar si los segundos no renuncian a su derecho a definir unilateralmente y si el soberano no garantiza la existencia y la difusión de un criterio único para tales asuntos.

La cosa resulta evidente al centrarse en los términos indexicales ya que se vio hace un momento que las leyes civiles indican una medida común y de obligado cumplimiento para definir los conceptos de *bueno y malo, justo e injusto, mío y tuyo*, etc. Pero esto es más difícil de ver al centrar la atención en los conceptos comunes. Es verdad que no hay leyes que obliguen a entender términos como *gordo, piscina, mesa*, etc. y que éste es un caso de libertad civil en el que impera el libre albedrío de cada uno. Sin embargo, en nuestro trato con las instituciones sí que será el criterio del soberano o de sus magistrados el que limite nuestra libertad y el que nos haga buscar la vía de la intersubjetividad o del lenguaje compartido. Véase esta idea con un ejemplo. Yo soy libre de pensar quién es gordo y quién es flaco. Puedo libremente criticar a alguien que no es excesivamente corpulento porque, según mi propio criterio, considero que es una persona gorda. Ahora bien, si soy interrogado por la policía como testigo de un crimen o si soy llamado por un tribunal para declarar en una causa, será necesario que trate de atenerme a las medidas generales que pueden ser comúnmente aceptadas por todos si no quiero buscarme un problema por entorpecer a la justicia. La cosa está aun más clara cuando se sitúa el ejemplo en el examen de lengua de la prueba de acceso a la universidad. En este caso, y con independencia de la forma en la que yo use el lenguaje habitualmente, si no respondo a las preguntas según las normas ortográficas, gramaticales o morfosintácticas establecidas, la institución no reconocerá mi valía. Con las teorías científicas o los cultos religiosos sucede algo muy parecido. Yo soy libre de

²⁰⁶ *Leviatán*, XVIII; *EW*, III, p. 164-165.

pensar que la especie humana fue depositada en la tierra por naves extraterrestres, pero si explico de esta manera el origen de nuestra especie en un instituto seguramente seré reprobado por el inspector de educación. De la misma manera, y como el Estado sólo permite determinados ritos religiosos que respeten la legalidad vigente, aquellas ceremonias que entrañen maltrato humano o animal serán perseguidas y juzgadas.

Pero ésta no es la única ventaja lingüística de la vida en común. La existencia del Estado también garantiza que nadie podrá usar el engaño para perjudicarnos o para obtener un beneficio propio. En el estado de naturaleza esta práctica venía avalada por el derecho natural, aquel derecho que nos autorizaba a hacer todo lo necesario para asegurar nuestra propia supervivencia. La mentira era una manera más de aumentar nuestro poder, de dominar al otro y de lograr nuestro propio beneficio. Pero como la ley natural desaconseja esta práctica por ser contraria a la paz y a la igualdad natural, una vez que el Estado garantiza la seguridad necesaria para cumplir los mandatos de la razón la mentira queda totalmente proscrita. El mejor ejemplo se puede encontrar en los contratos entre particulares. Antes, en el estado de naturaleza, cualquiera podía usar doblemente el engaño para ganarse nuestra confianza y para suscribir un pacto que no iba a cumplir una vez que hubiera obtenido el beneficio esperado. En este caso no podíamos reclamar a nadie para que reparara la injusticia que habíamos sufrido. Pero ahora, en la sociedad civil, el soberano obliga al cumplimiento de todos los contratos que se han celebrado siguiendo los cauces legales establecidos. Los estafadores, los suplantadores de identidad, los falsificadores, etc. son perseguidos por la ley y juzgados en consecuencia.

En tercer lugar, la vida política también supone la neutralización de las luchas por el poder y el reconocimiento tal y como las conocíamos en el estado de naturaleza. El placer que obtienen los hombres al ver reconocido su poder es un impulso irrefrenable que acaba por introducir a terceras personas en conflictos bipolares. La necesidad de un juez que aprecie y valore nuestro poder sumado al beneficio que obtenemos al ser honrados por los demás nos lleva a utilizar la mentira y las apariencias para modificar el juicio del otro. Como se dijo en su momento, la lucha por la adquisición y el reconocimiento de poder es una lucha de apariencias en la que no es necesario poseer aquello que se exhibe. Pero como los juicios de las otras personas no siempre nos satisfacen, era posible que un mal juicio por parte del otro desencadenara un enfrentamiento con él que podía llegar a poner en peligro la vida de todos. Pues bien, todos estos problemas desaparecen con la instauración del poder soberano desde el

momento en el que también le transferimos el derecho a juzgar sobre el valor de los demás. Ahora el Estado es el único con capacidad para valorar a los súbditos y para reconocer su valía con premios, cargos de responsabilidad o recompensas de todo tipo. El mejor ejemplo es el que se puso en su momento: el de las oposiciones. En este caso es el Estado, a través del tribunal designado, el que juzga sobre la valía de los candidatos y el que los premiará obsequiándoles con una de las plazas del concurso. Además, aquí no hay lugar a la apariencia ya que sólo serán valorados aquéllos que realmente poseen las cualidades que les hacen más aptos para el cargo. El control sobre la apariencia de poder es tal que el deshonor que sufren los premiados que son descubiertos mintiendo acaba por arruinarles socialmente e inhabilitándoles para cualquier tipo de cargo.

Una vez que se ha desgranado la forma en la que el soberano subsana los problemas terminológicos del estado de naturaleza, se puede pasar a ver por último cómo puede ayudar esta nueva situación lingüística al desarrollo de la ciencia y del género humano. Para Hobbes, la vida política es necesaria para la ciencia ya que sin la seguridad que ésta reporta a las personas, aquéllos que son aptos para el estudio y la investigación no tendrán ni el tiempo ni los medios necesarios para dedicarse a estos menesteres. Por lo tanto, el lenguaje, en tanto que nos permite crear y hacer funcionar la sociedad civil, tiene mucho que ver con el desarrollo de la ciencia²⁰⁷. Pero la definición del lenguaje también tiene mucho que ver con el perfeccionamiento del conocimiento. Se dijo que el lenguaje surgía a partir de la curiosidad humana por conocer las causas de las cosas y de su necesidad de comunicarse con el resto de personas. La razón y la ciencia, en tanto que especializaciones del lenguaje, contribuían a optimizar este impulso presente en todos los hombres. Sin embargo, está claro que unas teorías y unos conceptos lingüísticos únicos, clarificados y compartidos por todos los hombres contribuirían mucho más al progreso del género humano en general y al de las ciencias en particular. Pues bien, es el soberano mediante sus leyes y sus definiciones el que nos ofrece ese criterio común para que todos los hombres investiguen según los mismos principios, utilizando las mismas medidas, sirviéndose de los mismos conceptos, etc. El

²⁰⁷ *De Corpore*, I, 7; *OL*, I, p. 7.

soberano, a partir de las instituciones científicas, ofrece el criterio único que hace posible el trabajo en grupo y la creación de la comunidad científica²⁰⁸.

Así pues, las leyes y las normas de la sociedad civil permiten tener un criterio único en lo lingüístico al ofrecer definiciones, teorías y doctrinas comunes y de obligado cumplimiento para todos. Pero el problema que se encuentra aquí es el mismo que se encontraba en las leyes civiles: la ley y la norma impuesta por el soberano puede obligar *in foro externo* pero nunca *in foro interno*. Dicho de otro modo, el soberano puede obligarme a actuar como si las mujeres o los inmigrantes tuvieran los mismos derechos que yo, pero nunca podrá obligarme a creer en dicha igualdad. Lo que sucede aquí es que aunque yo no esté en estado de guerra fáctico contra estos colectivos debido al miedo que infunde en mí la espada del soberano, sí que lo estoy a nivel mental donde el soberano no puede acceder ni reprimirme. Esto es peligroso porque los individuos que posean semejantes convicciones serán propensos a actuar en consecuencia cuando perciban que el poder coactivo del soberano no puede alcanzarles. Por todo ello se hace necesario buscar otra vía para reconducir y armonizar, no sólo las acciones de los súbditos, sino también sus conciencias y sus mentes. La única forma de hacerlo es erradicando el problema de raíz y educando a los ciudadanos en los principios políticos, científicos y religiosos más acordes con la paz, la seguridad y el bienestar del pueblo.

Éste es el contenido del último capítulo de este trabajo. Aquí se intentará ver de qué manera las doctrinas subversivas pueden acabar por desestabilizar la concordia de la república y cuál es la propuesta de Hobbes para solucionar dicho problema. Se puede adelantar ya que este autor combatirá este obstáculo en dos terrenos: por una parte, erradicando las doctrinas peligrosas que se predicán desde los púlpitos de las iglesias; y por el otro, reformando las universidades y cambiando la vieja ciencia aristotélico-tomista por la Nueva Ciencia de Copérnico, Galileo, Harvey o el propio Hobbes.

²⁰⁸ *Leviatán*, XXVI; *EW*, III, p. 263. No es casualidad que poco después de publicarse el *Leviatán* y aun en vida de Hobbes, Carlos II auspiciara la creación de la Royal Society de Inglaterra. El trabajo de ésta era muy similar a lo que se acaba de describir más arriba.

X

LA EDUCACIÓN CIUDADANA COMO GARANTÍA DE LA PAZ Y DE LA SOCIEDAD CIVIL

Se ha visto en el capítulo precedente que el soberano es instituido principalmente para mantener la seguridad y garantizar el bienestar de la comunidad. Para ello los ciudadanos le otorgan un poder absoluto basado en un derecho exclusivo a casi todo. Sus bazas más importantes para mantener el orden son, por un lado, el monopolio de la fuerza —algo que le sirve fundamentalmente para coaccionar a aquellos que tengan intenciones de romper con las premisas básicas del pacto y tratar de obtener su propio beneficio sin atender a los mandatos del soberano—, y por el otro, la promulgación de leyes civiles. Mediante las segundas el soberano da a conocer su voluntad y su criterio a sus súbditos para que éstos circunscriban sus acciones a dichos parámetros.

Así pues, el contrato originario más la ley civil más el uso de la fuerza dan como resultado la obligación de los ciudadanos de actuar según las pautas establecidas por el soberano. Pero aquí existe un problema importante que el soberano debe resolver si quiere que su empresa llegue a buen puerto porque “ninguna ley humana pretende obligar la conciencia del hombre, sino sólo las acciones. Pues teniendo en cuenta que nadie (a excepción de Dios) conoce el corazón o la conciencia de un hombre, a menos que se transforme en acción, bien de la lengua o bien de otra parte del cuerpo, la ley hecha para obligar en la conciencia no tendría ningún efecto, porque ningún hombre puede discernir más que por medio de la palabra o de la acción, si tal ley se respeta o se quebranta”¹. La ley civil sirve para reglar las acciones externas de los hombres, pero ni ella ni el uso de la espada tienen la suficiente fuerza como para obligar a sus conciencias. La explicación es lógica y aparece ya insinuada en el texto que se acaba de citar: si la única forma que tienen los hombres de conocer los pensamientos y los

¹ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, vi, 3.

motivos de los demás es mediante la interpretación del lenguaje —ya sea este oral, escrito o corporal—, está claro que el juicio del soberano y, en consecuencia, el uso de los castigos y recompensas, se deberá atener a lo que las acciones de los hombres denoten. No hay forma de acceder inmediatamente a las conciencias de los hombres.

Esto supone un peligro importante para la república ya que una persona cuya conciencia difiere de la del soberano, aunque actúe generalmente según sus preceptos, aprovechará cualquier situación para violar la ley y buscar el beneficio propio según sus propios criterios. Este tipo de personas son lo que se ha llamado más arriba personas injustas o vanidosas. Semejante comportamiento no tendría mayor importancia si se limitara a que alguien, cuando nadie le observa, cogiera una manzana de las cajas de la frutería. Pero lo más peligroso es que hay personas que actúan de esta manera en contra de los principios básicos del Estado y buscan la satisfacción de sus propios criterios aun a costa de hacer temblar los cimientos de la sociedad civil o de devolver a los ciudadanos al estado de naturaleza. Éste es, a fin de cuentas, el mayor problema que trata de resolver la filosofía hobbesiana. Todo lo que se lleva dicho sobre el conocimiento, sobre el lenguaje, sobre la ciencia, sobre la antropología y la moral o sobre la política desemboca en este último capítulo para demostrar que la filosofía de Hobbes, como la mayoría de los sistemas del barroco y de toda la modernidad, parten de una epistemología para construir finalmente un sistema ético o político que garantice la felicidad de los hombres². La premisa principal de Hobbes para lograr esto es la siguiente: si se quiere mantener la felicidad y las ventajas que reporta a los hombres la vida en común, será necesario neutralizar su principal amenaza, la de la sedición.

Sólo acabando con los sediciosos se garantiza la paz. Sin embargo, cuando los sediciosos ya se han puesto en marcha el mal ya está hecho por lo que lo suyo es acudir a la fuente del problema e impedir las sediciones antes de que estas comiencen. ¿Cómo hacerlo? ¿Cómo gobernar entonces las conciencias de los hombres sediciosos o potencialmente peligrosos para el Estado y obligarles a ir por el buen camino? Pues no por el sendero de la ley civil porque ésta sólo obliga a los hombres *in foro interno*, sino por el de la educación en la Nueva Ciencia y en los principios de la razón. Lo que demuestra esta decisión de Hobbes es que su intención es la de atajar el problema de raíz, es decir, eliminando desde el principio el problema gracias a la epistemología. ¿Por

² En este sentido se podría mencionar, por ejemplo, los sistemas de Descartes o Spinoza, dos autores que parten de su teoría del conocimiento para acabar dibujando un programa ético o un sistema político consecuente con el resto de sus filosofías.

qué la epistemología? Porque llegados a este punto el círculo se cierra y el final de este estudio se vuelve a dar la mano con sus páginas iniciales. “Podrá insistirse diciendo que, aunque estos principios sean correctos, la gente común no tiene capacidad suficiente para que alguien pueda hacérselos entender. (...) Mas las mentes del pueblo común, a menos que estén emponzoñadas por la sumisión a los poderosos, o emborronadas por las opiniones de los doctos, son como un papel en blanco, listo para recibir cualquier cosa que la autoridad imprima en ellas”³. Dicho de otro modo, la mejor forma de educar a los ciudadanos es volver al principio de nuestro trabajo y enseñarles todo lo que se ha explicado más arriba; educarles, mediante la demostración hobbesiana, en su sistema de la ciencia para que se den cuenta desde el principio y por ellos mismos de que la vida política y los conocimientos de la nueva ciencia son necesarios para su felicidad.

Ahora bien, no debe entenderse que Hobbes ve necesario educar desde pequeños a los hombres para garantizar la permanencia del sistema político. Aunque éste sea su programa, su tesis podría formularse mejor de este otro modo: la ciencia, y más concretamente la ciencia moral y política, enseñan que la vida política y el respeto de la voluntad del soberano es la única manera que tienen los hombres de ver garantizada su supervivencia y su felicidad. Para Hobbes, la verdad y la ciencia son incontenibles y cualquier intento por detener su desarrollo acabará por fracasar. El soberano debe enseñar la verdad y la ciencia porque éstas están de su parte y porque su valor es tal que, una vez puestas ante los ojos de los súbditos, ninguno podrá incurrir en el error de sublevarse contra el Estado. Un hombre educado es un hombre que sabe que los peligros derivados de la sedición son tan grandes que no vale la pena ni siquiera intentarlo. Un monarca que esconde, censura y prohíbe libros es un monarca que está alimentando las llamas de la rebelión y la desobediencia; mientras que un monarca que pone dichos libros al alcance de sus súbditos a la par que enseña y demuestra —usando la verdad y no la manipulación partidista— sus incorrecciones y sus errores es un monarca que asegura la paz de la nación.

Así pues, el plan de trabajo será el siguiente. En primer lugar se mostrarán los motivos que llevan a los hombres a la sedición, motivos que se basan tanto en las faltas de los hombres vanidosos como en el mal gobierno del soberano. También se señalarán los peligros que tiene dicho comportamiento. A partir de aquí se expondrán las dos direcciones en las que tendrá que trabajar el soberano para neutralizar dicha amenaza.

³ *Leviatán*, XXX; *EW*, III, p. 325.

Uno de estos terrenos es el de lo religioso ya que muchas rebeliones parten de la falsa idea de que existen dos poderes diferentes, el temporal y el espiritual, que pueden entrar en conflicto. El argumento de los sediciosos que toman como pretexto la religión defiende que es preferible seguir a la Iglesia antes que al Estado ya que la primera trabaja por la felicidad eterna y el segundo sólo por la temporal. Ante la alternativa de obedecer a dos señores diferentes encarnados en Dios y en el soberano, los hombres escogerán siempre al primero por miedo a su omnipotencia. Hobbes hará una profunda exégesis de las Escrituras para vencer a este tipo de sediciosos en su terreno y demostrar que la verdadera doctrina que se encierra en los libros sagrados está en perfecta sintonía con todo aquello que se ha demostrado más arriba. La segunda baza que jugará Hobbes para acabar de raíz con el problema de la sedición es el de la educación ciudadana. Para hacer esto el soberano tiene que asegurarse el control de colegios y universidades con la intención de que estos sean los principales núcleos de difusión de la verdad y de la ciencia. Sólo así crearemos buenos ciudadanos; no ciudadanos manipulados y dirigidos, sino ciudadanos con espíritu crítico que comprenderán por sus propios medios la necesidad de mantener la paz y el bienestar común. A continuación se verá con detenimiento cada uno de estos apartados.

1. Origen y causas de la sedición: entre la incultura del ciudadano y la irresponsabilidad del soberano

Como ya se ha dicho, la creación de la sociedad civil asegura a los hombres la paz y el bienestar común. Aquellos hombres racionales que hartos de las inclemencias del estado de naturaleza se reunieron y decidieron crear el mayor poder del que es capaz el ser humano finalmente se salieron con la suya. Sin embargo, el hecho de que se impusieran a los hombres vanidosos, a aquéllos que no respetaban el principio de igualdad natural y que creían que su propio poder era suficiente para garantizarles la supervivencia y el bienestar en el estado de naturaleza, no quiere decir que esos mismos hombres hayan sido totalmente neutralizados. Este tipo de hombres sigue presente en la sociedad civil y aprovecharán cualquier situación para llegar ellos mismos al lugar más alto de Estado. Los sediciosos son peligrosos para la sociedad porque con su codicia y su capacidad para engañar a los menos ilustrados son capaces de acabar con ese ser artificial que tanto trabajo y esfuerzo le ha costado a los hombres moderados. A partir de aquí, los sediciosos formarán facciones y las facciones, cuando reúnan el poder suficiente, se enfrentarán al poder soberano sumiendo a la nación en la guerra civil y

devolviendo a los ciudadanos al estado de naturaleza. Se puede decir así que la sociedad civil, lo mismo que sucede con los seres vivos, es susceptible de perecer por enfermedades que desarrolla su propio organismo como el cáncer o la diabetes; aunque aquí el virus mortal es el sedicioso⁴. Lo que se va a hacer en este apartado es mostrar lo que buscan los sediciosos con sus actos, los factores que son necesarios para que se produzca y triunfe una sedición y quiénes son los hombres más propensos a encabezar una revuelta. Una de las cosas más importantes de todo esto es que el lenguaje, lo mismo que jugó en su momento un papel importantísimo a la hora de crear la sociedad civil, será también fundamental a la hora de destruir el Estado.

La descripción que Hobbes hace de la sedición y de los sediciosos, aunque es un tema muy importante para su pensamiento político y para todo su sistema, no ha sido estudiado suficientemente por aquéllos que se dedican a analizar su filosofía⁵. Y no es que se pueda decir que Hobbes pasase por este problema de puntillas y sin prestarle demasiada atención ya que dedica un capítulo de todas sus obras políticas más importantes a su análisis. Así, se encuentra—además de la declaración de principios que constituye la *Introducción a la Guerra del Peloponeso de Tucídides*⁶— un capítulo en los *Elementos del Derecho Natural y Político*⁷, otro en el *De Cive*⁸ y un tercero en el *Leviatán*⁹.

Pero hay dos hechos más que indican que el problema de la sedición es algo que preocupaba y mucho a este autor. El primero de ellos lo constituye la última obra política de Hobbes que fue publicada a título póstumo: el *Behemoth*¹⁰. El *Behemoth* es un extenso libro dedicado íntegramente a la guerra civil que asoló Inglaterra entre 1642

⁴ *Leviatán*, Introducción; *EW*, III, p. x.

⁵ Cf. Johnston, D., *The Rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, *op. cit.*, pp. 77-78; Malherbe, M., “Hobbes et la Mort du Léviathan : opinion sédition et dissolution”, en *Hobbes Studies*, Vol. IX-1996: 11-20; Martinich, A.P., *Hobbes*, *op. cit.*, pp. 132-135; Murphy, M.C., “Hobbes on Conscientious Disobedience”, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, no. 77, pp. 263-284; Nicastro, O., “Le Vocabulaire de la Dissolution de l’État”, en *Hobbes et son Vocabulaire*, *op. cit.*, pp. 259-287; Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, *op. cit.*, pp. 122-123; Polin, R., *Politique et Philosophie chez Hobbes*, *op. cit.*, pp. 207-213; Skinner, Q., *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, *op. cit.*, pp. 287-291. En adelante se tienen algunas de estas obras y artículos en cuenta a la hora de dar una explicación propia sobre el asunto de la sedición.

⁶ *Eight Books of the Peloponnesian War Written by Thucydides*, Of the Life and History of Thucydides; *EW*, VIII, p. xiii-xx. Se entiende que esta obra es una declaración de intenciones porque en ella Hobbes expone ya mediante el método histórico muchas de las ideas fundamentales del sistema político que después defenderá bajo los presupuestos de la Nueva Ciencia.

⁷ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, viii, 1-15.

⁸ *De Cive*, XII, 1-13; *OL*, II, pp. 284-296.

⁹ *Leviatán*, XXIX; *EW*, III, pp. 308-322.

¹⁰ *Behemoth*, I-IV; *EW*, VI, pp. 161-418.

y 1651¹¹. Aquí el filósofo inglés dedica todos sus esfuerzos a indagar las causas y los motivos que sumieron a su nación en esta espiral de violencia sin precedentes y que acabaron con la ejecución del mismísimo rey Carlos I, algo inaudito para la Europa de ese momento. En esta obra son atacadas las diferentes sectas religiosas que campaban por Inglaterra en el siglo XVII, los miembros del parlamento y algunos de los consejeros y partidarios del rey por anteponer sus propios intereses al bienestar de la nación¹². Se puede decir así que el *Behemoth* es una obra consagrada exclusivamente al peor de los problemas con los que se puede enfrentar un Estado: el problema de la sedición.

El segundo hecho que indica que el tema de la sedición es importante para entender la intención de la filosofía de Hobbes es el de la alteración de del orden de aparición de sus *Elementos de la Filosofía*. Es el propio autor el que cuenta en el *De Cive* lo que le llevó a acelerar la redacción de la tercera parte de su sistema y a publicarla en primer lugar: “mientras planeaba, organizaba y componía lenta y cuidadosamente estas materias (pues yo me limito a razonar y no entro en disputas), ocurrió que mi país, unos años antes de que estallaran las guerras civiles, hirvió en cuestiones acerca de los derecho del poder y la obediencia que deben los súbditos. Aquellas discusiones fueron el prólogo a la guerra que se acercaba. Y esa fue la causa que, dejados para más adelante todos los demás asunto, hizo que madurase de mí esta tercera parte”¹³. Lo que se deduce de esta cita es que a Hobbes le debió preocupar tanto el desequilibrio político, la sedición y la guerra civil que consideró oportuno romper su ritmo de trabajo para dedicarse a comprender y criticar semejantes fenómenos. Puede decir así que la eliminación de los contratiempos que pueden afectar a la paz de una nación es uno de los temas fundamentales del sistema filosófico de Hobbes¹⁴. Véase pues en qué consiste la sedición para nuestro autor.

¹¹ *Behemoth*, I; *EW*, VI, p. 165. Hobbes comienza la obra haciendo alusión a los años que van desde 1640 hasta 1660. ¿Por qué hablamos entonces nosotros de estas otras fechas? Pues porque el periodo que aquí interesa para tratar el tema de la sedición y la guerra civil es precisamente este. Entre 1640 y 1642 se producen las causas de la guerra, mientras que de 1651 a 1660 encontramos la República y el Protectorado de Cromwell.

¹² *Behemoth*, I; *EW*, VI, pp. 165-169.

¹³ *De Cive*, Prefacio del Autor al Lector; *OL*, II, p. 151.

¹⁴ Cf. Bobbio, N., *Thomas Hobbes, op. cit.*, pp. 36-38; Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes, op.cit.*, pp. 206-218. Como ya se ha señalado varias veces a lo largo de este trabajo, ambos autores sostienen que la guerra civil y la situación política de su país eran el principal condicionante de la filosofía política de nuestro autor.

1.1. Sobre las condiciones necesarias para la sedición

Hobbes, en los *Elementos del Derecho Natural y Político* y en el *De Cive*, cita tres ingredientes que deben confluír necesariamente para que se produzca una sedición en el país¹⁵. El primero de ellos es el descontento de los sediciosos y de los ciudadanos, el cual puede tener un doble origen: o bien puede ser un descontento causado por el miedo al dolor y al castigo corporal —que tiene más que ver con lo físico o lo sensible que con lo mental—, o bien puede ser un descontento procedente de la ambición de poder y de la falta de reconocimiento del mismo por parte del soberano —que tiene más que ver con lo mental que con lo físico o sensible¹⁶. Se comenzará por el descontento por dolor presente y por miedo al castigo físico. Un ejemplo claro de dolor físico presente que predispone a la sedición es el hambre¹⁷. El mal y el dolor causado en los hombres por la falta de alimento, sumado al carácter primario de esta necesidad, predispone muy rápidamente a los hombres a rebelarse contra el poder¹⁸. En este caso particular es obvio que la educación sirve más bien de poco y que la obligación del soberano es la de procurar que los ciudadanos gocen siempre de los recursos suficientes para no verse arrastrados a sublevarse contra él.

El segundo caso, el del miedo al sufrimiento físico, es más complejo¹⁹. Hobbes pone el ejemplo de un grupo de personas que han cometido un crimen castigado con la muerte y que, ante la desesperación que produce en ellos su futuro inmediato, deciden empuñar las armas y resistir a la espada de la justicia. Estos individuos que acaban de entrar de nuevo en el estado de naturaleza al declararle la guerra al poder soberano recuperan inmediatamente su derecho natural. A partir de aquí, y gracias a ese derecho, los rebeldes pueden hacer todo aquello que esté en sus manos para garantizar su propia existencia y beneficio, incluyéndose aquí la incitación a la sedición de los ciudadanos contra el Estado. El ejemplo perfecto lo tenemos en el asesinato de Cesar por parte de

¹⁵ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, viii, 1. Esta explicación y esta articulación de los motivos que llevan a los hombres a la sedición se encuentra realmente en los *Elementos del Derecho Natural y Político*. Se pueden encontrar las mismas razones en el *De Cive*, aunque articuladas y expuestas de una forma un tanto diferente. Por este motivo se seguirá la explicación ofrecida por Hobbes en los *Elementos* y sólo ocasionalmente se hará referencias a la obra de 1642.

¹⁶ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, viii, 2-3.

¹⁷ *De Cive*, XII, 9; *OL*, II, pp. 292-293.

¹⁸ *Ibid.* Además, y aunque Hobbes no lo diga en ningún momento, podría considerarse que la rebelión por este tipo de descontento estaría justificada en el sentido hobbesiano de la palabra. El motivo reside en que esta situación es muy similar a la del hombre que, por derecho, puede resistir al poder soberano cuando éste amenaza su supervivencia. Se vio que el derecho a defender la propia existencia cuando ésta se encontraba realmente amenazada era un derecho que ningún súbdito podía transferir al soberano, por lo que se puede decir también que cuando el hambre amenaza la propia existencia el súbdito tiene derecho para buscarla por su propia cuenta.

¹⁹ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, viii, 2.

Bruto y de Casio. Éstos, después de consumir el magnicidio, intentaron darle un tinte político ante el pueblo a algo que había sido únicamente una lucha por el poder. ¿La explicación más plausible? Convirtiendo su crimen en un asunto político que redundaba en el bien común pasaban de ser unos viles y egoístas asesinos condenables a muerte a convertirse en unos libertadores de Roma que recibirían todos los honores.

Pero además del descontento causado por lo meramente físico o sensible hay otro tipo de descontento que afecta más bien a las tribulaciones de la mente sobre la propia valía y su ignorancia por parte del soberano²⁰. Ya se vio que en el estado de naturaleza la lucha por el poder y por su reconocimiento era una de las causas más comunes y peligrosas del conflicto que se originaba entre los hombres. Ahora bien, si se describe esta voluntad de poder como un conato constante que se produce en los hombres y que sólo cesa con la muerte, es de suponer que dicho ímpetu continúe aun en la sociedad civil. El soberano, como buen gobernante racional, conoce este impulso presente en todos los hombres y utiliza los castigos y las recompensas de las leyes para dirigir y aplacar las ansias de poder de los ciudadanos. Sin embargo los hombres vanidosos, aquellos que no respetan el principio de igualdad natural, creerán siempre que su poder no es suficientemente reconocido y buscarán otros medios alternativos para satisfacer sus deseos. Hobbes indica que el grado máximo de esta ambición de poder —la pretensión del poder soberano para sí mismo— es, con diferencia, el más peligroso para la paz de la nación. Esta ambición del poder soberano puede producirse de dos formas: o bien se codician los privilegios del soberano para uno mismo o bien para el pueblo. Sea como sea, lo que hacen estos hombres vanidosos en ambos casos es intentar obtener el propio beneficio sin importarles para nada la seguridad del pueblo o la riqueza de sus conciudadanos. De hecho, para hacerlo no dudarán en sumir al país en la guerra civil y en devolver a sus súbditos al estado de naturaleza. En este caso sí que la educación juega un papel fundamental para evitar este tipo de sediciones ya que un ciudadano ilustrado es un ciudadano que conoce los verdaderos intereses de los sediciosos y las funestas consecuencias que para él tendrá su triunfo²¹.

Ya se ha visto que el primer ingrediente que necesita una sedición es el descontento de los sediciosos y el de los súbditos. Pues bien, “la segunda causa que dispone a la rebelión es la pretensión de tener derecho. La cual aparece cuando los hombres son de la opinión, o pretenden tener la opinión, de que en ciertos casos pueden

²⁰ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, viii, 3.

²¹ *Leviatán*, XXX; *EW*, III, pp. 323-324.

resistirse legalmente a aquel o aquellos que tienen el poder soberano, o privarles de los medios de aplicarlos”²². Hobbes habla en los *Elementos* de seis casos especiales de pretensiones de derecho, pero aquí se ampliarán y agruparán estas pretensiones y las que aparecen en el resto de obras políticas de este autor de otra forma distinta para enfatizar aun más su principal característica: que todas tienen que ver con el lenguaje y pueden ser igualmente neutralizadas mediante el análisis conceptual.

El primer grupo de estas pretensiones tienen que ver con lo que se ha llamado términos inconstantes: lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto o lo mío y lo tuyo. En el primer caso, los hombres piensan que el soberano no tiene derecho a ordenarles por ley civil nada que sea contrario a su conciencia; o lo que es lo mismo, creen o se les hace creer “*que el discernir lo que está bien de lo que está mal es algo que corresponde a cada individuo en particular*”²³. Pero esta idea es falsa e injusta en el sentido hobbesiano de la palabra ya que la transferencia de este derecho era uno de los principales requisitos del pacto político. Así pues, los ciudadanos no tienen el derecho a decidir ya sobre lo bueno y lo malo porque lo abandonaron a favor del soberano. Pero es que además los ciudadanos están obligados a obedecer los mandatos del soberano porque se comprometieron a ello al suscribir el contrato originario. El mejor remedio para eliminar de raíz este tipo de pretensiones sediciosas es educar a los súbditos en la verdadera ciencia política para que tengan presentes en todo momento sus derechos y deberes como ciudadanos.

En el segundo caso los sediciosos pretenden que el soberano pueda ser juzgado por la justicia o injusticia de sus acciones, algo que se dijo que sucedía cuando se establecía una constitución de obligado cumplimiento para el gobernante o cuando se le ligaba a las leyes que él mismo promulgaba²⁴. Pero como dicha pretensión ha sido ya reducida al absurdo, volvemos a encontrarnos con que la ilustración ciudadana es el mejor de los remedios contra los argumentos de los hombres vanidosos.

La tercera y última pretensión relacionada con los términos relacionales es la que defiende que las propiedades individuales son intocables para el soberano²⁵. Esta idea también fue ridiculizada en su momento al mostrarse que la propiedad de los súbditos en la sociedad civil era una propiedad redistribuida y garantizada por el soberano. En este caso el soberano no otorgará o retirará derechos de propiedad a los

²² *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, viii, 4.

²³ *De Cive*, XII, 1; *OL*, II, p. 285.

²⁴ *Leviatán*, XXIX; *EW*, III, pp. 312-313.

²⁵ *De Cive*, XII, 7; *OL*, II, pp. 290-291.

súbditos arbitrariamente, pero conservará el derecho a disponer de ellos cuando el bien común así lo aconseje —casos de defensa nacional, de paliación de desastres naturales, de expropiación de terrenos para obras públicas, etc. Por tercera vez la clarificación de los términos inconstantes y la educación de los súbditos son la mejor receta contra la sedición.

Además de las pretensiones que tienen que ver con los conceptos indexicales, hay otro tipo de falsas pretensiones relacionadas con la división, real o aparente, del poder soberano. Se comenzará con la primera de estas pretensiones: “los hay también que piensan que hay (...) más que un solo soberano, en un Estado; y erigen una *supremacía* frente a la *soberanía*, unos *cánones* frente a las *leyes*, y una autoridad *espiritual* frente a la autoridad *civil*. (...) Y a pesar de que la distinción entre *temporal* y *espiritual* no significa nada, siguen hablando de dos reinos y dicen que cada súbdito está sujeto a dos señores diferentes. (...) Cuando estos dos poderes se oponen mutuamente, será inevitable que el Estado se encuentre en grave peligro de guerra civil y de disolución”²⁶. Sobre este tipo de problema se volverá después en el siguiente apartado. Baste decir ahora que dicha distinción es falsa y que ello se demuestra gracias a una exégesis objetiva de las Escrituras cuyas conclusiones deben ser predicadas desde los púlpitos por los ministros de la Iglesia elegidos por el soberano civil²⁷. Una segunda forma de esta pretensión se encuentra cuando el poder soberano se ha convertido en un gobierno mixto²⁸. En este caso, como se mostró en su momento, los diferentes poderes pugnan entre sí y todos buscan presentarse ante los ciudadanos como los poseedores exclusivos de la legítima opinión, resultando de todo ello una confusión a la hora de decidir a quién se debe obedecer y un enfrentamiento civil entre las diferentes facciones. Este tipo de Estados no serían posibles si los ciudadanos comprendieran que los gobiernos mixtos, lejos de reportar algún tipo de beneficio, tienen el peligro de devolverles al estado de naturaleza. El tercer tipo de pretensión basada en la división del poder soberano se encuentra cuando éste instituye algún tipo de corporación subordinada que cree tener algún tipo de autonomía respecto al gobierno²⁹. El mejor ejemplo está en los parlamentos convocados por Carlos I, unos órganos de consulta bajo las órdenes del rey que, en un momento dado, creyeron tener más poder que el soberano y pusieron al pueblo en su contra. Este problema se elimina cuando se entiende que

²⁶ *Leviatán*, XXIX; *EW*, III, pp. 316-317.

²⁷ Cf. Martinich, A.P., *A Hobbes Dictionary*, op. cit., pp. 148-149.

²⁸ *Leviatán*, XXIX; *EW*, III, p. 318.

²⁹ *Leviatán*, XXIX; *EW*, III, p. 321.

cualquier poder secundario existe sólo en tanto que esa sea la voluntad del soberano. Así pues, en los casos de pretensión basados en una real o supuesta división del poder soberano son también el análisis conceptual y la ilustración ciudadana los mejores medios de acabar con los peligros que entrañan las opiniones sediciosas.

Por ahora hay pretensiones o argumentos que legitiman la rebelión basados en los conceptos inconstantes y en la división del poder soberano. Quedarían por ver aquellas pretensiones de los sediciosos que tienen su origen en la educación deficiente de los súbditos. Pero éstas no serán desarrolladas aquí ya que se dedicará el último apartado a tal asunto. Baste decir ahora que este tipo de errores tienen que ver con los sistemas educativos planteados por la tradición aristotélico-tomista y por el humanismo renacentista. Así, Hobbes critica la imitación de los modelos políticos de griegos y romanos³⁰, la educación escolástica del reino de las tinieblas³¹, las viejas ciencias políticas de antiguos y medievales³² o el uso de la retórica en la educación y en la política³³. Caso a parte merece la censura de aquéllos que esgrimen, enseñan y defienden argumentos que justifican el tiranicidio ya que, como se ha mostrado repetidas veces, no existe nada que justifique la oposición a las decisiones del soberano una vez que se entra en la sociedad civil³⁴.

Ya para acabar habría un grupo de pretensiones inclasificables según los parámetros anteriores, pretensiones como las que blanden aquellas ciudades o territorios que despuntan sobre el resto de la nación³⁵, los hombres de gran honor y fama que gozan de excesivo favor del pueblo³⁶, los abusos de recaudadores y magistrados del soberano³⁷ o el afán excesivo por expandir los territorios de la nación³⁸. Todos estos hechos pueden ser utilizados por cualquiera que pretenda justificar la disputa del poder al soberano.

El último de los tres ingredientes necesarios para que acontezca una sedición, además del descontento y las pretensiones de derecho, se encuentra en la esperanza de éxito por parte de los sediciosos³⁹. El éxito de una rebelión, según Hobbes, radica en

³⁰ *Leviatán*, XXIX; *EW*, III, pp. 314-316.

³¹ *Leviatán*, XLVI; *EW*, III, pp. 664-688.

³² *Leviatán*, XLVI; *EW*, III, pp. 680-688.

³³ *De Cive*, XII, 12-13; *OL*, II, pp. 294-296.

³⁴ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, viii, 10.

³⁵ *Leviatán*, XXIX; *EW*, III, p. 321.

³⁶ *Leviatán*, XXIX; *EW*, III, pp. 320-321.

³⁷ *Leviatán*, XXIX; *EW*, III, pp. 319-320.

³⁸ *Leviatán*, XXIX; *EW*, III, p. 321.

³⁹ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, viii, 11.

cuatro puntos fundamentales: “1) que los descontentos se entiendan entre sí; 2) que sean un número suficiente; 3) que dispongan de armas; y 4) que se pongan de acuerdo para elegir un jefe”⁴⁰. Lo más interesante de estos cuatro principios es que son exactamente los mismos que se consideraron necesarios en su momento para la creación de un cuerpo político. La explicación del pensador inglés no es casual ya que si no hay poder sobre la tierra que pueda compararse al del Leviatán, será necesario que aquéllos que pretenden vencerle creen un hombre artificial cuyo poder sea igual o mayor al suyo. De otra manera, tanto ellos como sus partidarios, se verán disuadidos de llevar a cabo dicho acto sedicioso al ponerse en peligro su propia supervivencia⁴¹.

Por lo tanto, el éxito de una rebelión requiere en primer lugar que los sediciosos se entiendan entre sí. Este punto se corresponde con la tarea de acercamiento y confianza que en el pacto llevaba a los hombres moderados a reunirse para salvar las incomodidades del estado de naturaleza; pero aquí los hombres vanidosos que se reúnen, no para buscar la paz y el bien común, sino para desestabilizar al Estado en pos de su propio beneficio. La segunda y la tercera exigencia se relacionan con el concepto de poder: si los sediciosos carecen de poder, si su número y sus armas no son suficientes como para disuadir al gobierno de reprimirlos o como para tener alguna garantía de victoria en la lucha, su empresa se verá abocada al fracaso. Esto era lo mismo que sucedía con los hombres moderados ya que el poder que crearan y los medios con los que contaran tenían que ser tales que disuadiesen las pretensiones de aquéllos que confían en el uso de la violencia para satisfacer sus propios deseos. La cuarta exigencia tiene que ver directamente con aquella unión que transformaba a la multitud que contrataba en un cuerpo político dotado de una única voluntad. La sedición sin un líder o soberano que la comande no pasará de ser un tumulto incontrolado fácilmente sofocable por el poder organizado y disciplinado del soberano.

Así pues se puede entender la sedición como un nuevo Leviatán que se crea, no desde la nada como el originario, sino a partir de una escisión que le resta poder y se le opone en una lucha a muerte. Esta sedición sin un líder que la guíe estará abocada al fracaso. Y es esto último, la necesidad del líder, lo que hace saltar directamente al

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.* En este caso nos encontramos de nuevo con que se puede extrapolar todo lo dicho sobre el estado de naturaleza a las relaciones que se dan entre hombres artificiales o Estados. El nuevo ser creado por los sediciosos sólo osará atacar al Leviatán si cree tener el suficiente poder como para triunfar en su empresa. Del mismo modo, también utilizarán cualquier estrategia que consideren beneficiosa para ellos: alianzas con países extranjeros, engaño del pueblo para conseguir adeptos a la causa, traiciones, etc.

segundo punto de este apartado, un punto dedicado a estudiar las características que Hobbes presupone en cualquier instigador de sediciones.

1.2. Sobre las características de los líderes sediciosos

Los requisitos que deben cumplir aquellos hombres que quieran encabezar una sedición son nuevamente tres según la formulación que hace Hobbes en los *Elementos del Derecho Natural y Político*⁴² y en el *De Cive*⁴³: contarse ellos mismos entre los ciudadanos descontentos, tener poca sabiduría y tener mucha elocuencia u oratoria. Sobre lo primero no se dirá nada porque los motivos que conducen a las personas al descontento y a la sedición se acaban de mencionar más arriba. Simplemente recalcar una cosa. Y es que de la misma manera que se dijo que el soberano debía ser un hombre racional y moderado para que el resto de ciudadanos le otorgaran el poder supremo, también se hace necesario ahora que el líder de la sedición sea uno más de los hombres descontentos con el gobierno. Pero lo que más puede extrañar es que en una misma persona se den las otras dos características, es decir, que el jefe de los sediciosos carezca de sabiduría a la par que resulte ser un buen orador. ¿Es esto posible? ¿Pueden darse ambas cualidades simultáneamente en un mismo hombre? El mejor modo de responder a estas preguntas es analizando lo que Hobbes entiende por poca sabiduría y por elocuencia. Se comenzará por lo primero.

Cuando Hobbes habla de sabiduría se refiere fundamentalmente a dos cosas diferentes pero compatibles. Un hombre sabio es aquel que posee o una gran prudencia, o una gran ciencia, o ambas cosas a la vez. ¿Por qué se dice entonces que el sedicioso no es un hombre sabio? Pues porque tanto el conocimiento antepredicativo como el predicativo censuran su comportamiento y le advierten de los graves peligros que puede desencadenar su comportamiento. Que la ciencia y la razón, por lo menos las verdaderas, las que se basan en definiciones fiables e indagan las causas de las cosas mediante el método resolutivo-compositivo, desaconsejan la sedición es algo que llevamos mostrando a lo largo de este trabajo. El análisis de los conceptos muestra que no hay argumento que legitime la conducta de los sediciosos ya que ni el soberano puede actuar injustamente, ni está sujeto a sus propias leyes, ni atenta contra ningún principio divino mientras no insulte a la divinidad, ni está sometido al poder de la Iglesia, etc. Todo esto se ha demostrado procediendo desde el conocimiento sensible y

⁴² *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, viii, 12-15.

⁴³ *De Cive*, XII, 12-13; *OL*, II, pp. 294-296.

la definición de los primeros principios —que, habría que recordar, se reducen básicamente a materia y movimiento— hasta el funcionamiento de la sociedad civil. Así, los sediciosos no escuchan a la razón, pero tampoco se puede decir que sean prudentes o que fundamenten su actuación en lo que les enseña la experiencia, “pues si considerasen e interpretasen correctamente sus experiencias en lo relativo al éxito que han tenido, los promotores y autores de sedición en éste o en cualquier otro Estado, encontrarán que, por un hombre que ha conseguido un puesto de honor, veinte han tenido un lamentable final”⁴⁴. La historia, que habría que recordar que no puede contarse entre una de las ciencias aceptadas por Hobbes⁴⁵, enseña que las calamidades derivadas de las revueltas y las guerras civiles son detestables y que la inmensa mayoría de las sediciones han acabado en fracaso. Por lo tanto, el sedicioso no puede ser sabio porque ni la razón ni la prudencia dan soporte a su empresa y, si él lo supiera, no sería tan incauto como para arriesgar su propio bien y el de todos los ciudadanos para obtener beneficios aparentes a corto plazo.

Está pues claro que el sedicioso no puede ser una persona sabia. Queda por ver ahora si su falta de conocimiento es compatible con el don de la elocuencia. Hobbes diferencia en el capítulo XII del *De Cive* entre dos tipos de elocuencia muy distintos: “la primera puede definirse como una elegante y clara expresión de los conceptos de la mente, y surge en parte de la contemplación de las cosas mismas y en parte de un entendimiento de las palabras en lo que es su significado propio y preciso. La otra puede definirse como la habilidad de conmover pasiones del alma tales como la esperanza, el miedo, la ira, la compasión, y se deriva de un uso metafórico de las palabras adaptado a las pasiones”⁴⁶. Por lo tanto, se puede decir con Hobbes que una cosa es la elocuencia de la propia ciencia y la otra la de los buenos oradores que hablan a las pasiones pero no necesariamente a la razón. Hay más diferencias entre ambas ya que así como la primera se basa en la lógica y en la verdad alcanzada mediante el método resolutivo-compositivo, la segunda procede, no según los principios de la lógica, sino mediante los de la retórica, es decir, basándose en opiniones no fundadas que hablan a los sentimientos de los hombres y no a su razón. Y ésta es precisamente otra de las diferencias importantes entre ambos tipos de elocuencia: la ciencia obtiene la victoria convenciendo a su público mediante principios universales, objetivos y

⁴⁴ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, viii, 13.

⁴⁵ *De Corpore*, I, 8; *OL*, I, p. 9.

⁴⁶ *De Cive*, XII, 12-13; *OL*, II, pp. 294-295. En lo sucesivo nos ceñimos a este párrafo para esta exposición.

razonables, mientras que la retórica sólo persigue la victoria sin importarle la verdad de lo que dice. El orador busca simplemente la agitación de las pasiones de los oyentes para confundirlos y ponerlos de su lado, pero sin preocuparse en ningún momento por una verdad que, en realidad, es una enemiga de su causa. Dados estos dos tipos de elocuencia está totalmente claro que sólo la segunda es del gusto de los sediciosos.

Esto lleva directamente a la posibilidad de combinar en una misma persona la falta de sabiduría con la elocuencia. De hecho, un hombre sólo podrá ser prudente según la segunda manera que se ha expuesto si no es sabio, o lo que es lo mismo, si no conoce las verdaderas consecuencias de sus acciones⁴⁷. La cosa puede quedar más clara aun si se enfoca el asunto desde el lado contrario, es decir, viendo que un hombre docto que agitara las pasiones de sus conciudadanos a sabiendas de los peligros que supondría la sedición para todos no podría ser otra cosa que un loco. Por lo tanto, no es sólo que las dos cosas sean compatibles en el sedicioso, sino que es totalmente necesaria la presencia de ambas en él para que pueda convertirse en líder de una rebelión.

Sin embargo, es necesario aclarar aun dos asuntos más acerca de la relación que se establece entre ciencia y elocuencia. En primer lugar, que mientras que la ciencia es el juego de las realidades, la retórica es el de las apariencias⁴⁸. Esto se ha sugerido más arriba, pero lo que se va a hacer aquí es ponerlo en relación con aquellos tres ingredientes que deben confluír para que se produzca una sedición. La tarea del elocuente, crea él mismo o no en la realidad del descontento, de las pretensiones de derecho o de las esperanzas de éxito, es la de convencer al resto de ciudadanos de que todo lo anterior es una realidad factual. En otras palabras, el sedicioso debe hacer un mal uso del lenguaje⁴⁹ para que el resto de súbditos se convenza de su descontento, de la violación de sus derechos y de las posibilidades de que triunfen sus exigencias aunque todo esto sea falso ya que sólo así podrá obtener la victoria sobre el soberano. La desinformación y la creación de opinión es entonces el camino del sedicioso. Esta baza de las apariencias lleva al segundo de los temas que se debe aclarar: el uso de la verdad es algo muy trabajoso que además limita los resultados⁵⁰. ¿Qué se quiere decir con esto? Pues que verdad no hay más que una y que ésta no siempre está de acuerdo con nuestras expectativas, mientras que con la retórica se puede convencer a los incautos de

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Leviatán*, IV; *EW*, III, p. 20. Ya se habló en su momento de los cuatro abusos del lenguaje que se correspondían directamente con cada uno de los cuatro usos especiales del lenguaje.

⁵⁰ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, viii, 14.

cualquier cosa independientemente de que ello sea o no cierto. El camino de la verdad es arduo en varios sentidos. Por un lado, porque una audiencia docta captará en seguida nuestros errores o nuestras mentiras y hará que nos tengamos que esforzar en la elaboración de nuestras demostraciones; y por el otro, porque la ciencia requiere de nosotros un esfuerzo que va mucho más allá de la mera charlatanería. Descubrir, comprender y transmitir la verdad es una labor que sólo unos pocos privilegiados pueden llevar a cabo⁵¹.

Y he aquí que se vuelve de nuevo a la solución de Hobbes para prevenir tanto la aparición de sediciosos como el seguimiento de éstos en caso de que aparecieran: la ilustración ciudadana⁵². Un ciudadano sabio, un ciudadano educado en la verdad de la ciencia que demuestra sus ideas a los demás mediante los principios de la lógica, no es ni un ciudadano elocuente ni un ciudadano propenso a formar parte de una sedición. Los súbditos educados se lo pondrán muy difícil a cualquier charlatán que trate de moverles a algo tan peligroso como la rebelión contra el poder soberano basándose en simples palabras vacías y teorías infundadas. Pero esto también sirve para probar ahora algo que ya se apuntó al final del capítulo anterior y al principio de éste: que la educación ciudadana de la que habla nuestro autor no se basa en ideología vacía y retórica sino en las verdades descubiertas por la nueva ciencia de Galileo o Harvey⁵³. Hobbes no pretende conseguir el favor del ciudadano engañándole, ocultándole información o apelando simplemente a sus miedos más básicos; Hobbes quiere que sea el propio súbdito el que se de cuenta de la necesidad del modelo político que se acaba de esbozar por sus propios medios. La educación de la que habla Hobbes debe servir para formar a ciudadanos críticos que sean difíciles de engañar, pero también debe servir para que estos sean capaces de apreciar la necesidad y la corrección de las acciones del Estado cuando corresponda.

Así pues resulta obvio que el mejor caldo de cultivo para que una sedición aparezca y triunfe es la incultura del pueblo y, en consecuencia, el abandono de sus obligaciones por parte del soberano. Un soberano que no cumple con deberes como enriquecer al pueblo y educarlo es un soberano que no merece estar en el poder. La mejor forma de acabar con estos males es reformando los principales centros de producción de sediciosos y utilizando los púlpitos y las universidades como plataformas

⁵¹ *De Corpore*, I, 1; *OL*, I, pp. 1-2.

⁵² *Behemoth*, I; *EW*, VI, pp. 236-237.

⁵³ *De Corpore*, Epístola Dedicatoria; *OL*, I.

de ilustración del ciudadano⁵⁴. Pero, ¿qué sucede cuando los sediciosos triunfan? Pues simplemente que la obligación de los ciudadanos de obedecer a su soberano desaparece en tanto que éste ya no es capaz de cumplir con la principal tarea para la que fue instituido: la seguridad y el bienestar del pueblo. En este caso los hombres pierden su condición de ciudadanos y pasan de nuevo a habitar el calamitoso estado de naturaleza del que huyeron al crear el poder soberano. Por lo tanto, si quieren recuperar la seguridad que perdieron con la guerra civil deberán pactar la entrada en una nueva sociedad política, algo que se puede producir de una doble manera: o bien por institución de un nuevo poder soberano, o bien por sumisión a un nuevo señor que será o el vencedor de la contienda civil o el conquistador extranjero⁵⁵.

La mejor metáfora sobre todo lo que se acaba de decir en este apartado, o lo que es lo mismo, sobre la sedición, los sediciosos y los que se dejan arrastrar por ellos se encuentra al final del capítulo XVI del *De Cive*: “Como cuenta la leyenda, las hijas de Pelias, rey de Tesalia, conspiraron con Medea contra su padre. Queriendo devolver la juventud al decrepito viejo, siguieron el consejo de Medea y cortaron al hombre en pedazos, poniéndolo después al fuego para que hirviese, esperando vanamente que de este modo empezase a vivir otra vez. Así ocurre con la gente común: por su estupidez, hacen lo mismo que las hijas de Pelias; y deseando que reviva el antiguo gobierno, se dejan llevar por la elocuencia y ambición de los hombres, como si fuera por la magia de Medea. Y una vez que han dividido al Estado en facciones, lo consumen en las llamas de la guerra en vez de reformarlo”⁵⁶. En esta alegoría en la que Pelias es el soberano, Medea los conspiradores elocuentes y poco sabios que lideran la sedición y las hijas del rey los ciudadanos crédulos e incultos, está claro de nuevo que el mayor de los problemas es la falta de conocimiento de la ciudadanía. Por lo tanto, si se quiere acabar de una vez por todas con esta amenaza antes de que se produzca, la mejor manera será ilustrar a la ciudadanía para que nunca más se dejen embaucar ni por los falsos argumentos de los rebeldes ni por sus huecos discursos. El primer terreno en el que se debe aplicar esta reforma educativa es, como ya se ha dicho, en el de la fe. Conózcase la propuesta de Hobbes.

⁵⁴ *De Cive*, XII, 13; *OL*, II, p. 295.

⁵⁵ *Considerations upon the Reputation, Loyalty, Manners, and Religion*; *EW*, IV, p. 413. Al inicio de este breve diálogo de Hobbes contra Wallis, el primero recoge un texto del segundo en el que afirma que su *Leviatán* sólo liga a los súbditos al poder del más fuerte y que, por ese mismo motivo, puede ser acusado de traición a la causa realista.

⁵⁶ *De Cive*, XII, 13; *OL*, II, p. 296.

2. La Iglesia subordinada al Estado: la inversión hobbesiana del Agustínismo Político

“A penas si hay algún principio, ni en el culto a Dios ni en las ciencias humanas, del cual no puedan surgir disensiones, desacuerdos, reproches y, gradualmente, hasta la guerra misma”⁵⁷. Se acaba de ver hace un momento que la intervención del soberano en materia religiosa y educativa es provechosa para la república en tanto que evita las sediciones futuras atacando directamente el núcleo del problema. Lo que se va a hacer en este nuevo apartado es analizar la forma en la que Hobbes recupera el poder temporal para el soberano después de que durante toda la Edad Media éste perteneciera en exclusiva a los estamentos eclesiásticos. En este camino será interesante también llamar la atención sobre un hecho decisivo para la historia del pensamiento político moderno: la inversión del agustinismo político que Hobbes lleva a cabo en su obra⁵⁸. Dicho de otra manera, si en la Edad Media el poder temporal debía someterse al espiritual para cumplir de la mejor forma con la tarea que el mismo Dios le había encomendado —una tarea pastoral por la que el soberano debía crear las condiciones de posibilidad materiales para la salvación de los fieles—, ahora es el poder eclesiástico el que emana directamente del pacto originario y el que se concentra en manos del soberano. Véase qué hace Hobbes para probar estas ideas.

Lo primero que llama la atención es que la crítica especializada se ha hecho mucho eco del importante rol que algunas ideas religiosas juegan en el sistema filosófico de Hobbes, aunque sólo unos pocos han tratado el análisis que hace Hobbes del poder eclesiástico o de las instituciones religiosas⁵⁹. Y es que el propio autor no

⁵⁷ *De Cive*, VI, 11, nota; *OL*, II, p. 223.

⁵⁸ Cf. Sommerville, J., *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, op. cit., pp. 113-127.

⁵⁹ Cf. Baumrin, B.H., “Hobbes’s Christian Commonwealth”, en *Hobbes Studies*, Vol. XIII-2000: 3-11; Bobbio, N., *Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 62-65; Curley, E., “The Covenant with God in Hobbes’s *Leviathan*”, en Sorell, T. y Foisneau, L. (eds.), *Leviathan After 350 Years*, op. cit., pp. 199-216; Foisneau, L., *Hobbes et la Toute-Puissance de Dieu*, op. cit., pp. 129-169 y 305-358; Johnston, D., *The Rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, op. cit., pp. 164-184; Malcom, N., “Leviathan, the Pentateuch, and the Origins of Modern Biblical Criticism”, en Sorell, T. y Foisneau, L. (eds.), *Leviathan After 350 Years*, op. cit., pp. 241-264; Malherbe, *Thomas Hobbes, o l’Oeuvre de la Raison*, op. cit., pp. 171-196; Martinich, A.P., *A Hobbes Dictionary*, op. cit., pp. 64-66; Martinich, A.P., *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Politics and Religion*, Cambridge, Univ. Press, Cambridge, 1992; Martinich, A.P., “The Interpretation of Covenants in *Leviathan*”, en Sorell, T. y Foisneau, L. (eds.), *Leviathan After 350 Years*, op. cit., pp. 217-240; Oakeshott, M., *El Racionalismo en la Política y Otros Ensayos*, op. cit., pp. 270-273; Pacchi, A., “Hobbes and the Problem of God”, en Rogers, G.A.J. y Ryan, A. (eds.), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford, 1988, pp. 171-187; Pacchi, A., “Hobbes e la Teologia”, en Willms, B., y Otros, *Hobbes Oggi*, Franco Angeli, Milán, 1990, pp. 101-122; Rhodes, R., “The Test of *Leviathan*, Parts 3 and 4 and the New Interpretations”, en Bertman, M., y Malherbe, M. (eds.), *Thomas Hobbes de la Métaphysique a la Politique*, op. cit., pp. 193-220; Roshwald, M., “The Judeo-Christian Elements in Hobbes’s *Leviathan*”, en *Hobbes Studies*, Vol. VII-1994: 95-124; Sommerville, J., *Thomas Hobbes: Political Ideas in*

siempre liga ambos temas en los textos de sus obras. El tema que se va a estudiar en este apartado puede verse perfectamente expuesto en los *Elementos del Derecho Natural y Político*⁶⁰, en el *De Cive*⁶¹, en el *Leviatán*⁶² y en el *Behemoth*⁶³; siendo más extenso el penúltimo de ellos pero más claro y sintético el de la obra de 1642. Por este motivo se seguirá fundamentalmente la argumentación del *De Cive* aunque, como siempre, se acabe teniendo en cuenta las elaboraciones del resto de obras.

“Sólo nos falta ahora una cosa para llegar a un conocimiento completo de todo deber civil: conocer cuáles son las leyes y mandamientos de Dios. Porque sin eso no podemos saber si lo que el poder civil nos manda va contra las leyes de Dios o no”⁶⁴. Esta afirmación de Hobbes liga directamente la religión al ejercicio de gobierno, pero también pone de relieve que todo lo que se ha dicho sobre el comportamiento humano y el seguimiento de la razón acaba influyendo en última instancia sobre todos los aspectos del sistema filosófico de este autor. ¿Por qué se dice esto? Pues porque el hombre racional, al perseguir en todo momento el máximo beneficio y el bien absoluto por encima de todo lo demás, preferirá siempre el bien que le reporte la mayor de las satisfacciones posibles. Si esto es así, es lógico pensar que ningún ciudadano racional y cristiano seguirá las órdenes de su soberano si está convencido de que dicha acción entraña una violación del mensaje de las Escrituras. La idea está clara: es preferible un castigo temporal, por cruel y doloroso que éste sea, que ser condenado eternamente por el rey de reyes, es decir, por Dios Todopoderoso⁶⁵. Por lo tanto, y éste es el primero de los problemas de orden público que tienen que ver con las instituciones religiosas, el desconocimiento del mensaje y de las obligaciones de las Escrituras puede generar un conflicto moral en los ciudadanos: o bien se obedece al soberano en materias que atentan contra Dios y nos condenamos eternamente, o bien desatendemos nuestras obligaciones políticas al guardar celosamente los mandatos de unas Escrituras que desconocemos por completo⁶⁶. Para aclarar este tema y evitar posibles malentendidos que den lugar a peligrosas consecuencias será necesario indagar en el sentido de la

Historical Context, op. cit., pp. 105-127; Strauss, L., *The Political Philosophy of Thomas Hobbes. Its Basis and Its Genesis, op. cit.*, pp. 58-78. En lo sucesivo se intentará atenerse a estas obras y artículos para exponer la exégesis de las Escrituras que lleva a cabo Hobbes.

⁶⁰ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, vi, 1-14; *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, vii, 1-11.

⁶¹ *De Cive*, XV-XVIII; *OL*, II, pp. 331-432.

⁶² *Leviatán*, XXXI-XLIII; *EW*, III, pp. 343-602.

⁶³ *Behemoth*, I; *EW*, VI, pp. 165-238.

⁶⁴ *De Cive*, XV, 1; *OL*, II, p. 332.

⁶⁵ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, vi, 14.

⁶⁶ *De Cive*, XV, 1; *OL*, II, p. 332.

palabra divina, en las obligaciones que de ella se desprenden y en las competencias que la Biblia reconoce al estamento eclesiástico.

Pero a parte de este problema, la difícil relación entre el soberano y la Iglesia entraña aun dos dificultades que se deben aclarar para asegurar la paz de la nación: la diferenciación entre el poder temporal y el espiritual⁶⁷ y la interpretación del sentido de las Escrituras⁶⁸. Se comenzará por lo primero. La idea tradicional de que existen dos poderes diferenciados en un mismo país es perjudicial para la seguridad de los súbditos porque crea en ellos una duda de difícil resolución. Por un lado se encuentran con un poder temporal dedicado a garantizar su bienestar material mientras vivan en este mundo; y por el otro está el poder espiritual, un poder que cuida de sus almas para que puedan lograr el mayor de los bienes imaginables, la beatitud eterna. El problema es que cada uno de estos poderes tiene un señor y unas pretensiones que, en caso de conflicto, conducen a los hombres a una complicada elección entre uno u otro amo⁶⁹. Los teólogos, desde San Agustín, eliminaron esta dificultad diciendo que los reyes recibían el poder directamente de Dios para que crearan en sus dominios las condiciones de posibilidad de la salvación de los fieles⁷⁰. Ahora bien, si el objetivo fundamental de un soberano era la salvación de sus súbditos, estaba claro que nadie mejor para aconsejarle que aquel poder que representa directamente a Jesús en la tierra, el poder del Papado. El Papa se convierte así en una especie de rey de reyes cuya interpretación de las Escrituras debe ser atendida obligatoriamente para no contradecir a Dios en la tarea de gobierno⁷¹. ¿Por qué interesa a Hobbes este tema? Pues porque si esto es cierto todo lo que se ha dicho sobre el gobierno civil, sobre la necesidad de atender los mandatos del soberano, sobre el pacto político, etc. queda, o bien anulado, o bien cuestionado en muchos de sus principios fundamentales. Es entonces lógico que dicho asunto deba ser tratado y resuelto por Hobbes.

Respecto a la interpretación de la Escritura, resulta obvio que si cada uno es libre para hacer su propia lectura de la misma puede fácilmente encontrar cualquier pasaje que le exculpe de algún delito o que le exonere de cumplir los mandatos del soberano⁷². Un hombre que conserve tal derecho puede convertirse en un “insensato” legal, es decir, puede aprovecharse de todas las ventajas que le reporta la sociedad civil sin tener que

⁶⁷ *De Cive*, XVII, 14; *OL*, II, pp. 390-391.

⁶⁸ *De Cive*, XVII, 15-18; *OL*, II, pp. 391-394.

⁶⁹ *Leviatán*, XXIX; *EW*, III, pp. 316-318.

⁷⁰ Tomás de Aquino, Santo, *La Monarquía*, Tecnos, Madrid, 1994, pp 69-74.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Leviatán*, XXXIII; *EW*, III, pp. 378-380.

padecer las incomodidades que de ella se derivan⁷³. Pero si esto es un peligro para la paz del Estado, más aun lo es que cualquiera pueda blandir un versículo de la Biblia para cuestionar la tarea del soberano, promover una revuelta contra él y ocupar así su lugar⁷⁴. Así, el derecho a la libre interpretación de las Escrituras es un derecho similar al de la libre interpretación de los conceptos indexicales: ambos tienen sentido en el estado de naturaleza, pero una vez que se entra en la sociedad civil se convierten en un problema para el mantenimiento de la seguridad y el bienestar común⁷⁵.

Por lo tanto, para eliminar los posibles problemas que pueda causarle la religión al Estado es preciso que se aclare definitivamente qué es lo que Dios exige para la salvación del alma, qué son y qué competencias tienen los poderes temporales y espirituales y quién es el encargado de la exégesis de los textos sagrados. Pero, ¿cómo hacerlo correctamente? Llegados a este punto, Hobbes cambia el método y divide sus esfuerzos en dos terrenos bien diferenciados pero que acaban por compaginarse y simultanearse sin problema alguno: el de la fe y el de la razón. Según el autor inglés, existe una gran diferencia entre la fe y la ciencia “pues esta última sólo acepta una proposición después de partirla y masticarla, mientras que aquella se la traga de un golpe y entera. La explicación de las palabras mediante las cuales se presenta la materia a investigar es conducente a la ciencia; de hecho el único modo de saber es por definiciones. Pero esto es perjudicial para la fe; pues aquellas cosas que exceden la capacidad humana y se nos proponen para ser creídas nunca se hacen más evidentes por medio de explicaciones, sino más oscuras y difíciles de creer. Y a quien intenta demostrar los misterios de la fe sirviéndose de la razón natural le pasa lo mismo que a un hombre enfermo que tiene que masticar unas saludables pero amargas píldoras antes de tragárselas, y que termina vomitándolas, cuando quizá el remedio hubiera sido tragárselas sin masticar”⁷⁶. Este texto es perfecto para entender la crítica que Hobbes hace a la teología racional de la tradición escolástica. Pero lo que más interesa ahora es que esta misma crítica que dirige hacia los intentos escolásticos por conciliar fe y razón sirve para explicar también por qué él mismo abandona aquí su método compositivo-resolutivo y se centra exclusivamente en la hermenéutica de los textos bíblicos⁷⁷. Lo que

⁷³ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, vii, 1-2.

⁷⁴ *Leviatán*, XLVII; *EW*, III, pp. 688-690.

⁷⁵ *Behemoth*, I; *EW*, VI, pp. 190-192.

⁷⁶ *De Cive*, XVIII, 5; *OL*, II, p. 420.

⁷⁷ *Leviatán*, XXXII; *EW*, III, p. 365. El uso de la exégesis de las Escrituras para reducir al absurdo mediante sus propios razonamientos a un enemigo religioso es algo que podemos encontrar ya en los

va a hacer el filósofo inglés a partir de este momento es corroborar sus tesis filosóficas mediante la lectura detallada de las Escrituras. La importancia de esta decisión radica en que Hobbes, además de imponerse a los que cuestionan sus ideas filosóficas en el terreno de la filosofía, también es capaz de hacerlo jugando en el campo de su enemigo. Su jugada maestra radica entonces en que utiliza únicamente principios de la Escritura para reforzar su filosofía política y para falsar tanto las posiciones de los propios teólogos como todas las acusaciones que éstos lanzaron contra él en su momento. No hay victoria más reconfortante que la que se consigue en casa del enemigo y utilizando sus propias armas.

Pero antes de pasar ya a la interpretación que hace Hobbes de los textos bíblicos es preciso que acompañarlo antes en un último apunte de tipo filosófico que le acabará de preparar el terreno para emprender tan difícil viaje. En los capítulos que tanto en el *De Cive* como en el *Leviatán* dedica nuestro filósofo al “reino de Dios por naturaleza” es analizado el poder que legitima a Nuestro Señor para gobernar el mundo y que obliga a los hombres a seguir sus preceptos⁷⁸. Para Hobbes, Dios es el creador del mundo y su rey. Él gobierna el mundo de la misma manera que lo hace un rey sobre una nación que acaba de conquistar o un padre sobre su familia, es decir, por poder natural⁷⁹. Recuérdese que en los Estados por adquisición se generaba una especie de contrato entre el vencedor y los súbditos en el que el primero le garantizaba la vida y el bienestar a los segundos a cambio de reconocer su poder y de acatar, de ahí en adelante, su voluntad en todos los aspectos necesarios para el mantenimiento de la paz. Pues bien, con Dios sucede algo similar ya que quedamos automáticamente obligados a su voluntad desde el momento en el que reconocemos su irresistible omnipotencia⁸⁰. Ahora bien, y éste es un apunte importante para el caso que se está, aunque Dios sea omnipotente y su fuerza sea tal que todas las criaturas del universo cumplen sus designios actuando como causas segundas, esto no se corresponde exactamente con lo que Hobbes entiende por gobernar. Si se ha dicho que para gobernar una república era necesario que el soberano promulgase e hiciese públicas a los súbditos una serie de leyes con la intención de que éstos acatasen dicho mandato bajo la amenaza del castigo, será ahora igualmente necesario que Dios sólo pueda gobernar sobre aquellos seres

escritos políticos de Ockham y que pasa casi intacto a autores de la modernidad como el propio Hobbes, Spinoza o Locke.

⁷⁸ *Leviatán*, XXXI; *EW*, III, pp. 345-346.

⁷⁹ *Leviatán*, XVII; *EW*, III, p. 159.

⁸⁰ *De Cive*, XV, 2; *OL*, II, pp. 332-333.

capaces de comprender sus mandatos y de acatar sus acciones. Dicho de otro modo, aunque Dios tenga poder suficiente como para imponer su voluntad a toda criatura del universo, sólo puede decirse con propiedad que gobierna sobre los hombres ya que ellos son los únicos seres capaces de comprender sus mandamientos, de temer sus amenazas y de doblegar su voluntad a la suya⁸¹.

Por lo tanto, la relación que se establece entre Dios y los hombres es una relación de subordinación y de obediencia, pero una relación condicionada directamente por el lenguaje. ¿Qué se quiere decir con esto? Pues que la obediencia de los hombres y su observancia de las leyes divinas está condicionada, al igual que sucedía con el soberano, a que Éste haga pública su voluntad mediante el uso de la palabra⁸². Si Dios no usa su palabra —sea esta hablada, escrita, indirecta, racional, etc.— para hablar a los hombres, su gobierno será imposible y no se podrá entender que sus criaturas estén obligadas a nada mientras desconozcan su voluntad. “Ciertamente, los hombres hacen públicas sus leyes mediante *palabra* o *voz*, y no pueden hacerlas universalmente conocidas de ningún otro modo. Las *leyes* de Dios se declaran de tres maneras: primero, *por los tácitos dictados de la recta razón*; segundo, *por la revelación inmediata*, la cual se supone que es hecha por voz sobrenatural, o por una visión o sueño, o por inspiración divina; tercero, *por la voz de un hombre* al cual Dios recomienda a los demás como persona digna de crédito por su capacidad de realizar auténticos milagros. Aquel de cuya voz se sirve Dios para comunicar su voluntad a otros recibe el nombre de *profeta*. A estos tres modos de anunciar leyes puede dárseles el apelativo de *triple palabra de Dios*, a saber: la *palabra racional*, la *palabra sensible* y la *palabra de profecía*. A las cuales responden las tres maneras en que se dice que oímos a Dios: con la *recta razón*, con el *sentido* y con la *fe*.”⁸³.

El texto que se acaba de citar es fundamental para entender tanto el modo de concebir el gobierno divino del mundo que tiene nuestro autor como el tránsito que luego hará desde este tema hasta la exégesis de las Escrituras. Respecto a lo primero, Dios hace llegar a los hombres su voluntad mediante tres tipos diferentes de palabras: la racional, la sensible y la profética. Esto, y más concretamente la ley racional, es lo que diferencia al gobierno de Dios del gobierno de los hombres ya que, a diferencia de los

⁸¹ *De Cive*, XV, 3; *OL*, II, p. 333.

⁸² *Ibid.* De nuevo esta idea se encuentra presente ya en la filosofía del propio Ockham quien, pese a su encarnizada defensa de la omnipotencia divina, limita su gobierno sobre los hombres al hecho de que haga comprensible su voluntad de forma clara e inequívoca.

⁸³ *De Cive*, XV, 3; *OL*, II, p. 333.

segundos, Dios puede transmitir de forma inmediata su voluntad al ser humano gracias a las leyes de la naturaleza, las cuales están constantemente disponibles para todos aquellos que se molesten en buscarlas⁸⁴.

Así pues, el hombre está siempre obligado a Dios porque Éste lo creó como un animal racional para el cual las leyes de la naturaleza están siempre disponibles. Pero, ¿sucede lo mismo con el resto de leyes? ¿Tienen éstas vigencia hoy en día como las leyes de la naturaleza? El modo en el que se responda a estas preguntas es de vital importancia y está íntimamente ligado a los dos reinos que Hobbes deriva de los tres tipos de palabras que se han mencionado más arriba.

Gracias a la palabra racional Dios establece un reino natural sobre los hombres regido por las leyes de la naturaleza, mientras que en función de las palabras sensible y profética Dios instituye un reino profético basado en las leyes positivas que Él mismo da a algunos hombres⁸⁵. Lo fundamental de esta distinción es que si sólo el reino de Dios por naturaleza es el que tiene vigencia entre los hombres a día de hoy, todo lo que se ha dicho sobre el gobierno civil seguirá siendo igualmente válido en tanto que ha sido derivado de las leyes de la razón; pero si ese reino profético —reino en el que Dios habla directamente a los hombres y les dona las leyes positivas que regirán sus acciones futuras— es igualmente válido en nuestro tiempo, seguramente muchas de las ideas políticas que aquí se han sostenido deberán ser cuestionadas y sometidas a una profunda revisión para adaptarlas fielmente a la voluntad del Todopoderoso. Y es justo aquí donde Hobbes abandona su metodología filosófica para adentrarse directamente en el terreno de la hermenéutica bíblica y de la historia sagrada. Lo que más interesa para este tema es que analizando las Escrituras se descubrirá que existieron sobre la tierra un gobierno profético y un gobierno sensible, que éstos desaparecieron de la historia a la muerte del Salvador y que Jesús mismo recomendó a los hombres que, hasta su segunda venida, se gobernarán por los mismos mandatos de la razón que han conducido a crear el Estado y a respetar sus dictados. Y no sólo eso, sino que mediante este recorrido por los textos sagrados también se podrá resolver los tres problemas iniciales que se han planteado más arriba, es decir, el de la posibilidad de obedecer al soberano sin atentar contra Dios, el de la relación entre el poder temporal y el espiritual y el de quién es el intérprete autorizado de las Escrituras. Veamos entonces cómo desarrolla nuestro autor esta particular lectura e interpretación de la palabra de Dios.

⁸⁴ *De Cive*, IV, 1; *OL*, II, p. 199.

⁸⁵ *Leviatán*, XXXI; *EW*, III, p. 345.

Hobbes comienza su análisis desde la creación misma del mundo y de los hombres. Ya desde el principio de los tiempos Dios gobernaba el mundo en virtud de su poder irresistible y a los hombres en particular gracias a las leyes instituidas⁸⁶. El primer pacto realizado entre el Creador y Adán y Eva consistía simplemente en la prohibición de comer del árbol de la ciencia —árbol cuyo fruto, curiosamente, permitía a los hombres distinguir el bien del mal— a cambio de poder gozar de las ventajas del paraíso. Pero como esta alianza fue rota de inmediato y nunca más fue renovada, se entiende que desde la expulsión del paraíso hasta el patriarcado de Abraham la única ley de Dios que imperaba entre los hombres era la de la naturaleza.

En estos tiempos, tal y como nos demuestra la presencia constante de la religión en cualquier cultura, los hombres seguían reconociendo la omnipotencia divina y rindiéndole culto según los preceptos de la razón; pero como la línea que separa la verdadera religión natural de la vana superstición es tan delgada, Dios decidió elegir a un hombre para establecer con él una nueva alianza y mostrarle al resto de la humanidad el modo verdadero de adorar a la divinidad⁸⁷. Esta alianza entre Dios, Abraham y su descendencia es aun más simple que la anterior y consiste básicamente en el reconocimiento de Dios como el único dios de los hombres a cambio de la propiedad de la tierra prometida⁸⁸. Dicho pacto, para no ser olvidado por las generaciones venideras era sellado constantemente mediante el rito de la circuncisión⁸⁹. Hay varios aspectos de esta nueva alianza que resultan de interés para el tema que se está tratando aquí. En primer lugar, que éste es el primer caso de palabra profética que se encuentra en el Viejo Testamento. A partir de aquí es Dios mismo el que elige comunicarse con su pueblo indirectamente a través de la figura de un mediador al que llama profeta. En segundo lugar hay que remarcar que todavía no se puede hablar propiamente de un reino profético de Dios ya que Éste no ha entregado leyes positivas a los hombres⁹⁰. En este sentido, y a excepción de lo que se establecía en la alianza, todo lo referente a la actuación de los hombres, a su organización política o al culto divino sigue regido por los preceptos de las leyes naturales⁹¹. Sin embargo, y este es el tercer asunto que se quiere subrayar, hay una cosa que sí ha cambiado ya que, en virtud de su condición de profetas, Abraham y sus descendientes serán los únicos con derecho a interpretar tanto

⁸⁶ *De Cive*, XVI, 2; *OL*, II, p. 352.

⁸⁷ *De Cive*, XVI, 1; *OL*, II, pp. 351-352.

⁸⁸ *De Cive*, XVI, 3; *OL*, II, p. 353.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *De Cive*, XVI, 5; *OL*, II, pp. 354-355.

⁹¹ *Ibid.*

las leyes seculares como las sagradas⁹². Este derecho se deriva de su reconocimiento por parte del pueblo como profetas, es decir, como personas que tienen contacto directo con Dios. Este último apunte es de vital importancia para nuestro tema en tanto que demuestra que desde la alianza con Abraham ningún miembro de su tribu podía incurrir en pecado obedeciendo sus órdenes⁹³.

La primera alianza siguió intacta hasta que Dios la amplió hablando a Moisés en el monte Sinaí⁹⁴. Lo más interesante de este nuevo pacto entre Dios y su pueblo elegido es que ahora, gracias a la entrega del decálogo, sí que se puede hablar de un verdadero reino profético en el que Dios gobierna a los hombres mediante una persona elegida o ratificada por Él. Los elegidos, ya sean Moisés, los sacerdotes o los reyes, quedan como los únicos y verdaderos intérpretes tanto de las leyes divinas positivas —y que, a la sazón, serán las nuevas leyes civiles del pueblo de Israel— como de la palabra de Dios y el adecuado culto hacia su persona. Además, resulta obvio que tampoco aquí el pueblo podía pecar contra Dios obedeciendo los preceptos del soberano; de hecho, lo que sucede a partir de este momento es que sólo se podrá obedecer a Dios siguiendo los mandatos de ese hombre al que Él personalmente ha elegido para desempeñar semejante función.

Pero hay que centrarse ahora en la interpretación que hace Hobbes de las leyes que Dios entregó a Moisés en el Sinaí. A su modo de ver, se puede establecer una triple división de las mismas según formen parte de los mandamientos referidos a los comportamientos generales de los hombres —no matarás, no robarás, no darás falso testimonio, etc.—, de los tres primeros mandamientos del decálogo —no tendrás otros dioses, no cometerás idolatría y santificarás las fiestas— o de las leyes políticas, judiciales y ceremoniales instituidas secundariamente por los sucesivos soberanos⁹⁵. El primer tipo de mandamientos es más antiguo todavía que la alianza que Dios estableció con Abraham y se corresponde directamente con aquellas leyes de la naturaleza que se expusieron en su momento, mientras que el segundo tipo recoge las únicas exigencias que Dios impuso a Abraham y a su descendencia: tenerle como único Dios y rendirle culto. El tercer tipo de leyes son básicamente leyes civiles sobre la vida política y sobre el culto que pueden variar siempre que tengan en cuenta los mandatos del decálogo. Esto es interesante para este estudio ya que viene a confirmarse mediante las Escrituras

⁹² *De Cive*, XVI, 6; *OL*, II, p. 355.

⁹³ *De Cive*, XVI, 7; *OL*, II, pp. 355-356.

⁹⁴ *De Cive*, XVI, 8; *OL*, II, p. 356.

⁹⁵ *De Cive*, XVI, 10; *OL*, II, pp. 358-359.

la taxonomía de las leyes establecida por Hobbes y el modo en el que éstas se relacionan entre sí: “las leyes de la primera y la segunda clase, escritas en *tablas de piedra*, es decir, el *decálogo*, fueron guardadas en el *arca* misma. Las demás fueron escritas en el libro que contenía toda la ley, el cual fue puesto *en un lado del arca* (Deuteronomio 31,26). Pues estas leyes, siempre que se retuviese la fe de Abraham, podían cambiarse; aquellas no”⁹⁶. Dicho de otro modo, las leyes naturales, entre las que se encontrarían las referidas al reconocimiento de Dios como creador y rector del universo⁹⁷, son eternas, de origen divino y compatibles con los mandatos de las Escrituras, mientras que las leyes civiles deben respetar en todo momento la voluntad divina y deben ser promulgadas para hacer de obligado cumplimiento sus mandatos en la sociedad civil.

Así pues, y tras una profunda exégesis del Viejo Testamento, se ha caído en la cuenta de que el reino profético establecido en Israel por Moisés se rige prácticamente por los mismos principios que los Estados que se han estudiado más arriba, es decir, que se instituyen mediante pactos o alianzas, que hay un poder absoluto, que se gobiernan mediante leyes civiles que respetan la voluntad divina, etc. Sin embargo, hay aquí una diferencia que resulta fundamental para entender lo que se está analizando en este apartado: al proceder la ley civil directamente de Dios o de aquéllos que Él mismo ha elegido para gobernar a su pueblo, es imposible que los mandatos de la ciudad supongan un problema para la conciencia de los súbditos. En otras palabras, en el reino profético no es posible plantear los tres problemas iniciales que se tratan de resolver aquí porque no hay sitio para un conflicto entre ley civil y divina, porque el poder temporal y el espiritual se concentran en el elegido de Dios y porque sólo él, en tanto que es el único que se comunica directamente con la deidad, tiene capacidad para interpretar su palabra. Esto cambia, y mucho, la visión que Hobbes tiene del gobierno civil ya que si el reino profético tiene vigencia en nuestros días o si existe todavía una persona elegida directamente por Dios para interpretar su palabra, resultará obvio que todo monarca deberá someter sus leyes y sus decisiones a la voluntad de dicho hombre. A continuación se verá si todo esto se mantiene igual en el Nuevo Testamento.

Una de las cosas que más interesan ahora de la venida de Jesús a la tierra es que con Él el reino profético se convierte, durante 33 años, en un reino sensible⁹⁸. Esto

⁹⁶ *De Cive*, XVI, 10; *OL*, II, p. 359.

⁹⁷ Es un descubrimiento de la razón la demostración de su existencia y es una exigencia suya el obedecerle en virtud de su poder irresistible.

⁹⁸ *De Cive*, XV, 4; *OL*, II, pp. 333-334. Hobbes sólo habla de un reino de Dios por naturaleza y otro profético que se basan respectivamente en la palabra racional y en la profética. Nada dice de un reino

quiere decir que Dios no habla ya indirectamente a través de la interpretación de su elegido sino que es Él mismo, a través de la encarnación en su hijo, el que se dirige a todos los hombres para expresarles abiertamente y sin tapujos su voluntad. ¿Por qué decide Dios bajar a la tierra personalmente y manifestar de forma directa su pensamiento a los hombres? Según los Evangelios, para renovar la alianza entre Él y los hombres, haciendo más ligeros sus términos y emplazando su reino, no en este mundo, sino más allá de él. Los términos de esta nueva alianza nos los ofrece el propio Hobbes en el capítulo XVII del *De Cive*: “por la *nueva alianza*, es decir, por la *alianza cristiana*, los hombres se comprometen a servir al Dios de Abraham *de la manera que Jesús enseñe*; y Dios, por su parte, acuerda *perdonarles sus pecados, y traerlos a su reino celestial*”⁹⁹.

Por lo tanto, y según lo que se acaba de leer, la clave para comprender la nueva alianza de Cristo reside en saber exactamente cómo enseñó Jesús a los hombres que debían servir a Dios. Lo primero que se debe saber para aclarar este tema es que el reino de Cristo “no es de este mundo” sino que tendrá comienzo, después de su segunda venida, en la Jerusalén celestial¹⁰⁰. Jesús, a diferencia de Moisés y todos los que después de él ocuparon su sitio, no estaba preocupado ni por el gobierno temporal del mundo, ni por las leyes civiles, ni quería alterar las formas en las que los hombres se habían organizado políticamente a lo largo del orbe. Su única intención, según declara Hobbes apoyándose en las escrituras, era la de enseñar a los hombres el camino hacia la salvación eterna mediante una serie de consejos de fácil cumplimiento: “a Cristo no le había encomendado su Padre un poder real o soberano en este mundo, sino únicamente un poder de aconsejar y adoctrinar; lo cual es atestiguado por el mismo Cristo cuando llama a sus apóstoles, no cazadores, sino pescadores de hombres”¹⁰¹. No hay que fijarse demasiado para saber que esta decisión de Dios contradice directamente la política hobbesiana ya que lo que se esconde aquí en realidad es una escisión entre el poder temporal y el espiritual que pone en jaque sus tesis absolutistas y, en consecuencia, la paz del Estado.

Esto es lo que lleva directamente a la segunda consecuencia que extrae Hobbes a partir de su interpretación del Evangelio: Jesús, lejos de cuestionar el poder temporal,

sensible que se desprenda del uso de la palabra sensible, pero no sería algo forzado hablar de un reino sensible circunscrito a los años en los que Jesús estuvo entre los hombres.

⁹⁹ *De Cive*, XVII, 7; *OL*, II, p. 381.

¹⁰⁰ *De Cive*, XVII, 5; *OL*, II, p. 377-378.

¹⁰¹ *De Cive*, XVII, 6; *OL*, II, p. 381.

recomienda a los hombres seguir sus mandatos siempre que no atenten contra la deidad y que respeten las leyes naturales¹⁰². Eso es lo que se desprende de la exégesis que hace Hobbes del siguiente texto del Evangelio de Mateo: “Amarás a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo”¹⁰³. La síntesis que hace Cristo del decálogo de Moisés puede entenderse como una invitación a reconocer y obedecer el poder de Dios —amarás a Dios sobre todas las cosas— y a respetar la ley natural en todo lo que ésta nos mande —amar al prójimo como a ti mismo es tanto como decir “haz a los demás todo aquello que te gustaría que ellos te hicieran a ti”¹⁰⁴. Nada más nos exige Cristo, por lo que todo lo que diga y haga el soberano será correcto siempre que no atente contra ninguno de estos preceptos.

Esto se ve corroborado aun más si nos atenemos, en tercer lugar, a lo que Hobbes interpreta que Cristo exige para entrar en el reino de los cielos: “todas las cosas necesarias para la salvación están comprendidas en dos virtudes: la fe y la obediencia. (...) la obediencia no es suficiente sin la remisión de los pecados. Mas esto, junto con nuestra entrada en el reino de los cielos, es el premio de la fe; ninguna otra cosa se necesita para la salvación. (...) si sabemos en qué consiste la obediencia y cuáles son los artículos necesarios de la fe cristiana, se nos mostrará de una vez por todas qué debemos hacer y de qué nos debemos abstener en lo que nos mandan las ciudades y los príncipes”¹⁰⁵. ¿Qué se entiende por fe y qué por obediencia? Por fe entiende Hobbes la creencia en que Jesús es el Cristo, es decir, en que es el hijo de Dios que ha sido mandado por Éste para instaurar la nueva alianza y perdonar los pecados a los hombres; mientras que por obediencia se entiende el respeto de todos aquellos mandatos de Dios que hemos resumido en la cita de Mateo¹⁰⁶. Todo lo demás —la forma de rendir culto a Dios, la forma de elegir a los ministros de la Iglesia, la forma de interpretar los textos de las Escrituras, etc.— son artículos secundarios que podrán ser libremente decididos por los hombres siempre que respeten los preceptos fundamentales¹⁰⁷.

¿Qué conclusiones se pueden extraer de todo lo que se ha dicho hasta el momento? La primera de ellas es que mediante la nueva alianza establecida por Cristo aquel problema aparente entre la obediencia al soberano y la libertad de conciencia queda automáticamente resuelto. Según lo expuesto, un mandato del soberano sólo

¹⁰² *De Cive*, XVII, 6; *OL*, II, pp. 379-380.

¹⁰³ Mt 22, 17-20.

¹⁰⁴ *De Cive*, XVII, 8; *OL*, II, p. 384.

¹⁰⁵ *De Cive*, XVIII, 2; *OL*, II, pp. 415-416.

¹⁰⁶ *De Cive*, XVIII, 3; *OL*, II, pp. 416-417.

¹⁰⁷ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, vi, 13.

imposibilitará la entrada de los ciudadanos en el reino de los cielos si les impide abrazar su fe o si va en contra de las leyes naturales. La primera exigencia no puede ser violada a menos que el soberano niegue el poder de Dios y su alianza con los hombres, pero la segunda es más complicada y requiere una explicación más profunda para ser correctamente comprendida. Si Jesús recomienda que sigamos a nuestra razón en todo lo tocante a nuestra estancia en el mundo, está claro que todo lo que se ha dicho sobre el gobierno civil queda legitimado. Es posible que alguien todavía apele a la ley natural para justificar una acción contra el soberano, pero esto se muestra imposible. Por ejemplo, aunque la ley de la razón prohíba matar, nadie puede esgrimir dicha ley como justificación para desobedecer un mandato del soberano ya que por contrato, esto es, por ley natural, estamos obligados a seguir sus preceptos en todo aquello que conduzca a la paz y al bienestar. Gracias a las dos primeras leyes de la naturaleza, la de la paz y la de los contratos, cualquier decisión que tome el soberano después del pacto originario quedará legitimada por la ley natural y cualquier actuación de los ciudadanos en contra de las leyes civiles podrá ser entendida como pecado contra Dios.

Esto lleva directamente a la segunda de las conclusiones: el problema del intérprete autorizado de las Escrituras también queda resuelto con la exégesis de los Evangelios¹⁰⁸. Retómese el ejemplo anterior y dígase ahora que alguien justifica su desobediencia al soberano apelando a que sus leyes, ateniéndose a lo que dice la palabra de Dios, dificultan su entrada en el reino de los cielos. Semejante reivindicación quedará reducida al absurdo si se vuelve de nuevo al estado de naturaleza y se ve lo que los hombres contratan para su seguridad y para el mantenimiento del bienestar. Por un lado está aquella afirmación que se hizo más arriba y según la cual Hobbes sostenía que las peores guerras que se establecían entre los hombres eran las que venían motivadas por discusiones religiosas. Esto lleva a la segunda premisa que es preciso tener en cuenta para entender la decisión de los habitantes del estado de naturaleza. Y es que si las discusiones religiosas dificultan la instauración de la paz entre los hombres moderados, es de recibo que éstos, voluntariamente, depongan el derecho que por naturaleza tienen de interpretar los mandatos de Dios según sus propios criterios y contraten con los demás seguir el juicio del soberano a este respecto¹⁰⁹. De hecho, en materia religiosa sucede lo mismo que con el resto de derechos abandonados por los súbditos: que sólo se abandonan aquellos que no ponen en peligro nuestra propia vida.

¹⁰⁸ *De Cive*, XVII, 15-18; *OL*, II, pp. 391-394.

¹⁰⁹ *Ibid.*

Esto, traducido al asunto que nos ocupa, quiere decir que un súbdito acatará las decisiones del Estado en materia religiosa siempre que éstas no atenten contra la dignidad divina. El motivo reside en que si hiciera esto, el ciudadano pondría en peligro, no su vida terrenal, sino otra cosa más importante, su vida eterna¹¹⁰. El soberano recibe así el derecho de interpretar las Escrituras por derecho natural y también por el contrato originario; y todo ello sin contradecir los mandatos de Dios y siendo avalado por lo predicado por Jesús.

Y de aquí se pasa directamente a la última de las conclusiones que se extraen de la hermenéutica sagrada de Hobbes: si nada de lo que haga o diga el soberano puede contrariar el mensaje de las Escrituras y si sólo él es el intérprete autorizado de las mismas, queda claro que la división y oposición entre poder temporal y espiritual quedará automáticamente diluida¹¹¹. La Iglesia, para este autor, se constituye de una forma muy similar a la que se instaure un poder político, es decir, se reúnen los fieles y éstos deciden, en función de sus objetivos, cómo se organizará la congregación, quién será el encargado de dirigirla, qué derechos se le conferirán y qué obligaciones contraerán con él. La única diferencia es que resulta obvio que la creación de la Iglesia necesita previamente de la creación de un Estado que garantice sus derechos mediante el uso de la fuerza. He aquí la jugada maestra de Hobbes ya que si los súbditos contratan los términos de su Iglesia en relación a los de la sociedad civil y si éstos saben que la pluralidad de poderes dificulta la paz y su propia felicidad, es evidente que su decisión será la de concentrar en una y la misma persona tanto el poder espiritual como el poder temporal¹¹². De esta forma el filósofo inglés ha dado la vuelta al agustinismo político medieval y ha acabado por subordinar el poder de la Iglesia al del soberano. Queda aun por resolver la dificultad aducida por los católicos y que liga directamente el poder del Papa de Roma con el de Cristo¹¹³. Según las pretensiones de éstos, Jesús legó su poder a San Pedro y éste se ha ido transmitiendo de manera ininterrumpida a todos los obispos de Roma. Esto quiere decir que el Papa de Roma es el representante de Dios en la tierra y que en virtud de ello todos los monarcas que reciben su poder *iure divino* le deben respeto y pleitesía. ¿Es cierta esta teoría que pone en cuestión la sumisión de la Iglesia al poder soberano propuesta por Hobbes? Su respuesta remite de nuevo a lo expuesto ya

¹¹⁰ *Leviatán*, XLIII; *EW*, III, pp. 600-602.

¹¹¹ *De Cive*, XVII, 14; *OL*, II, pp. 390-391.

¹¹² Nuevamente se puede tomar como ejemplo la portada del *Leviatán*. En ella se ve al soberano portando en sus manos tanto la espada de la justicia y de la guerra como el báculo que señala a la máxima autoridad eclesiástica.

¹¹³ *Leviatán*, XLII; *EW*, III, pp. 489-490.

sobre el Nuevo Testamento: si ni siquiera Jesús disputó a los soberanos el derecho a gobernar a sus súbditos y si incluso Él reconoció que los hombres debían seguir todos los preceptos del Estado en materia religiosa siempre que éstos no atentasen contra la dignidad divina o contra las leyes naturales, no es de recibo que el papado reclame para sí un derecho que ni el mismísimo Dios retuvo para sí¹¹⁴. La única forma que tiene el Papa de adquirir el poder que pretende es consiguiendo que el soberano de una nación decida confiarle a él la tarea de cuidar de las almas de sus súbditos; pero incluso así, deberá entenderse en todo momento que sólo desempeñará semejante función mientras el Estado lo considere oportuno.

Así pues, se ha visto con la exégesis bíblica hecha por Hobbes que es imposible que los hombres puedan apelar a una posible incompatibilidad entre los mandatos del soberano y los de Dios para justificar una acción sediciosa por su parte. También se ha desmontado el agustinismo político y las pretensiones de todos aquellos que consideraban que el poder de los soberanos civiles debe someterse al de la Iglesia. Y por último, se ha señalado que el soberano es, por derecho natural, el único intérprete autorizado de la palabra de Dios. Con todo ello Hobbes pone bajo la jurisdicción del Estado una de las dos fuentes de sedición de toda nación, eliminando así futuros conflictos mediante el nombramiento de los ministros más adecuados para la dirección de la Iglesia. Queda todavía por solucionar el problema de las universidades, un problema aun más acuciante porque sólo desde ellas se puede educar a los ciudadanos y hacerlos poco receptivos a los mensajes de los sediciosos. Véase entonces cómo recupera Hobbes el control de las universidades de la nación y cuál es el plan de estudios que él propone para ello.

3. Educación para la ciudadanía: un nuevo plan de estudios para las universidades inglesas

Lo que se va a hacer en este último apartado del trabajo es básicamente sintetizar muchas de las ideas que se han diseminado a lo largo del presente capítulo. Ya se ha visto que la sedición era uno de los mayores problemas a los que se podía enfrentar una sociedad civil ya que la codicia de los hombres vanidosos sumada a la incultura de los ciudadanos podía acabar rápidamente con aquel artefacto que tanto trabajo y esfuerzo había costado a los hombres. El mejor camino para evitar este tipo de comportamientos

¹¹⁴ *Leviatán*, XLII; *EW*, III, p. 490.

no era el de la represión ni el de la ley civil ya que tales medidas, aunque puedan ser de ayuda en un momento dado, sólo servirían para acabar con la sedición una vez que ésta ya se hubiera puesto en marcha y que parte del daño ya estuviera hecho. Por lo tanto se impone buscar una solución diferente, una solución que pueda atajar el problema mucho antes de que éste se produzca.

¿Cómo hacerlo? Pues buscando los principales centros de producción y distribución de doctrinas sediciosas: la Iglesia y las universidades. Se acaba de ver cómo Hobbes vuelve a poner bajo el control del Estado a una Iglesia que había permanecido lejos de su jurisdicción —e incluso por encima de su poder— durante cerca de mil años. Sin embargo, aun quedan por recuperar los centros educativos, unos centros controlados también por los estamentos eclesiásticos que se encargan de producir y avivar las doctrinas teológicas más peligrosas mediante el uso de la vana filosofía de antiguos y medievales¹¹⁵. Así pues, aquí la explicación tratará de mostrar el camino que recorre Hobbes para hacer esto, algo que hará en tres apartados bien diferenciados: en primer lugar, se volverá a exponer sintéticamente los motivos por los que al Estado le conviene controlar la enseñanza ciudadana y los centros en los que ésta se imparte; en segundo lugar se indagará en las decisiones que Hobbes recomienda tomar a los soberanos para que la educación que se imparta sea favorable a la paz y al bienestar de la república; y por último, se expondrán las críticas que hace a los dos modelos educativos de su momento: a la escolástica y al humanismo renacentista. La conclusión a la que se llegará conducirá directamente al inicio de este estudio, es decir, a la necesidad de elaborar una ciencia de carácter lingüístico que sirva para imponer nuestras condiciones a la naturaleza. Sólo así, sólo potenciando las nuevas vías abiertas por la reforma científica que se produce entre los siglos XVI y XVII en Europa, podrá el

¹¹⁵ Cf. Anderson, J., “The Role of Education in Political Stability”, en *Hobbes Studies*, Vol. XVI-2003: 95-104; Foisneau, L., *Hobbes et la Toute-Puissance de Dieu*, op. cit., pp. 333-394; Johnston, D., *The Rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, op. cit., pp. 92-163; Lund, W.R., “The Use and Abuse of the Past: Hobbes on the Study of History”, en *Hobbes Studies*, Vol. V-1992: 3-22; Macdonald Ross, G., “Hobbes and the Authority of the Universities”, en *Hobbes Studies*, Vol. X-1997: 68-80; Martinich, A.P., *A Hobbes Dictionary*, op. cit., pp. 158-162; Martinich, A.P., *Hobbes*, op. cit., pp. 38-46; Palacios, V., *Lenguaje y Pacto en Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 113-131; Peters, R., *Hobbes*, op. cit., pp. 244-248; Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, op. cit., pp. 64-83; Polin, R., *Politique et Philosophie chez Hobbes*, op. cit., pp. 213-219; Rayner, J., “Hobbes and the Rhetoricians”, en *Hobbes Studies*, Vol. IV-1991: 76-95; Shapin, S., y Schaffer, S., *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, Princeton University Press, Princeton, 1989; Sommerville, J., *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, op. cit., pp. 149-156; Strauss, L., *The Political Philosophy of Thomas Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, op. cit., pp. 79-107.

hombre lograr el bienestar y la felicidad. Mientras tanto, el reino de las tinieblas le condenará a una vida de superstición, miedo e incultura.

3.1. La nueva ciencia política y la neutralización de las doctrinas sediciosas: contra parlamentarios, presbiterianos y papistas

Se comenzará por hacer una breve recapitulación de los motivos que han llevado a defender la necesidad del controlar la educación y los centros educativos. Como ya se apuntó en su momento, los principales lugares en los que se pueden encontrar alusiones de Hobbes a tal necesidad son los *Elementos del Derecho Natural y Político*¹¹⁶, en el *De Cive*¹¹⁷, en el *Leviatán*¹¹⁸ y en el *Behemoth*¹¹⁹. No hay grandes diferencias entre unas u otras exposiciones, pero sí que es verdad que aunque las ideas principales de las mismas se mantienen en todo momento la extensión de los textos dedicados al tema varía notablemente entre ellas. Así el *Behemoth* es una obra de volumen considerable dedicada exclusivamente a las revueltas políticas acontecidas en Inglaterra entre 1642 y 1653 y en las que tuvieron mucho que decir las doctrinas predicadas desde los púlpitos y las cátedras, que el *De Cive* y el *Leviatán* —sobre todo este último en el que se dedica la cuarta parte íntegramente a criticar las enseñanzas escolásticas— aparecen un gran número de páginas sobre la educación y las universidades o, por último, que en los *Elementos* sólo se apuntan unas pocas ideas sobre la importancia del tema para la paz civil. Sea como sea, se basará de nuevo la exposición en el *Leviatán* y se atenderán constantemente las afirmaciones que el autor realiza en el resto de las obras.

Hobbes habla en el diálogo I del *Behemoth* de los tres grupos sediciosos que devolvieron a Inglaterra al estado de naturaleza: los papistas, los presbiterianos y los parlamentarios demócratas. Cada uno defendía alguna doctrina sediciosa para combatir a Carlos I y justificar sus actos, pero todos compartían un punto en común: habían utilizado las universidades para empaparse de ideas sediciosas y distribuirlas entre la ciudadanía¹²⁰. Según sus propias palabras, “igual que los presbiterianos [y los papistas, ya que cada uno controlaba sus propios centros educativos y sus propios púlpitos] llevaron consigo su teología desde las universidades a las iglesias, así muchos de los

¹¹⁶ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, ix, 8.

¹¹⁷ *De Cive*, VI, 11 y nota; *OL*, II, pp. 222-223; *De Cive*, XIII, 9; *OL*, II, pp. 302-303.

¹¹⁸ *Leviatán*, XVIII; *EW*, III, pp. 164-165; *Leviatán*, XXX; *EW*, III, pp. 323-333; *Leviatán*, XLIV-XLVII; *EW*, III, pp. 601-700.

¹¹⁹ *Behemoth*, I; *EW*, VI, pp. 165-238.

¹²⁰ *Behemoth*, I; *EW*, VI, pp. 236-237.

gentilhombres llevaron sus teorías políticas desde las universidades al parlamento”¹²¹. Este texto muestra ya una diferencia fundamental entre el papel que juegan la Iglesia y de las universidades en la instigación a la sedición: es verdad que ambas son centros sediciosos, pero la segunda es más peligrosa porque ella genera y distribuye las ideas que se predicán en la primera. Las erróneas y falsas teorías que esgrimían religiosos y parlamentarios para justificar su actuación contra el soberano habían sido plantadas en ellos desde temprana edad y por ello era complicado hacerles cambiar de opinión. Pero, ¿cuáles eran esas doctrinas tan peligrosas para la sociedad civil? Fundamentalmente las que se han expuesto al inicio del capítulo, es decir, los motivos que conducen a la ciudadanía a rebelarse contra el poder del soberano que ellos mismos han instituido. Se expondrán brevemente unas cuantas de estas doctrinas para constatar el peligroso potencial de una universidad mal gestionada.

Se puede comenzar con algunas ideas defendidas por los parlamentarios y que proceden, fundamentalmente, de la pésima comprensión de la historia y la filosofía moral de griegos y romanos¹²². La primera de las tesis es la que condena el absolutismo político por tiránico a la par que sostiene que la democracia o los gobiernos mixtos de la antigüedad clásica son las únicas formas de gobierno que respetan la libertad de los ciudadanos. A esto se le puede sumar, en segundo lugar, la errónea interpretación que se hace de los términos inconstantes con el objetivo de poner límites a un poder soberano que debe ser absoluto por necesidad si quiere cumplir con la tarea que se le ha encomendado: el mantenimiento de la seguridad y del bien común. Estos argumentos eran enseñados por los educadores ingleses a partir de los textos de Platón, Aristóteles, Cicerón, Tito Livio, Tácito, etc., textos de filosofía moral y de historia que, mal interpretados, parecían dar pie a la rebelión política de los parlamentarios¹²³.

Sin embargo, una vez que se aplica el método resolutivo-compositivo a la ciencia en general y a la filosofía política en particular, se cae en la cuenta de dos cosas: de que las teorías de la vana filosofía moral de estos autores no son verdades científicas y de que tampoco las conclusiones prudenciales a las que se llega a partir de las lecturas históricas sirven para hacer afirmaciones universales, generales y objetivas. Se vio, por ejemplo, que la concentración del poder soberano en una asamblea podía modificar el modo en el que el Estado tomara sus decisiones, pero que si dicha asamblea quería

¹²¹ *Behemoth*, I; *EW*, VI, p. 192.

¹²² *Leviatán*, XXIX; *EW*, III, pp. 314-316.

¹²³ *Ibid.*

cumplir con su tarea fundamental —la *salus populi*— necesariamente debería concentrar en ella todos los poderes para evitar problemas internos. También se planteó que el uso de los términos *injusto*, *mío* o *malo* no podían ser usados nunca con propiedad contra el soberano civil ya que el ejercicio de gobierno queda siempre emplazado más allá de su radio de acción. El soberano no puede ser acusado de injusticia porque él es el único que fue habilitado para conservar sus derechos naturales en la sociedad civil y, por lo tanto, todo lo que haga lo hará con pleno derecho; tampoco podíamos limitar el derecho del soberano a utilizar “nuestras propiedades” para la defensa de la nación ya que sólo con él era posible hablar de propiedad privada y porque limitarle semejante derecho constituía un peligro para la defensa de la paz y del bien común; y tampoco se podía valorar la actuación del Estado usando términos como *bueno* o *malo* porque precisamente sus decisiones eran las que definían dichos conceptos. La conclusión a la que se llega entonces es que todas estas doctrinas que se enseñan en las universidades, pese a ser falsas, suponen un peligro para la república al arraigar en la todavía moldeable conciencia de los estudiantes y predisponerlos desde el principio a la resistencia al gobierno civil óptimo.

En segundo lugar están las doctrinas enseñadas por los presbiterianos, unas doctrinas usadas por éstos para justificar su resistencia a las leyes civiles del soberano y para poner a los fieles del lado de su causa mediante la predicación de las mismas en las iglesias¹²⁴. La teoría más importante que estos esgrimen para legitimar sus actuaciones es la de la libertad de conciencia: “por lo que se refiere a esa otra enfermedad producida por los presbiterianos ¿cómo llegó a ser tan grande su poder, no siendo ellos en su mayor parte más que pobres hombres de letras? (...) Una vez que la Biblia se tradujo al inglés, cualquier hombre, qué digo, cualquier mozo o moza que supiera leer en inglés, creía hablar con Dios todopoderoso y entender lo que decía (...). Y, así, se abandonó la reverencia y la obediencia debidas aquí a la Iglesia reformada y a sus obispos y pastores, y todo el mundo se convirtió en juez en materia de religión y en su propio intérprete de las Escrituras”¹²⁵. Este tipo de sectas protestantes consideraban que el mensaje bíblico es un mensaje alegórico y abierto que cualquier cristiano está capacitado para leer e interpretar según sus propias opiniones. Si esto es así, resulta obvio que cada cual está autorizado por Dios para hacer su propia lectura del texto y para concluir cuáles son las verdaderas recomendaciones que el Señor nos da para

¹²⁴ *Behemoth*, I; *EW*, VI, pp. 190-192.

¹²⁵ *Behemoth*, I; *EW*, VI, pp. 190-191.

comportarnos en este mundo. Pero de este modo de entender la religión surgen también una serie de problemas que ponen en peligro la vida en común de los ciudadanos. En primer lugar, resulta obvio que la autoridad del Papa queda automáticamente eliminada para este tipo de cristianismo protestante. El Papa no tiene más autoridad para interpretar las Escrituras que cualquier otra persona y, por tanto, la única autoridad religiosa que se le puede reconocer es la de ser el obispo de Roma. Esto no es un impedimento para la política Hobbesiana sino más bien una ayuda en su carrera por subsumir el poder eclesiástico al poder soberano. Sin embargo, el problema viene de que el mismo argumento presbiteriano que cuestiona la autoridad del Papa puede ser igualmente esgrimido contra la interpretación de la palabra divina hecha por el soberano o por el propio Hobbes. De esta forma no se reconoce que el Estado sea la única persona con el poder suficiente para imponer una determinada lectura de la Escritura, algo que conduce directamente al segundo de los problemas que los presbiterianos causan al orden político: si toda interpretación de los textos sagrados es válida, cualquiera puede usar una mala lectura de los mismos para resistirse al poder soberano, para cuestionarlo o para poner en su contra al resto de ciudadanos. De este modo no es que tengamos ya un poder espiritual opuesto al temporal como sostienen los papistas, sino que tenemos un poder temporal cuestionable por tantos poderes espirituales como ciudadanos haya en la república.

El modo en el que la ciencia política y la hermenéutica sagrada de Hobbes han eliminado dicho problema se ha visto en el apartado anterior. En primer lugar, es la propia Escritura la que contraviene la teoría de los presbiterianos ya, que como se acaba de demostrar hace un momento, ésta aconseja a los hombres poner su interpretación en manos de la Iglesia y al mismo tiempo subordinar las instituciones religiosas al poder político. El soberano tiene un poder legítimo para decidir en materia de culto e interpretación siempre que con sus decisiones no niegue la dignidad divina o actúe contra las leyes naturales. Y en segundo lugar, la teoría contractualista de Hobbes también le confiere al Estado el derecho a decidir en materia religiosa. La clave para entender esto reside en el carácter problemático del hombre en el estado de naturaleza: si uno de los motivos de conflicto más poderoso reside en el derecho a interpretar libremente los preceptos divinos y los artículos secundarios del cristianismo, es lógico que esos hombres moderados que buscan la paz en el estado de naturaleza contraten tanto el abandono de tal derecho como el acatamiento de la voluntad del soberano en este terreno. Así pues, atendiendo a la ciencia política de nuestro autor, el

protestantismo presbiteriano tal vez sea legítimo en la sociedad prepolítica, pero no lo será nunca en una sociedad civil bien ordenada.

Y por último están las falsas teorías esgrimidas en las universidades católicas¹²⁶. Su principal tesis es la que reconoce al Papa como el depositario directo del poder de Cristo y, por lo tanto, como su representante en la tierra. En virtud de esto se establece la división entre poder temporal y poder espiritual y se sitúa al segundo por encima de los primeros. La consecuencia inmediata de dicha decisión es que todos los gobernantes cristianos, en tanto que reciben el poder directamente de Dios para cumplir una tarea puramente pastoral, deberán obedecer en todo momento las directrices que provengan de Roma. En otras palabras, el Papa se convierte en una especie de rey de reyes cuya autoridad es superior a la de cualquier Estado y cuyos mandatos deben verse siempre reflejados en la legislación de las naciones. Curiosamente Hobbes no basa su crítica al agustinismo político ni en la *Ciudad de Dios* de San Agustín ni en el *Tratado sobre la Monarquía* de Santo Tomás de Aquino —posiblemente las dos obras más importantes de esta corriente de pensamiento y las más influyentes— sino que centra sus ataques en el *De Summo Pontifice* de Roberto Bellarmino, uno de los más fervientes defensores de los derechos papales frente a las discusiones de los protestantes¹²⁷.

En su detallada crítica de los cinco libros que componen dicha obra, Hobbes lleva a cabo una recapitulación de sus ideas políticas fundamentales con la intención de falsar los argumentos del cardenal italiano a favor del poder papal. Podemos decir básicamente que las mismas ideas que hemos presentado contra los presbiterianos pueden aducirse también contra las doctrinas de los católicos. En primer lugar, si la decisión de Jesús en el Evangelio fue la de encomendarse a una simple tarea pastoral, la de no interferir en los asuntos del poder temporal y la de recomendar el seguimiento de los mandatos del Estado en todo aquello que hiciera referencia a la política y a la religión, no se entiende que ahora un simple mortal, un simple obispo de una ciudad, se arroge tal derecho para él. Además, atendiendo en segundo lugar a lo que dice la ciencia política de Hobbes, es obvio que el Papa únicamente podrá disfrutar del poder que pretende si es el propio soberano el que decide cederle tal derecho de forma temporal. El poder de nombrar magistrados eclesiásticos reside únicamente en las manos del soberano por lo que el Papa sólo será el intérprete autorizado de las Escrituras si el Estado decide nombrarlo y sólo hasta que éste cambie su voluntad. En

¹²⁶ *Leviatán*, XLII; *EW*, III, pp. 547-584.

¹²⁷ Cf. Sommerville, J., *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, op. cit., pp. 113-119.

esto consiste precisamente la inversión del agustinismo político de la que se habló en el apartado anterior y sobre la que no resultaría oportuno extenderse más aquí.

3.2. Las competencias educativas del soberano: la recuperación de las universidades

Así pues, se acaban de ver las diferentes doctrinas que sostenían las tres facciones que se oponían al poder soberano durante la Guerra Civil Inglesa. Son teorías diferentes, algunas más cercanas y otras más lejanas entre sí, pero que comparten todas ellas una nota en común: son enseñadas a los hijos de los ciudadanos en los centros educativos. Se podría decir que esta libertad en materia educativa es la última de las doctrinas sediciosas que se va a comentar; una doctrina compartida por todas las facciones sediciosas y que es la más peligrosa de todas en tanto que blindada los núcleos donde se crean y se difunden el resto de teorías contrarias al gobierno¹²⁸. Esta idea, heredada sobre todo de griegos y latinos, puede ser desechada fácilmente apelando de nuevo a la teoría política de nuestro autor y, más concretamente, a los derechos que los ciudadanos debían reconocer al soberano para que éste desarrollara su labor de la mejor manera posible¹²⁹. Al soberano se le confiere el derecho a decidir qué es ciencia y qué no, qué puede enseñarse en los centros educativos y qué no, quién puede hacerlo y quién no, etc. y todo ello en virtud de la seguridad y el bienestar común. Si no lo se hiciera así, es decir, si siguiéramos nuestras propias opiniones sobre lo que se puede decir o lo que no, volveríamos automáticamente a nuestra condición natural y recuperaríamos aquel funesto derecho que nos autorizaba a utilizar el propio criterio para dirigir nuestras acciones y conservar nuestra existencia. Decir que los hombres tienen derecho a la libre educación y que las universidades pueden decidir sus planes de estudio sin la interferencia del Estado equivale a minar los fundamentos de la sociedad civil negándole al soberano la principal herramienta para mantener la paz interna de la nación¹³⁰.

¿Cómo llevar a cabo entonces la instauración de este nuevo plan educativo propugnado por Hobbes? La recomendación fundamental es que no hay que eliminar la sedición de la universidad mediante ley y persecución, sino que hay que hacerlo

¹²⁸ *Leviatán*, XXIX; *EW*, III, pp. 314-316.

¹²⁹ *De Cive*, VI, 11 y nota; *OL*, II, pp. 222-223.

¹³⁰ *Leviatán*, XXX; *EW*, III, pp. 323-333. De hecho Hobbes deja bien claro que ofrecer esta educación a los súbditos es una de las principales obligaciones del soberano y que su incumplimiento supone una gravísima violación de la ley natural instaurada por Dios.

recuperando la educación para el Estado y otorgándole una serie de competencias para que la paz y el bienestar de todos puedan ser logrados. “Es por tanto la responsabilidad de quienes tienen la autoridad principal erradicar dichas doctrinas de las mentes de los hombres, no dando órdenes, sino enseñando; no por terror a los castigos, sino persuadiéndolos con razones perspicaces. Las leyes por las que este mal pueda extirparse no deben hacerse contra las personas que yerran sino contra los errores mismos. (...) Mas si un hombre quiere introducir la sana doctrina, debe partir de las academias; es allí donde se hallan los verdaderos y probados fundamentos de la doctrina civil, partiendo de la cual los jóvenes, una vez instruidos, pueden después, tanto en privado como en público, educar al vulgo”¹³¹. De lo que se trata entonces es de combatir, no a los sediciosos, sino las doctrinas que éstos sostienen para justificar sus actos y poner al pueblo de su lado. Véase qué se puede hacer para lograr esto.

La primera recomendación que da Hobbes para acabar de raíz con las opiniones sediciosas que se enseñan en la universidad es la de poner en manos del soberano la elaboración de los planes de estudio: “va anejo a la soberanía el ser juez de qué opiniones y doctrinas desvían de la paz, y de cuáles son las que conducen a ella y, en consecuencia, el ser juez también de en qué ocasiones, hasta dónde y con respecto a qué debe confiarse en los hombres cuando éstos hablan a las multitudes, y quién habrá de examinar las doctrinas de todos los libros antes de que éstos se publiquen. Pues las acciones de los hombres proceden de sus opiniones, y en el buen gobierno de las opiniones radica el buen gobierno de los actos de los hombres para la consecución de su paz y concordia. Y aunque en materia de doctrina no hay que fijarse en otra cosa que no sea su verdad, no repugna hacer de la paz el criterio para descubrir qué es verdadero. Pues una doctrina que sea contraria a la paz no puede ser más verdadera que una paz y una concordia que fuesen contra la ley de la naturaleza”¹³². Lo que dice Hobbes con este texto es que sólo en el soberano reside la capacidad para decidir qué se enseña, quién lo hace y dónde lo hace.

Ahora bien, su criterio no puede ser arbitrario sino que debe atenerse a un criterio muy claro y determinado: el de la paz. Las doctrinas que se enseñen no la deberán obstaculizar y, además, la deberán potenciar en la medida de lo posible. El motivo de la elección de semejante criterio por parte de Hobbes responde simplemente al objetivo que perseguían los hombres al instaurar el poder soberano. Dicho de otro

¹³¹ *De Cive*, XIII, 9; *OL*, II, pp. 302-303.

¹³² *Leviatán*, XVIII; *EW*, III, p. 164.

modo, si el Estado ha sido creado para garantizar la paz y la concordia de los ciudadanos, sería ilógico que éste permita la enseñanza de principios que dificultan su trabajo o que posicionan a sus súbditos en su contra.

Además, tanto la razón como la ley de la naturaleza avalan las tesis de Hobbes. Lo hacen, en primer lugar, porque la ley fundamental era la que nos impulsaba a usar todos los medios a nuestra mano para lograr y mantener la paz, incluyéndose aquí el control de la enseñanza y los sediciosos. Pero en segundo lugar la opinión del autor está de acuerdo con la recta razón y la ley natural en que nada científicamente verdadero puede ser contrario a la paz y a la república¹³³. Tómese por ejemplo la teoría de Galileo sobre el lanzamiento proyectiles. Esta teoría, considerada en su justa medida y no según la interpretación de las diferentes sectas cristianas, lejos de ser perjudicial para la *salus populi*, contribuye a mantenerla y aumentarla. Una ciencia como ésta es muy superior a la aristotélico-tomista en tanto que permite intervenir mejor en la realidad y adaptarla a nuestras propias necesidades. Un ejército que tenga en cuenta estas teorías podrá equiparse con mejores piezas de artillería, podrá hacer mejores disparos y podrá ganar más batallas con menos esfuerzos que otro que siga los preceptos de la física escolástica. No sucede lo mismo, como se verá más adelante, con las doctrinas que enseña la escolástica; unas doctrinas falsas que son utilizadas para atemorizar al pueblo inculto y para predisponerlo a la sedición contra el soberano según lo que más beneficie a los estamentos eclesiásticos¹³⁴. Es a esto a lo que Hobbes llama reino de las tinieblas y vana filosofía, pero ya se ahondará más en este tema cuando llegue el momento.

Por lo tanto, el primer consejo de Hobbes para cambiar la situación de la educación consiste en conferir al soberano en exclusiva el derecho a decidir lo que se enseña. Este primer consejo viene acompañado de un segundo que recomienda al soberano elegir dichas doctrinas en función de su contribución a la paz y al bienestar de los ciudadanos. El tercer consejo, relacionado directamente con los dos anteriores, que Hobbes da al Estado para eliminar de raíz las doctrinas sediciosas consiste en que se encargue de elegir maestros y educadores que cumplan con el papel que se les encomienda, es decir, que enseñen doctrinas conducentes a la paz y el desarrollo de la nación, que analicen con dicho criterio las nuevas doctrinas que se les propongan, que formen buenos ciudadanos, etc.¹³⁵ En palabras del propio autor, “también aquéllos que

¹³³ *Leviatán*, XXVI; *EW*, III, p. 263.

¹³⁴ *Leviatán*, XLVII; *EW*, III, pp. 688-700.

¹³⁵ *Leviatán*, XXIII; *EW*, III, p. 228.

tienen autoridad de enseñar, o de capacitar a otros para que enseñen al pueblo sus deberes para con el poder soberano, y los instruyan en el conocimiento de lo que es justo, a fin de hacerlos más aptos para vivir en la rectitud y en paz unos con otros son ministros públicos; ministros en cuanto no hacen esto por su propia autoridad, sino por la de otro (...). El monarca, o la asamblea soberana, son los únicos que tienen autoridad inmediata de Dios para enseñar o instruir al pueblo”¹³⁶.

De este texto se desprenden dos conclusiones de importancia para este tema. En primer lugar, que los educadores son ministros, es decir, que reciben dicho poder de forma derivada y por autorización de la única persona que tiene el derecho y el poder de educar al pueblo: el soberano. Y ésta es precisamente la segunda conclusión que aquí interesa, que el soberano recibe el derecho a instituir magistrados por ley natural y, en consecuencia, de Dios. Se ha dicho que los habitantes del estado de naturaleza cedían su derecho a decidir en materia de educación al soberano para evitar futuros conflictos y para que el Estado se encargue de ofrecer un criterio común acerca de lo que se puede o no se puede tomar por verdadero. Sin embargo, es obvio que el soberano ni tendrá tiempo para cumplir con esta función ni seguramente tendrá los conocimientos necesarios para hacerlo, por lo que atentaría contra la ley natural y contra la seguridad de los ciudadanos si no delegase tal poder en las personas más capacitadas para ello. Por lo tanto, el soberano deberá elegir a los educadores en función de sus capacidades, pero conservará en todo momento la potestad para relevarlos de su cargo si violan las leyes civiles, si no educan para la concordia o si se aprovechan privadamente de su posición.

Así pues, el soberano tiene derecho a controlar la educación de sus súbditos y a elegir ministros que se encarguen de educarlos para la paz y para la concordia. Ahora bien, no todos los ciudadanos pueden acudir a la universidad y no todos los ciudadanos son capaces de alcanzar las más altas cotas del conocimiento científico¹³⁷. Teniendo todas estas dificultades en cuenta Hobbes elabora un modelo alternativo para que el Estado, sus ministros y los ciudadanos que han recibido ya esa nueva educación puedan trasladar al resto de la ciudadanía los principios fundamentales en los que se asienta la vida en común. No se trata únicamente de enseñarles y dejarles claras sus obligaciones para con el Estado, sino también sus derechos, sus libertades y, sobre todo, los

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ *Leviatán*, V; *EW*, III, pp. 35-36. Recordemos que para Hobbes la ciencia requiere de mucho esfuerzo y está sólo al alcance de unos pocos. Sin embargo, los razonamientos básicos que son necesarios para vivir en la sociedad civil son accesibles a todos los hombres, por poco uso que éstos hagan del conocimiento racional.

beneficios que se obtienen y los peligros que se evitan con el mantenimiento de la paz en la nación¹³⁸. Lo más curioso de todo esto es que Hobbes transmite dichas enseñanzas identificándolas con los mandamientos del decálogo; como si a ese Dios mortal creado por los hombres le correspondieran unos mandamientos análogos a los que el Dios inmortal le entregó a los israelitas en el monte Sinaí¹³⁹. Véase cuáles son estos nuevos mandamientos civiles que se le deben comunicar a los súbditos.

El primero de ellos es el que se identifica con la prohibición que Dios hizo a su pueblo de adorar a cualquier dios diferente a Él. Si el *Leviatán* es el dios mortal instituido por los hombres, los otros dioses serán el resto de naciones. Lo que quiere decir Hobbes con esto es que hay que enseñar a los súbditos que no hay que enamorarse de las formas de gobierno de las naciones vecinas ni de otras formas del pasado porque eso es algo que atenta contra el bien común y puede desestabilizar a la república.

El segundo mandamiento es el que condena la idolatría y que aquí se traduce como la adoración y la sumisión de los súbditos a otro ciudadano. Lo que condena claramente este segundo mandamiento es la adhesión a hombres populares o facciones que conspiren contra el poder soberano, motivo por el cual se debe enseñar al pueblo que esto perjudica, no sólo al Estado, sino también sus propios intereses privados.

El tercer mandamiento prohíbe tomar el nombre de Dios en vano, o lo que es lo mismo, prohíbe que los súbditos hablen mal del soberano, que no acaten sus mandatos o que se muestren irreverentes hacia su poder. Por este motivo hay que enseñar a la ciudadanía que este tipo de comportamientos ponen en peligro la seguridad del pueblo y, en consecuencia, la suya propia.

El cuarto mandamiento político hace referencia a la obligación de santificar las fiestas. Para Hobbes, de la misma manera que en religión es bueno reunirse de forma habitual para recordar nuestras obligaciones y para rendir culto a Dios, en la política es igualmente beneficioso que los súbditos tengan días destinados a recordar los motivos que les llevaron a vivir en conjunto, la forma política en la que se agruparon, los deberes que tienen, las libertades que conservaron, etc. Estas festividades son festividades del Estado destinadas a educar a la ciudadanía en la verdadera política.

El quinto mandamiento del Estado se identifica con el quinto de las Escrituras, aquél que obliga a respetar a los padres. Esto, traspasado al campo de la política quiere

¹³⁸ *Leviatán*, XXX; *EW*, III, p. 326.

¹³⁹ *Leviatán*, XXX; *EW*, III, pp. 326-330. Se seguirán estas líneas del *Leviatán* para exponer estos mandamientos del dios mortal.

decir que hay que respetar al soberano y a los mandatos que este nos dé en vistas a la conservación de la seguridad y del bienestar común.

Los mandamientos referidos a no matar, no cometer adulterio, a no robar y a no dar falso testimonio son reducidos políticamente por Hobbes al precepto “no cometerás injuria”. Tal acción tiene sentido ya que se dijo en su momento que para entrar en sociedad civil contratamos que sea la voluntad del soberano la que decida qué es matar, qué cometer adulterio, qué robar, etc. Por lo tanto, violar estos mandamientos será lo mismo que atentar contra las leyes civiles y, en consecuencia, actuar según un derecho que ya no se posee, por lo que habrá que enseñar a los súbditos que deben cumplir con sus obligaciones contractuales en todo momento.

El décimo y último mandamiento es el de no codiciar, lo cual, hablando en términos políticos, es lo mismo que decir que “debe enseñársele al pueblo que, no sólo los hechos injustos, sino también los propósitos e intenciones de cometerlos son una injusticia que consiste en la depravación de la voluntad, así como en la irregularidad del acto”¹⁴⁰. Dicho en otras palabras, hay que enseñar al ciudadano que no hay que respetar la ley para evitar el castigo, sino que hay que hacerlo porque es lo mejor para todos y para uno mismo.

El paralelismo entre los mandamientos divinos y las enseñanzas que se le deben transmitir a los súbditos para que comprendan la necesidad y el beneficio de la vida política es tal que incluso es trasvasable a la política el resumen que Jesús hizo de los mismos en el Evangelio: “amarás a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo”¹⁴¹. En otras palabras, y para evitar las dificultades que pueden surgir a la hora de recordar un número tan amplio de preceptos, lo que se debe enseñar a los súbditos es que no deben combatir al soberano y que, en caso de duda sobre lo que se puede o no se puede hacer, deben regirse por los mandatos de la razón y de la ley natural.

3.3. Contra escolásticos y humanistas: el programa educativo del “Galileo de la Política”

Se ha visto ya por qué es necesario que el soberano controle lo que se enseña en los centros educativos y también qué es lo que éste debe hacer para recuperar dicho control y neutralizar de una vez por todas las doctrinas que disponen a los hombres a la sedición. Sin embargo, hasta el momento no se ha dicho nada en relación a los nuevos

¹⁴⁰ *Leviatán*, XXX; *EW*, III, p. 330.

¹⁴¹ *Ibid.*

preceptos científicos que deberán enseñarse en estas universidades reformadas o, por decirlo con un lenguaje más actual, sobre los planes de estudios que aquí se impartirán. Esto es precisamente lo que va a tratar en el último tramo de nuestro estudio.

Pero antes de hacerlo es preciso aclarar dos cosas. Por un lado, hay que dejar bien claro que la intención de Hobbes no es ni la de imponer una ideología a la ciudadanía ni la de eliminar de ésta cualquier atisbo de actitud crítica acerca de lo que se les enseña; su idea es más bien la de educarlos en la verdadera ciencia para que éstos se den cuenta, por sus propios medios, de que lo mejor para sus intereses será seguir los mandatos de un soberano culto, racional y equitativo como ellos¹⁴². Esto es algo que se ha señalado ya en muchas ocasiones pero que se puede ver de nuevo ampliando una cita que ya ha aparecido anteriormente: “si un hombre quiere introducir la sana doctrina, debe partir de las *academias*; es allí donde se hallan los verdaderos y probados fundamentos de la doctrina civil, partiendo de la cual los jóvenes, una vez instruidos, pueden después, tanto en privado como en público, educar al vulgo. Y esto lo harán tanto más alegre y vigorosamente cuanto más convencidos estén de las verdades que profesan y enseñan. Pues viendo cómo en el día de hoy se aceptan proposiciones (aunque son falsas y no más inteligibles que si un hombre diese su asentimiento a una serie de términos sacados al azar de una urna) sólo por el hábito de haberlas oído con frecuencia, ¿no se aceptarán con mucha mayor razón doctrinas verdaderas que se ajustan al entendimiento humano?”¹⁴³. Por lo tanto, la verdad, cuando es evidente, es suficiente para convencer a cualquiera sin necesidad de tener que apelar a amenazas, tretas o engaños de ningún tipo. Un ciudadano educado en la verdadera ciencia civil es un ciudadano sabio, capaz de apreciar los beneficios de la vida política y de rehuir los peligros inútiles que implica el seguimiento de una rebelión.

Lo segundo que se debe aclarar son los motivos que llevan a Hobbes a criticar tanto la educación dispensada a los súbditos por parte de los escolásticos como la que recomienda el humanismo renacentista para formar a buenos ciudadanos. Se comenzará por lo primero, es decir, por el “Reino de las Tinieblas”, aunque como se podrá comprobar gran parte de lo que se diga aquí será recuperado y tenido en cuenta después cuando haya que centrarse en las doctrinas de los Humanistas.

¹⁴² *Behemoth*, I; *EW*, VI, pp. 236-237.

¹⁴³ *De Cive*, XIII, 9; *OL*, II, p. 303.

a) Crítica del programa educativo escolástico

Para Hobbes, el reino de las tinieblas “no es sino una confederación de engañadores que, a fin de obtener dominio sobre los hombre en este mundo presente, intentan, mediante oscuras y erróneas doctrinas, extinguir la luz en ellos, tanto la luz natural como la del Evangelio; y, de este modo, hacer que no estén preparados para el reino venidero de Dios”¹⁴⁴. A los ojos de este autor, estos engañadores que usan el púlpito y las aulas para convencer a la gente de sus mentiras, lo hacen con una intención bien clara: la de mantener al pueblo en la ignorancia, atemorizarlo con sus extravagantes teorías y tenerlos así controlados en todo momento para disponerlos a la sedición cuando les convenga¹⁴⁵. Si se vuelve ahora sobre el tema que se acaba de tratar más arriba, se puede decir sin temor a equivocarse que los dirigentes del reino de las tinieblas son los que verdaderamente hacen de la educación ideología y los que fomentan la vana ciencia para que el pueblo nunca pueda poner en duda las doctrinas que usan para atemorizarlos¹⁴⁶. Pero, ¿cómo lo hacen? ¿Qué es lo que enseñan o predicán para mantenernos ignorantes y temerosos de su poder? Hobbes divide su análisis del reino de tinieblas de la siguiente manera: “el enemigo ha permanecido aquí, en la noche de nuestra ignorancia natural, y ha sembrado la mala semilla de nuestros errores espirituales. En primer lugar, abusando y apagando la luz de las Escrituras, pues erramos por no conocer las Escrituras. En segundo lugar, introduciendo la demonología de los poetas paganos (...); tales son los espíritus de los muertos, y los duendes, y demás cuentos de viejas. En tercer lugar, mezclando con la Escritura diversas reliquias de la religión y mucho de la vana y errónea filosofía de los griegos, especialmente de Aristóteles. En cuarto lugar, entremezclando con esas dos cosas tradiciones falsas o inciertas, e historias inventadas o dudosas”¹⁴⁷. Digamos algo brevemente sobre cada uno de estos puntos antes de pasar al que verdaderamente interesa, el de la teología racional de los escolásticos.

Se comenzará con lo primero, es decir, con la falsa interpretación de las Escrituras que hacen los teólogos de las universidades cristianas —tanto católicos como protestantes— y que luego es predicada desde los púlpitos de sus templos. Aunque sobre esto se ha dicho ya bastante en el apartado precedente, es interesante ver otras ideas que Hobbes critica y tacha de meras supersticiones creadas para atemorizar al

¹⁴⁴ *Leviatán*, XLIV; *EW*, III, p. 604.

¹⁴⁵ *Leviatán*, XLIV; *EW*, III, pp. 607-608.

¹⁴⁶ *Leviatán*, XLVI; *EW*, III, pp. 674-675.

¹⁴⁷ *Leviatán*, XLIV; *EW*, III, p. 605.

vulgo. En primer lugar está aquella falsa idea sostenida por los papistas y que afirma que la Iglesia católica actual es el verdadero reino de Dios. Esto, que se probó falso porque el reino de Dios no es de este mundo, es de vital importancia para las aspiraciones del Papa ya que haciéndole creer a la gente semejante mentira puede tener el poder de todos los pueblos sin los inconvenientes derivados de su gobierno directo. La idea es muy sencilla: se educa a la gente en la fe cristiana, se inculca al vulgo desde la infancia que el Papa y su Iglesia son los verdaderos depositarios del poder de Jesús, se les atemoriza con el infierno y la condenación eterna como castigo por no acatar sus órdenes y tenemos como resultado que cualquier súbdito se posicionará de inmediato al lado de la Iglesia en caso de que ésta dispute con el poder soberano. El axioma moral que justifica la acción de los súbditos es el que hace preferible un castigo temporal, por cruel y doloroso que éste sea, antes que la condenación eterna. De este modo se ve ya lo que pretende la confederación de engañadores al mantener al pueblo en la ignorancia. Pero hay otras doctrinas, derivadas de la anterior, que ayudan aun más a su propósito como por ejemplo la presentación de los sacerdotes como una especie de magos capaces de las cosas más descabelladas. La Iglesia hace creer al pueblo que sus sacerdotes poseen poder para transubstanciar el vino y el pan de la comunión en verdadera sangre y carne de Cristo o para convertir el agua en un agua bendita capaz de purificar a la criatura más endemoniada¹⁴⁸.

La solución de Hobbes para acabar con estas mentiras es la de siempre, es decir, el análisis conceptual y racional de la situación. Las palabras de los ministros de la Iglesia no son encantamientos ni producen ningún tipo de alteración física en la realidad; las palabras que pronuncian en las ceremonias tienen simplemente un contenido simbólico y son usadas para rendir culto a Dios según lo predispuesto por el soberano, única cabeza visible del poder eclesiástico¹⁴⁹. Una vez más se observa que la ilustración del pueblo es el mejor remedio para sacarlo de la ignorancia y para liberarlo de aquéllos que intentan utilizarlos para alterar la paz del Estado.

Lo segundo que critica Hobbes es la incorporación de las viejas supersticiones paganas para atemorizar aun más al vulgo y mantenerlo controlado¹⁵⁰. Esta doctrina se aprovecha de la fantasía, las alucinaciones y los sueños de los hombres para hacerles incurrir en el error de que algo que no es más que un producto de su imaginación tiene

¹⁴⁸ *Leviatán*, XLIV; *EW*, III, pp. 610-613.

¹⁴⁹ *Leviatán*, XLIV; *EW*, III, pp. 611-612.

¹⁵⁰ *Leviatán*, XLV; *EW*, III, pp. 637-663.

existencia real y recibe el nombre de demonio, fantasma, espíritu, etc. Tales mentiras se ven implementadas por la idea de que todas estas entidades son seres incorpóreos, capaces de aparecer y desaparecer a voluntad, y por ello incontrolables por los hombres comunes. Con estos ingredientes es fácil deducir cuál es el beneficio que la Iglesia obtiene: si tales seres existen y nos atemorizan sin que nada podamos hacer para evitarlo, nos conviene tener cerca a esos clérigos capaces de exorcizarlos y neutralizar su poder. Un pueblo sin Iglesia, o mejor dicho, un pueblo que no está del lado de la única Iglesia que custodia el verdadero poder de Cristo en la tierra, es un pueblo expuesto a los estragos de estos espíritus malignos.

Mas la solución de Hobbes para corregir semejante error es la de siempre, es decir, análisis conceptual y educación ciudadana. Volviendo de nuevo a su epistemología, el autor recuerda que todo lo que puede ser percibido es necesariamente corpóreo, por lo que hablar de la visión de un ser incorpóreo es algo imposible¹⁵¹. Y no sólo eso, sino que también es un absurdo lógico ya que decir *ser incorpóreo*, teniendo en cuenta que todo lo que recibe el nombre de *ser* recibe también el de *cuero*, es lo mismo que violar el principio de no contradicción¹⁵². Una vez más, un ciudadano ilustrado es un ciudadano que no se deja embaucar por supersticiones.

Y queda todavía el asunto de las falsas historias y testimonios aceptados como verdades incuestionables por la Iglesia¹⁵³. Poco dice Hobbes sobre este tema por lo que tampoco aquí habrá que extenderse demasiado en él. Lo que se quiere recoger aquí son aquellas historias de milagros y apariciones que vienen recopiladas, no en la Biblia, sino en los libros de los santos padres y de los doctores de la Iglesia. Son historias de este tipo las “leyendas de milagros ficticios en las vidas de los santos, y todas esas historias de apariciones y de espíritus aducidas por los doctores de la Iglesia romana para validar sus doctrinas del Infierno, el Purgatorio, del poder del exorcismo, y otras doctrinas que no están garantizadas ni por la razón ni por la Escritura, así como todas estas tradiciones que ellos llaman la palabra no escrita de Dios”¹⁵⁴.

Sea como sea el remedio es el de siempre ya que el uso de la razón hace imposible ningún tipo de aparición o exorcismo. Da igual que el milagro sea hecho por un santo o que el protagonista de la visión espectral sea un padre apologético, cualquier alteración del orden físico y natural de la realidad es simplemente imposible.

¹⁵¹ *Leviatán*, XLV; EW, III, pp. 648-650.

¹⁵² *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xi, 5.

¹⁵³ *Leviatán*, XLVI; EW, III, pp. 686-687.

¹⁵⁴ *Leviatán*, XLVI; EW, III, p. 686

Ya se han visto tres de las cuatro formas que los engañadores tienen de confundir al pueblo para mantenerlo de su lado y, en todos los casos, se ha comprobado que la educación en la verdadera ciencia es el mejor remedio para prevenir las terribles consecuencias de la ignorancia de los ciudadanos. Queda por analizar una última forma, la que más interesa para el tema que se está tratando ahora y que consiste en “las tinieblas derivadas de la vana filosofía” de griegos, romanos y escolásticos medievales¹⁵⁵.

Hobbes comienza su crítica dando su definición de lo que es la filosofía, una definición que ya se ha analizado en su momento y que es usada ahora como guía para recorrer la historia de la disciplina¹⁵⁶. En su opinión, la filosofía es posible porque todas las culturas han desarrollado el lenguaje necesario para hacer razonamientos básicos. Así, los primeros hombres fueron capaces de realizar cálculos básicos y de elaborar sencillas teorías que hicieran más fácil su quehacer diario. Sin embargo no pudieron pasar de este estadio elemental de la ciencia debido a que no vivían en sociedad y, en consecuencia, debían destinar todos sus esfuerzos, no a encontrar un método para perfeccionar su conocimiento, sino a defenderse de los peligros que les acechaban en el estado de naturaleza. Por lo tanto, la filosofía no nace en Grecia, sino que nace en aquellas culturas lejanas como la india, la china, la babilónica o la egipcia que antes que ellos fundaron Estados fuertes encargados de velar por su seguridad. En estas culturas los hombres, descargados ya de sus preocupaciones elementales, pueden gozar del ocio necesario para poder observar las cosas, definir conceptos y elaborar teorías que expliquen el porqué de lo que les rodea¹⁵⁷. Este tipo de conocimiento no es posible en Grecia hasta que las polis no han crecido lo suficiente, momento en el que nos encontramos primero con los siete sabios y después con las escuelas filosóficas propiamente dichas. Ahora bien, ¿se puede llamar filosofía a este tipo de discusiones y razonamientos que los griegos llevaban a cabo en los diferentes centros de enseñanza dispersados por sus territorios? Para Hobbes no. Y no es posible hacerlo porque todas sus doctrinas han sido reducidas al absurdo después de que la Nueva Ciencia optase por un camino totalmente diferente.

¹⁵⁵ *Leviatán*, XLVI; *EW*, III, pp. 664-686

¹⁵⁶ *Leviatán*, XLVI; *EW*, III, p. 664.

¹⁵⁷ *Leviatán*, XLVI; *EW*, III, p. 666. Curiosamente, y pese a la crítica que hace Hobbes de las doctrinas aristotélicas, ambos autores coinciden en este punto; no en el hecho de que la filosofía no naciera en Grecia, sino en que para filosofar y alcanzar la vida contemplativa es necesario tener garantizadas las necesidades básicas por parte del Estado.

En primer lugar, la Geometría, madre de todas las ciencias y procuradora del método fundamental de la verdadera filosofía, no se la debemos a las escuelas filosóficas de los antiguos. Hobbes aduce el siguiente ejemplo para probarlo: “Platón, que era el mejor de filósofo griego, prohibía la entrada en su escuela a quienes no eran ya geómetras en algún grado”¹⁵⁸. Dicho de otro modo, la Geometría es previa a la filosofía griega y se debe fundamentalmente a babilonios y a egipcios.

En segundo lugar, su Filosofía Natural era poco más que una ensoñación, un cúmulo de palabras sin sentido en las que no tenía cabida ni la lógica nominalista ni la geometría necesaria para comprender la realidad y transformarla a nuestro antojo. Está claro que, según la interpretación que se ha dado más arriba de la filosofía de Hobbes, una filosofía que no define correctamente sus conceptos, que no aplica el método geométrico y que se basa en la mera especulación contemplativa es una filosofía inútil e incapaz de ayudar a los hombres en su camino hacia la felicidad. Basta retomar el ejemplo anterior basado en el lanzamiento de proyectiles para darse cuenta de que una física matemática es muy superior en términos de utilidad a una física meramente conceptual que no trabaja con la realidad, que no la estudia y que no la calcula.

Esta misma crítica sirve igualmente para atacar, en tercer lugar, a su Lógica; una Lógica “que debería ser método de razonamiento y que no es nada más que una serie de palabras capciosas y de invenciones para enredar a quienes traten de cuestionarlas”¹⁵⁹. Dicho de otro modo, y esto es muy importante para este tema, su Lógica no es verdadera Lógica; más bien es una suerte de retórica destinada, no al descubrimiento de la verdad, sino a la imposición de falsos principios que condicionen el comportamiento de los ciudadanos¹⁶⁰.

Tampoco han aportado conocimiento los griegos en el terreno de la Moral o de la Política, sino que más bien han contribuido a la inestabilidad y a la sedición haciendo pasar por científicas una serie de doctrinas basadas únicamente en la propia opinión de cada uno. En este sentido, han expuesto tantos conceptos de felicidad y tantas formas de organización política como gustos diferentes han tenido: que uno pensaba que lo mejor era la vida contemplativa, pues lo presentaba como lo mejor para todos los hombres; que otro creía que felicidad y placer se identificaban, pues usaba aquella lógica

¹⁵⁸ *Leviatán*, XLVI; *EW*, III, p. 668.

¹⁵⁹ *Leviatán*, XLVI; *EW*, III, p. 669.

¹⁶⁰ *De Cive*, XII, 12; *OL*, II, pp. 294-295. Nuevamente se hace aquí aplicable aquel doble sentido del término *elocuencia* del que ya se ha hablado. En este sentido, la lógica de los antiguos no sería tal sino que sería más bien una elocuencia retórica que no persigue el descubrimiento de la verdad sino la manipulación del oyente.

enrevesada para convencer a los demás de ello. Y en Política la cosa no variaba demasiado ya que las asambleas populares, los gobiernos de los mejores o los reyes recibían nombres diferentes en función de las pasiones personales de cada pensador. Así, por ejemplo, lo que unos gustosamente llamaban monarquía, otros, en función de los perjuicios que dicha forma de gobierno ocasionaba a ellos y a los suyos, le ponían el nombre de tiranía; lo que unos llamaban aristocracia, otros lo tachaban de oligarquía; y finalmente, lo que los más llamaban democracia era tachado de anarquía por aquéllos que se veían dañados por ella¹⁶¹.

La última y más clara muestra de que el pensamiento de griegos y romanos, lejos de beneficiarnos, nos ha conducido a la más absoluta ignorancia la tenemos en la metafísica aristotélica, un cúmulo de sinsentidos y de absurdos lingüísticos que, a los ojos del filósofo inglés, son los que mejor le han venido a la Iglesia para disputar el poder soberano.

Esto lleva ya directamente al análisis de la filosofía escolástica medieval y del uso que éstos han hecho de la filosofía de Aristóteles para explicar racionalmente las Escrituras y los principios teológicos. Dicha crítica es importante porque la escolástica es la filosofía que se enseña en las universidades del siglo XVII y, por lo tanto, la que impide la introducción de las nuevas teorías científicas que se están gestando por toda Europa en ese momento. La intención de Hobbes al criticar este tipo de filosofía está bien clara: por un lado, se reducen al absurdo esas falsas doctrinas que mantienen a los hombres en las más absolutas tinieblas; en segundo lugar, y una vez que sus ideas han sido falsadas, se puede introducir en las universidades la ciencia verdadera, la ciencia que ayuda al hombre a lograr su felicidad y su bienestar; y en tercer y último lugar, después de educar a los ciudadanos en los principios de la nueva ciencia, se neutraliza de una vez por todas cualquier tipo de sedición y de intento de desestabilizar la paz de la nación. Véase entonces qué errores encuentra el autor en la filosofía aristotélico-tomista.

En primer lugar, Hobbes niega el nombre de filosofía a este tipo de razonamientos. El motivo reside en que el objetivo de los mismos no es el descubrimiento de la verdad, sino la legitimación del poder de la Iglesia¹⁶². Según la interpretación del filósofo inglés, los doctores de la Iglesia romana vieron un filón en la filosofía de Aristóteles a la hora de convencer al vulgo de la verdad de sus opiniones y

¹⁶¹ *Leviatán*, XLVI; EW, III, p. 669.

¹⁶² *Leviatán*, XLVI; EW, III, pp. 670-671.

de atemorizarlos con sus doctrinas porque su terminología vacía era un modo de justificar por la vía de la ciencia y de la educación algo que sólo se venía predicando desde los púlpitos. De este momento, y gracias a la aplicación del hilemorfismo, de la teoría de las cuatro causas o de otras ideas semejantes a los principios de la teología, los ciudadanos quedan convencidos de que las doctrinas favorables a la causa de la Iglesia reciben apoyo tanto por parte de las Escrituras como por parte de la ciencia que se estudia en las universidades. Sin embargo, el cuerpo doctrinal creado por los filósofos escolásticos es incapaz de resistir el filo del bisturí nominalista de Hobbes y sucumbe ante un análisis exhaustivo de sus tesis más representativas. Los primeros errores criticados por él son los “errores incorporados a la religión derivados de la metafísica de Aristóteles”¹⁶³. La metafísica es “una cierta *philosophia prima*, de la cual toda otra filosofía debe depender; y consiste, principalmente, en acotar correctamente los significados de esos apelativos o nombres que son los más universales de todos. Esas acotaciones sirven para evitar la ambigüedad y la equivocación en el razonamiento, y son comúnmente llamadas definiciones”¹⁶⁴. Esta interpretación de la metafísica hecha por Hobbes indica ya el origen del problema y la magnitud de los errores cometidos por los escolásticos, porque si las definiciones que van a condicionar el desarrollo de las diferentes disciplinas filosóficas están equivocadas ya desde el principio, nada de lo que a partir de ahí se deduzca podrá llegar a verdad alguna a no ser que sea por pura coincidencia. Este fallo en el punto de partida es lo que justifica la mofa del autor hacia la metafísica escolástica, es decir, hacia una disciplina que por buscar lo que hay más allá de la realidad física acaba reducida a una suerte de filosofía sobrenatural¹⁶⁵. Pero, ¿cuáles son estos errores? Analicemos detenidamente alguno de ellos.

El primer absurdo al que se puede hacer referencia es el de la aplicación de términos como *esencia abstracta* o *sustancia separada* a algunas ideas que se ha considerado más arriba como la transubstanciación de la eucaristía o la existencia de cuerpos incorpóreos¹⁶⁶. Según esta doctrina, los objetos están integrados por una parte material y otra formal que son separables entre sí. Esta teoría supone un problema desde

¹⁶³ *Leviatán*, XLVI; *EW*, III, p. 671.

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ *Leviatán*, XLVI; *EW*, III, pp. 671-672.

¹⁶⁶ *Leviatán*, XLVI; *EW*, III, pp. 673-676. No se pretende valorar aquí cosas como lo acertado de la crítica hobbesiana a dichos conceptos, la procedencia aristotélica o escolástica de los mismos, las posibles respuestas a su posición, etc. Esto supondría un trabajo extensísimo que sería suficiente como para escribir una nueva tesis. Lo único que se quiere hacer es, al igual que se ha hecho ya en otros lugares, presentar su opinión y analizar las consecuencias que ésta tiene para el tema que se está tratando en este estudio.

el punto de vista del autor inglés ya que toda su metafísica se reduce a materia en movimiento y las esencias, ni son corpóreas, ni son un concepto con significado alguno.

Por lo tanto, el modo que tiene Hobbes de atacar y superar el hilemorfismo aristotélico-tomista es el de siempre: epistemología y análisis conceptual. Si se comienza por lo primero, hay que recordar que para el filósofo materialista, todo el mundo es corpóreo y todo lo que puede ser percibido procede necesariamente del movimiento de dicha sustancia. Ahora bien, así como Hobbes no niega la parte material de los seres aristotélicos, sí que se posiciona en contra de las sustancias, las esencias o las formas a las que el filósofo alude. El motivo es obvio: si estos elementos son algo, si pueden ser percibidos y pensados, tienen que ser necesariamente reales y, por ello, necesariamente corpóreos. Sin embargo, los escolásticos dicen que las formas sustanciales son reales sin estar en ningún lugar o que pueden mutar sin tener cuerpo¹⁶⁷. De este modo queda probado que tal teoría es obviamente imposible y en consecuencia tiene que ser falsa.

Pero a demás de no superar la crítica metafísica, el hilemorfismo aristotélico-tomista tampoco supera la dura prueba lingüística del bistori nominalista. Si se vuelve de nuevo a la teoría del lenguaje de Hobbes, se recordará que según él existen fundamentalmente cuatro tipos de nombres: nombres que mencionan cosas reales o perceptibles como *hombre*, *animal* o *asno*; nombres de esas mismas cosas en tanto que percibidas como *fantasma*, *recuerdo* o *imaginación*; y nombres de nombres como *universal*, *plural* o *verdadero*. El cuarto tipo de nombre son los que sirven para poner en relación unos nombres con otros. El ejemplo más representativo es el del verbo *ser* en proposiciones como *todo hombre es animal*. Si se hace memoria, lo único que dice la oración anterior es que todos los objetos a los que se puede aplicar la etiqueta *hombre* están contenidos dentro del conjunto de objetos que reciben el nombre de *animal*. ¿Qué tiene que ver esto con Aristóteles y la escolástica? Pues que éstos, según interpreta Hobbes, creen que en esa proposición *hombre* nombra a algo, *ser animal* nombra a otra cosa distinta y el verbo *es* a una tercera diferente de las demás; algo que es claramente falso porque precisamente nombran al mismo objeto. Por lo tanto, las esencias, las

¹⁶⁷ *Leviatán*, XLVI; *EW*, III, p. 672. De hecho, la palabra que usan los escolásticos según Hobbes es la de *espíritus*, concepto generalmente reservado a los seres incorpóreos de la tradición, la mitología o la superstición. El problema reside en que Hobbes definió los espíritus como “un cuerpo natural, pero de tal sutileza que no actúa sobre los sentidos, sino que llena el lugar que podría llenar la imagen de un cuerpo visible”. Por lo tanto, un espíritu, aunque no sea visible, debe ser necesariamente material para ser real, para poder ocupar un lugar o para poder estar sometido a mutación. Ver también, *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, xi, 4.

entidades o las formas son absurdos lingüísticos producidos al pensar que las propiedades de los objetos pueden ser percibidas o comprendidas independientemente de los objetos materiales en los que éstos se asientan.

Un ejemplo clásico de Hobbes es el de la diferencia entre la cosa pensante y el pensamiento¹⁶⁸. Según el racionalismo cartesiano, ser una *cosa pensante* equivale a ser *pensamiento*, algo que es simplemente falso desde el materialismo hobbesiano porque no se puede separar un accidente cualquiera de la materia en la que se produce salvo que se fuerce el lenguaje. El pensamiento, entendido como una forma esencial, es incomprendible sin la cosa material e individual que ejecuta dicha acción y, por ello, no puede ser comprendido si no es como un accidente de dicho objeto que está necesariamente ligado a él. Esto que puede parecer muy complicado en el ejemplo que se ha puesto se vuelve hasta ridículo si se traspasa a un caso afín pero diferente: el de la identificación entre la *cosa que pasea* y el *paseo* o entre la *cosa que canta* y la *canción*.

Cualquier lector podrá pensar que estas doctrinas puramente filosóficas no pueden entrañar más problema para el Estado que el de la desinformación de sus ciudadanos o el de la obstaculización del desarrollo técnico de la sociedad; pero de ahí a decir que el hilemorfismo aristotélico es capaz de predisponer a las masas a la sedición hay bastante diferencia. La clave para entender la acusación de Hobbes está en la aplicación de la doctrina de las formas separadas a la teología y a la antropología¹⁶⁹. Decir que el cuerpo es el principio material del hombre y que el alma es el principio formal es lo mismo que decir que el cuerpo es independiente del alma y que ésta, en tanto que forma sustancial, es a la vez incorpórea pero sometida a cambio. En virtud de ello, las almas de los difuntos son capaces de aparecerse a los vivos para hablarles, atemorizarles, atacarles e, incluso, causarles la muerte. Es ahora cuando se comprende el alcance de la utilización de esta vana filosofía por parte de la Iglesia: las teorías filosóficas de Aristóteles sirven para dar cobertura “científica” a cosas que antes estaban asentadas simplemente en la autoridad y en la superstición. Si a un ciudadano creyente que asiste diariamente a la Iglesia y a la escuela se le inculcan desde pequeño estos preceptos, no es de extrañar que acabe por convencerse de que semejantes absurdos son reales y de que los ministros de la Iglesia de Roma son los únicos que tienen poder suficiente para conjurar a los demonios que les acechan. De aquí a ponerse del lado de

¹⁶⁸ *Objectiones ad Cartesii Meditationes*; OL, V, *Objectio* II, pp. 252-254.

¹⁶⁹ *Leviatán*, XLVI; EW, III, pp. 674-675.

los estamentos eclesiásticos en caso de conflicto entre éstos y el Estado sólo hay un paso.

Pero la cosa no se agota con la metafísica, sino que la física aristotélica también constituye un buen caldo de cultivo en el que elaborar falsas doctrinas que predisponen a los ciudadanos a la sedición¹⁷⁰. Antes de ver ningún ejemplo es necesario aclarar dos cosas. La primera de ellas es que si se ha dicho que la metafísica era la ciencia primera que elaboraba y definía los conceptos que utilizarían después el resto de disciplinas y si dichos términos, como se ha demostrado, son falsos, resulta obvio que la física, en tanto que ciencia derivada de la primera, falle también en sus conclusiones. La segunda aclaración que debe hacerse es que Hobbes va a entender la física de los escolásticos, no como la de Aristóteles, sino como la suya propia. ¿Qué quiere decir esto? Que él va a interpretar como errores de la física aristotélica, no sólo lo que se contiene en la obra de dicho título y que se refiere al movimiento de los seres naturales, sino también todo lo referido a la antropología y a parte de la moral del estagirita. Esto es así porque en el sistema de Hobbes todo lo relacionado con el hombre —incluyéndose aquí tanto su naturaleza como su forma de actuar— puede ser explicado según los principios mecanicistas y materialistas que dominan toda la realidad física.

Esto último lleva a los dos ejemplos que se pondrán para ilustrar la reducción al absurdo de la física aristotélica que hace el autor inglés mediante la utilización de la crítica conceptual. El primero de ellos tiene que ver con la teoría aristotélica del lugar natural de los cuerpos y de los elementos naturales. Según ésta, un cuerpo hecho de piedra pesa porque el lugar natural de su principio material es el centro del universo, mientras que otro, como un globo, en el que prima el aire es más ligero porque el lugar natural de su materia está más cerca del mundo sublunar. En otras palabras, el peso de un objeto lo dictará la voluntad de la materia de éste por alejarse o por acercarse al centro del universo. Semejante teoría es errónea ya que se vio que la voluntad consistía en el último apetito de la deliberación, un apetito que acababa con la posibilidad de hacer o no hacer que, hasta el momento, tenía el sujeto. Un globo, ni es capaz de deliberar, ni tiene libertad en ningún momento para determinar su trayectoria; lo único que puede hacer es guiarse por los ciegos movimientos de la física mecanicista. El segundo ejemplo está ligado con el anterior y consiste en situar a la voluntad —entendida ésta como la potencia de tener deseos o apetitos— como causa de la volición

¹⁷⁰ *Leviatán*, XLVI; *EW*, III, pp. 678-680. En lo sucesivo se seguirán estas páginas para exponer la crítica hobbesiana a la *Física* de Aristóteles.

—entendida como el acto de la voluntad o el apetito concreto. Esta forma de hablar es nuevamente un sinsentido ya que parece sostener que en el alma del hombre hay una parte que piensa y otra que quiere, algo que es totalmente imposible por lo que hemos explicado más arriba¹⁷¹. Además, no es que la voluntad sea la causa de la volición o, en términos hobbesianos, que la decisión de hacer algo sea la causa de lo que se desea sino que es al revés: hacemos o no hacemos algo porque anteriormente lo deseamos o lo repudiamos. ¿Qué peligro tienen estas teorías para la sociedad civil? Pues que parecen poner libertad donde no hay posibilidad de elegir y que presentan como necesarias algunas acciones en las que hay sitio para la libertad. Estas doctrinas pueden ser utilizadas fácilmente para exculpar a una persona de un delito o para legitimar una acción en virtud de la necesidad de la misma.

“Si una metafísica y una física como éstas no son vana filosofía, es que nada lo es”¹⁷². Pero tampoco la moral y la filosofía civil defendidas por el estagirita y otros autores de la antigüedad clásica se salvan de la crítica nominalista de nuestro autor. Lo que más interesa aquí es que este punto puede servir tanto para clausurar la crítica que Hobbes lanza contra la escolástica medieval que aun se enseñaba en las universidades del siglo XVII como para introducir ya su ataque al sistema educativo que las nuevas corrientes humanistas trataban de imponer en Europa desde los inicios del siglo XVI. Sea como sea, lo que se va a hacer es presentar los principales problemas que se derivan de las teorías políticas de Platón, Aristóteles, Cicerón y los demás para, después, hacer una breve recapitulación de la crítica a la escolástica. Una vez hecho esto se entrará ya de lleno en las desventajas del humanismo renacentista y en los peligros que semejante corriente de pensamiento entraña para el Estado.

¿Qué absurdos defienden la moral y la política de los pensadores clásicos? En primer lugar, el de hacer del apetito personal —tanto del de los hombres en general como del suyo particular— la norma del bien público¹⁷³. Estos filósofos sitúan como criterio válido para evaluar lo bueno y lo malo el apetito particular de los hombres, cosa que acaba por convertir a cada individuo en un juez con capacidad y competencia para calificar la rectitud de las acciones propias, ajenas e, incluso, las del poder soberano. Se

¹⁷¹ *Leviatán*, XLVI; *EW*, III, p. 679. Si sólo hay materia y movimiento no se puede decir que haya nada parecido a un alma inmaterial en el hombre y mucho menos que ésta esté dividida en partes. El alma es el nombre que reciben todos aquellos procesos físicos internos del cuerpo humano y que se ven reflejados en comportamientos como los razonamientos y los deseos. Decir que un hombre tiene voluntad es así lo mismo que decir que, por lo que se puede percibir, su cuerpo físico se mueve y actúa en función de lo que decide su prudencia o su razón, pero nada más.

¹⁷² *Leviatán*, XLVI; *EW*, III, p. 680.

¹⁷³ *Leviatán*, XLVI; *EW*, III, pp. 680-681.

vio en su momento que dicha afirmación no es del todo falsa ya que cada uno tiene derecho por naturaleza a seguir su propia opinión en lo tocante a lo bueno y a lo malo, es decir, para actuar unilateralmente en función del beneficio o perjuicio que puede esperar de algo. Pero este derecho es abandonado por todos al entrar en la sociedad civil. El único que conserva ese derecho de ahí en adelante es el soberano, un soberano cuyo criterio se convierte a partir de ese momento en el único criterio válido para evaluar lo adecuado de las acciones. No solo eso, sino que a partir de entonces el único que puede juzgar públicamente lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, es el Estado. Cualquier juicio de este tipo hecho por parte de alguno de los ciudadanos será injusto — es decir, hecho *sine iure*— y por ello carecerá de validez normativa. Por último, un juicio de este tipo sobre el ejercicio de poder se probó inútil ya que ningún ciudadano posee el poder para sancionar al soberano y enmendar el mal causado.

Esta falsa doctrina es una de las fuentes principales de la inestabilidad política y de la sedición, pero también es la causa principal de que la filosofía civil, a diferencia de otras disciplinas como la Geometría, la Astronomía o la Anatomía, no hayan encontrado todavía su camino hacia la verdad¹⁷⁴. Esto hace que la ciencia de las ciencias, la ciencia que es preciso perfeccionar en primer lugar para que el resto puedan empezar a desarrollar su trabajo con paso firme, se halle todavía en fase embrionaria y que por ello sea incapaz de ayudar al progreso humano. Es el mismo Hobbes el que señala la gravedad de un problema originado por estos falsos filósofos de la política y que se basa en que cada uno analiza el mundo de la política según sus propios gustos, opiniones y apetitos, pero nunca de un modo universal, objetivo y racional¹⁷⁵. Así, un Platón filósofo sitúa a esta casta en el poder soberano, un Aristóteles que vive en la Atenas de la democracia presenta dicha forma de organización política como la más excelsa, un Cicerón romano defiende la importancia de la retórica para el ejercicio de la política, un San Agustín obispo de Hipona sitúa el poder espiritual por encima del temporal, etc. Semejante forma de proceder ha acabado por conducir a la filosofía moral y política a una situación en la que todo vale y en la que a cada argumento a favor de algo se le puede oponer uno en contra con la misma validez. Éste es el motivo principal por el que Hobbes destierra este tipo de política de su sistema y por el que señala la necesidad de

¹⁷⁴ *De Corpore*, Epístola Dedicatoria; *OL*, I. Es famosa la intención de Hobbes de convertirse en el Galileo de la Filosofía Civil, algo que supuestamente él mismo le comunicó en el encuentro que el padre Mersenne preparó entre él y el propio Galileo. Cf. Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes*, op. cit., p. 42.

¹⁷⁵ *De Corpore*, I, 7; *OL*, I, pp. 6-9.

un nuevo método, el de la Geometría, para elaborar de una vez por todas una verdadera ciencia de lo civil¹⁷⁶.

El segundo absurdo de la moral y de la política de los antiguos es éste: que toda forma de gobierno, a excepción de la democracia, es una tiranía y convierte a los súbditos en siervos del soberano¹⁷⁷. Aunque es verdad que ya se ha dicho mucho sobre esta doctrina en otros lugares, lo que interesa ahora es el hecho de que Hobbes liga este desprecio hacia la monarquía a la historia de Grecia y Roma. Para los primeros, rey y tirano significaban originariamente lo mismo y sólo después de que se instaurara el sistema democrático en la mayoría de las polis el nombre adquirió su sentido peyorativo en virtud del odio que las clases populares sentían hacia cualquier otra clase de gobierno. De este modo, cualquier monarquía era una tiranía, pero de igual manera, el gobierno de los treinta, o lo que es lo mismo, la aristocracia de los treinta, recibió el nombre de los treinta tiranos. Algo similar sucedió en Roma tras el final de la monarquía, hasta el punto de que en la época imperial los gobernantes no pudieron presentarse de nuevo como reyes sino que se vieron obligados a adoptar el nombre de emperadores. “Mas lo que en realidad ofende al pueblo no es otra cosa que el que se le gobierne, no según el gusto de cada uno en particular, sino del modo que su representante público, ya sea éste un hombre o una asamblea, considere oportuno, es decir, por un gobierno absoluto”¹⁷⁸. Por lo tanto, lo que indigna a los hombres vanidosos no es una u otra forma de gobierno, sino el hecho de que se les gobierne y no formen ellos mismos parte de dicho gobierno. Y éste es el verdadero motivo de que sea preferible para muchos una democracia a cualquier otra forma de gobierno ya que aquí no sólo uno sino muchos pueden imponer su opinión sobre lo que debe o no debe hacerse y beneficiarse de ello.

La última de las doctrinas erróneas que se derivan de la política de los clásicos es la que defiende el gobierno de las leyes y no de los hombres¹⁷⁹. Esta idea tiene una doble consecuencia: la primera, que los hombres pueden pensar que la ley está incluso por encima del soberano y que en función de ello está obedecerla; y la segunda, derivada de la anterior, que esos mismos hombres crean que las leyes mismas, es decir, papeles y palabras, son las que obligan a su cumplimiento y que por ello consideren un

¹⁷⁶ Cf. Strauss, L., *The Political Philosophy of Thomas Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, op. cit., pp. 95-102.

¹⁷⁷ *Leviatán*, XLVI; EW, III, pp. 682-683.

¹⁷⁸ *Leviatán*, XLVI; EW, III, p. 683.

¹⁷⁹ *Leviatán*, XLVI; EW, III, pp. 683-684.

abuso el uso de la fuerza por parte del Estado. Pero ninguna de estas ideas es verdad ya que ni el soberano está obligado a ninguna ley ni la ley misma obliga si no es por la espada de la justicia que la sanciona. De hecho, ambas conclusiones van aparejadas ya que ¿cómo se podría obligar al soberano a cumplir sus leyes si puede hacer otras que lo exculpen, si se puede juzgar inocente y, sobre todo, si no tenemos fuerza suficiente para obligarle a ello? Así pues, esta doctrina es igualmente falsa y perniciosa “pues induce a los hombres, siempre que les disgustan sus gobernadores, a adherirse a quienes los llaman tiranos, y a pensar que es lícito levantarse en guerra contra ellos. Y sin embargo, esos levantiscos son muchas veces animados por el clero desde el púlpito”¹⁸⁰.

Por lo tanto, se ha mostrado de varias formas que las doctrinas de los escolásticos no sólo son falsas y sumen a los ciudadanos en la ignorancia más absoluta, sino que también, y sobre todo, sirven a la Iglesia para atemorizar a los hombres y ponerlos de su lado cuando la circunstancia lo requiera. Esta unión entre filosofía y teología servía para fundamentar desde el punto de vista de la ciencia del momento las lecturas desviadas que el clero hacía de las Escrituras. De este modo, y teniendo en cuenta que la educación especializada del momento estaba casi en exclusiva bajo su poder, la Iglesia podía escribir lo que quisiera en las mentes de los súbditos de un Estado desde su más tierna infancia y continuar con la tarea cada día en los templos y en las parroquias. Es obvio que una república así es una república débil, en la que el soberano tiene mucho menos control sobre sus ciudadanos que las diferentes sectas religiosas y que difícilmente podrá gozar de paz, seguridad y bienestar mientras no cambie la situación.

b) Crítica del programa educativo humanista

Ahora bien, si este tipo de enseñanza no es útil para la república, tal vez lo pueda ser aquella otra de corte más filológico que los humanistas renacentistas trataban de desplegar en el ámbito privado de las familias más importantes e influyentes de la Europa del momento. Se dice que se impartía de forma privada porque, como ya se ha dicho, y a excepción tal vez de algunas pequeñas ciudades de Italia como Florencia, las instituciones educativas seguían estando únicamente en manos de la Iglesia o de las diferentes órdenes religiosas¹⁸¹. ¿Cuáles eran los principios rectores del programa

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ En Florencia, por ejemplo, estaría la Academia neoplatónica de Ficino y de Pico della Mirandola, una institución libre de enseñanza de primer nivel que desarrollaba su actividad lejos de la mirada del papado.

educativo humanista? Fundamentalmente la idea de que un hombre educado en las más importantes disciplinas clásicas podía convertirse en un ciudadano ejemplar, preparado para la vida en común y capaz de gobernar él mismo el destino de la ciudad¹⁸². Dichas disciplinas eran básicamente cinco: la gramática griega y latina, la poética, la retórica, la historia y la filosofía civil; mientras que el método seguido era el conocido tradicionalmente como “método histórico”¹⁸³. Lo que se va a analizar a continuación es la crítica que hace Hobbes a cada una de estas disciplinas, una crítica que se basa simplemente en su carácter no científico y en el peligro que su seguimiento entraña para la concordia y la prosperidad de las ciudades.

Ahora bien, se deben mencionar dos cosas antes de comenzar dicho análisis. Por un lado, que tal recorrido no puede encontrarse de un modo exacto en ninguna de las obras de Hobbes. A diferencia de lo que sucedía con la crítica a la escolástica, no hay un apartado dedicado a ello, un texto determinante o ni tan siquiera una breve alusión a ello. Lo que se hará entonces es recoger algunos textos, ideas y afirmaciones del autor, sumarlos a todo lo que llevamos visto hasta ahora, y construir una posible refutación de dicho programa educativo.

Y en segundo lugar hay que decir que, al igual que sucedía con la educación escolástica, Hobbes también conoció de primera mano los métodos educativos humanistas. Estudió en la Universidad de Oxford a principios del siglo XVII bajo el programa de la escolástica, aunque de una escolástica tamizada ya por el nominalismo de otro gran alumno y profesor de dicha universidad: Guillermo de Ockham¹⁸⁴. Sin embargo, al igual que otros tantos contemporáneos suyos, se sintió rápidamente desencantado con esa forma de hacer ciencia y comenzó a explorar caminos diferentes¹⁸⁵. En este peregrinar que le llevará desde los métodos escolásticos hasta el descubrimiento de la Nueva Ciencia es donde se produce esta parada intermedia en el

Sin embargo, el caso contrario se encuentra en el colegio jesuita de La Flèche, uno de los más importantes centros de enseñanza en toda Europa en el que tanto Mersenne como Descartes fueron educados.

¹⁸² Cf. Skinner, Q., *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, op. cit., pp. 230-244. En lo sucesivo seguimos a Skinner para exponer los principios fundamentales de los *Studia Humanitatis*.

¹⁸³ *Ibid.*, pp. 259-263.

¹⁸⁴ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 22-23. Resulta muy curioso ver las innumerables teorías de ockham que aparecen a lo largo de la obra de Hobbes pero que, sin embargo, casi nadie haya reparado en ello, le haya dedicado un artículo o haya investigado el tema.

¹⁸⁵ Cf. Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 28-29. Es curioso cómo Hobbes parece seguir la misma senda que Descartes nos enuncia en el libro I de su *Discurso del Método*. Hay un paralelismo con éste porque en ambos hay un salto de la escolástica al humanismo y, también en ambos, hay un desencanto con ambos métodos que les conducirá hasta la Nueva Ciencia y a la creación de un método propio.

humanismo y en las letras clásicas. Así, entre los escritos de juventud de Hobbes se pueden encontrar desarrolladas las siguientes disciplinas: la Gramática en grandes traducciones de clásicos como *Medea* o *La Guerra del Peloponeso*, la Poesía en obras como su *De Mirabilibus Pecci*, la Retórica en sus traducciones y resúmenes de la *Retórica* de Aristóteles, la Historia en la misma traducción de *La Guerra del Peloponeso* y en otros tantos escritos sobre el tema y la Política en la *Introducción* a dicha obra. Es él mismo el que narra que en aquellos tiempos cultivaba el humanismo y que también lo enseñaba como tutor de sir William Cavendish: “me entrego a nuestras historias así como a las griegas y latinas. También leo con frecuencia poesía: Flaco, Virgilio; también me familiaricé con Homero, Eurípides, Sófocles, Plauto, Aristófanes y otros muchos más. Y muchos historiadores. Pero por encima de todos me gustó Tucídides. Él me enseñó cuán insensata es la democracia y cuánto mejor juzga un solo hombre que una asamblea. Traduje a ese escritor, para que enseñara a los ingleses a guardarse de prestar oídos a los oradores”¹⁸⁶. Sin embargo, una vez que Hobbes descubre los *Elementos* de Euclides en un viaje a Europa sobre 1630, sus ideas cambian y con ellas su método y su concepción de la educación. La Geometría, la Nueva Ciencia y el método resolutivo-compositivo no son ya compatibles con las enseñanzas de los clásicos y, por ello, comienzan a aparecer críticas directas o encubiertas a cada una de las cinco materias que hemos enumerado hace un momento. Se comenzará entonces con la ciencia política de los humanistas y la crítica de Hobbes a la misma.

No será necesario extenderse demasiado en este punto porque todo lo que se acaba de decir sobre la crítica a la filosofía moral y política de Aristóteles es aplicable al resto de filósofos civiles de la antigüedad clásica. La idea de los humanistas era que en las obras políticas de los grandes pensadores y políticos de la época clásica se podían encontrar los fundamentos necesarios para construir grandes ciudades y grandes imperios como los de Grecia y Roma¹⁸⁷. Dicho de otra manera, si a ellos esa forma de organización política les había funcionado hasta el punto de convertirlos en grandes hitos de la historia de occidente, ¿por qué no imitarlos y aplicar las mismas técnicas a las ciudades y Estados de la Europa moderna?, ¿por qué no intentar convertir a Florencia, a Francia o a España en las nuevas Atenas o Roma del momento? Esto explicaría también por qué muchos de estos pensadores humanistas comulgaban con el republicanismo o con las teorías democráticas defendidas en su momento por

¹⁸⁶ *Thomas Hobbes Malmesburiensis Vita*; *OL*, I, p. lxxxviii.

¹⁸⁷ Cf. Skinner, Q., *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, *op. cit.*, pp. 235-236.

pensadores como Cicerón o Aristóteles. Pese a todo esto, ya se ha dicho que Hobbes critica doblemente a este tipo de pensamiento civil: en primer lugar, porque carecen de método y derivan sus conclusiones de sus propias pasiones y opiniones; y en segundo lugar porque esa misma ausencia de método les hace caer en absurdos lingüísticos y teóricos como los analizados más arriba. Así pues, la filosofía civil de los humanistas carece de utilidad y, además, puede convertirse el origen de desordenes políticos si se enseña al pueblo.

En segundo lugar estaría el cultivo de la Gramática, es decir, la educación en las lenguas clásicas de griegos y romanos para obtener un gran dominio de las mismas¹⁸⁸. Saber hablar y escribir correctamente y hacerlo en la lengua de los mejores pensadores, poetas, historiadores, políticos y artistas de la historia occidental debía poner a los hombres de los siglos XVI y XVII a la altura de los mismos. Lo más interesante de la Gramática es que la relación de Hobbes con ella no es tan problemática como la que mantenía con la filosofía política. Este autor era un gran dominador del griego y del latín y, de hecho, su traducción de Tucídides todavía es considerada válida en Inglaterra a día de hoy, sus *Elementos de Filosofía* están íntegramente escritos en latín y hasta el final de sus días siguió haciendo uso de ambas lenguas en su traducción de la *Iliada* o en su autobiografía rimada en latín. Además de esto, resulta obvio que dada la forma en la que se ha presentado aquí el sistema filosófico hobbesiano, el uso correcto, adecuado y eficiente del lenguaje era algo que le preocupaba, y mucho. Sin embargo, su idea no era la de enseñar lenguas clásicas para el lucimiento de estudiantes, profesores y artistas, sino la de elaborar una lógica basada en el método resolutivo-compositivo de la geometría que permitiera, una vez clarificados y definidos los conceptos, elaborar una ciencia universal, objetiva y verdadera. La ciencia, y esto es algo que aparecerá también cuando se trate el delicado asunto de la Retórica, no necesita ser elaborada con un lenguaje bello ni presentarse de forma agradable como los diálogos platónicos o los poemas filosóficos de presocráticos y estoicos; la ciencia es ardua, dura y no es accesible a cualquiera porque no hay otra manera de elaborarla si se quiere contribuir al progreso de la humanidad¹⁸⁹. Por lo tanto, se puede decir que en Hobbes hay un interés

¹⁸⁸ *Ibid.*, pp. 230-232.

¹⁸⁹ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, viii, 14; *Leviatán*, V; *EW*, III, pp. 35-36. Este tema es clave para comprender el rechazo de la retórica que Hobbes lleva a cabo en los *Elementos* y en el *De Cive*. Su idea es que la ciencia es dura de aprender, pero que la elocuencia de la razón y la persuasión de la que es capaz la verdad son suficientes para atraer y convencer al estudiante. Como se verá en su momento, el autor se dará cuenta en el *Leviatán* de que sin la ayuda de la retórica es muy difícil hacer

por la Gramática en tanto que hay un interés por la eficiencia, precisión y corrección de los conceptos científicos, pero que dicha Gramática no es la de los humanistas sino que se convierte ahora en esa filosofía primera y en esa lógica nominalista que se ha analizado al principio de este trabajo.

En tercer lugar está la Poesía, otra disciplina que tampoco sale mal parada en su crítica pero que sin embargo es del todo inútil en el terreno de la ciencia. Los humanistas creían que la poesía y la literatura podían ayudar a educar el espíritu de los buenos ciudadanos porque hacían buena aquella máxima de Horacio del “enseñar deleitando”¹⁹⁰. En una especie de vuelta a la Grecia criticada por Jenófanes y por Platón, creían que las historias épicas y mitológicas donde dioses y héroes eran capaces de lo mejor y de lo peor podían ser buenos instrumentos para educar sentimental e intelectualmente a los habitantes de una nación. Pero, ¿cuál era la opinión de Hobbes sobre este tema? Ya se ha dicho que mantuvo una buena relación con la poesía y con la literatura: escribió prólogos para libros de poetas amigos y también escribió él mismo poesías, tanto en su juventud como en su madurez¹⁹¹. A esto se le pueden sumar unas pocas menciones directas e indirectas a dicha disciplina que aparecen en el *Leviatán* y que indican que a Hobbes no le disgustaba el uso artístico del lenguaje siempre que se dejara bien claro que era, precisamente, arte y no ciencia lo que se estaba haciendo. Así, por ejemplo, se ve que el último de los cuatro usos especiales del lenguaje que menciona está consagrado exclusivamente al uso del mismo para deleitar a los otros y a nosotros mismos con su ingeniosa utilización¹⁹². Sin embargo, un poco más adelante, dice lo siguiente al hablar de los tipos de absurdos lingüísticos en ciencia y filosofía: el sexto tipo de conclusiones absurdas se lo debemos “al uso de metáforas, tropos y otras figuras retóricas, en lugar de palabras apropiadas. Pues aunque en el lenguaje común es permisible decir, por ejemplo, *el camino va o lleva aquí o allá*, o *el proverbio dice esto o aquello* —si bien los caminos no pueden ir, ni los proverbios hablar—, cuando razonemos y busquemos la verdad, ese tipo de lenguaje no debe admitirse”¹⁹³. Por lo tanto se puede decir con él que el uso poético es lícito, agradable y recomendable siempre que cuando se haga ciencia se deje de lado. En otras palabras, la poesía no es

llegar una teoría a un gran número de oyentes. Cf. Skinner, Q., *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, op. cit., pp. 294-303.

¹⁹⁰ Horacio, *Ars Poetica*, v. 333.

¹⁹¹ Nos referimos aquí tanto a la respuesta al prefacio del *Gondibert* de William Davenant como a las poesías *De Mirabilibus Pecci* o la ya mencionada *Thomas Hobbes Malmesburiensis Vita*.

¹⁹² *Leviatán*, IV; *EW*, III, p. 20.

¹⁹³ *Leviatán*, V; *EW*, III, p. 34.

ciencia y su uso para elaborarla es nocivo en tanto que retrasa el avance del género humano. De hecho, se puede encontrar la siguiente afirmación cuando Hobbes trata la presencia e importancia de los conceptos de *juicio* y *fantasía* en las composiciones poéticas: “en un buen poema, ya sea épico o dramático, así como en sonetos, epigramas y otras composiciones, se requieren las dos cosas, juicio y fantasía; pero la fantasía debe predominar, porque este tipo de composiciones agradan por su extravagancia, si bien no deben desagradar por su indiscreción”¹⁹⁴. Dicho de otro modo, la poesía, además de no ser ciencia, para ser buena poesía debe estar hecha más con el corazón que con la cabeza, es decir, que en un poeta debe imperar más la naturaleza que el arte.

En cuarto lugar tenemos la crítica a la Historia. La importancia conferida por los humanistas a esta disciplina se puede resumir en el famoso aforismo de Cicerón *Historia magistra vitae*. Según este principio, la recopilación y la lectura de grandes hechos históricos podían ser de utilidad educativa siempre que se captara la enseñanza encerrada en ellos. Por ejemplo, un lector que leyera las grandes gestas del imperio romano se vería impulsado a intentar repetir dichos logros con su propia nación, aunque con la ventaja de conocer también dónde y por qué fallaron los antiguos¹⁹⁵. Es el propio Hobbes el que, como se ha visto más arriba, reconoce una gran utilidad a la Historia y el que a lo largo de su vida escribió numerosas obras de este tipo. Sin embargo, no duda en ningún momento en excluir a la Historia del conjunto de las disciplinas científicas: “la Filosofía excluye (...) la Historia, tanto la natural como la política, por muy útiles que sean para la Filosofía (más aún, necesarias), porque tal conocimiento es experiencia o autoridad pero no razonamiento”¹⁹⁶. ¿Por qué este rechazo? Pues en primer lugar porque, tal y como se desprende de la cita, la Historia no es ciencia. La ciencia procede definiendo términos, incluyéndolos en proposiciones y extrayendo conclusiones a partir de silogismos; mientras que la Historia es una mezcla de prudencia y fe en la que se hacen previsiones de futuro en función de la supuesta experiencia fidedigna que ha recogido un personaje del pasado. Pero, en segundo lugar, no se puede decir que la Historia sea Ciencia porque la última, por definición, sólo puede alcanzar una verdad válida y universal, mientras que las conjeturas hechas a partir de los relatos históricos son probabilísticas, múltiples, subjetivas e interesadas sin que ello afecte a su

¹⁹⁴ *Leviatán*, VIII; *EW*, III, p. 58.

¹⁹⁵ Cf. Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, op. cit., pp. 243-248. Maquiavelo parece ser el mejor ejemplo para constatar esto tal y como demuestran sus obras *El Príncipe* o los *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*.

¹⁹⁶ *De Corpore*, I, 8; *OL*, I, p. 9.

credibilidad¹⁹⁷. Póngase el ejemplo de un golpe de Estado. Ese mismo episodio puede leerse legítimamente por los historiadores afines al gobierno derrocado en clave de desgracia y, sin embargo, con la misma legitimidad, los historiadores que comulguen con el nuevo régimen interpretarán el mismo acontecimiento como el inicio de la recuperación de la nación y de los valores patrios. Por lo tanto, la historia puede ser útil, pero nunca podrá ser científica. Además, la importante presencia de la subjetividad en dicha disciplina puede dar lugar a equívocos y a justificaciones de comportamientos sediciosos que deben ser evitados por el Estado.

Y en último lugar estaría la disciplina de la Retórica. La Retórica, elocuencia o arte de bien decir era importante para los humanistas, no tanto como materia educativa en sí misma, sino como herramienta para enseñar. La retórica se convertía así en una especie de metadisciplina destinada a convencer sobre la verdad del resto de ciencias jugando la baza del deleite y de la afección de las pasiones¹⁹⁸. Así, en el terreno de la Ciencia Civil o de la Gramática, la atención de un alumno podía captarse mejor con el uso de metáforas o diálogos que con difíciles y extensos razonamientos lógicos. Pero el uso de la elocuencia o de los tropos también era útil en disciplinas como la Poesía y la Historia para hacer sus mensajes más atractivos al lector. Ahora bien, si la relación de Hobbes con la filosofía civil de los antiguos era complicada, la que mantuvo a lo largo de su carrera con el arte de la retórica merece un capítulo a parte. Aquí se van a intentar explicar las líneas básicas de dicha relación sin extenderse demasiado, pero se va a hacer con constantes alusiones a textos y obras que ilustren la postura sobre el tema. Véase entonces en qué consiste la crítica de Hobbes a la disciplina de la Retórica.

Como ya se ha dicho en su momento, Hobbes se introdujo en el humanismo huyendo de la vana filosofía de los escolásticos de Oxford. Ya desde el primer momento su interés por la Retórica es notable. De este modo se ve que la primera obra publicada por este pensador es la traducción de *La Guerra del Peloponeso*, un texto de carácter histórico que encierra en su interior un manual de retórica en el que se suceden innumerables discursos de este género y se critica su mal uso para convencer al vulgo de las ideas más absurdas¹⁹⁹. Así, por ejemplo, en su *Introducción* estaría la primera crítica hacia las posiciones de los demócratas y de los antimonárquicos, pero completada aquí con un ataque contra el uso de la retórica que esas facciones hicieron

¹⁹⁷ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, vi, 1.

¹⁹⁸ Cf. Skinner, Q., *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, op. cit., pp. 343-356.

¹⁹⁹ *Eight Books of the Peloponnesian War Written by Thucydides*, Of the Life and History of Thucydides; EW, VIII, p. xiii-xx.

para convencer al pueblo de sus ideas y para conducir a las diferentes polis griegas a una guerra fratricida²⁰⁰. Y no sólo eso, sino que también se puede interpretar la famosa *Introducción* como una invectiva o elogio de la obra de Tucídides frente a los ataques que posteriormente le lanzó Dionisio de Halicarnaso²⁰¹.

Ahora bien, la traducción de *La Guerra del Peloponeso* no es el único texto retórico que se encuentra al bucear en los escritos de juventud de este autor, aquellos que redactó mientras comenzaba a descubrir la geometría euclidiana sobre 1630²⁰². *The Art of Rhetoric Plainly Set Forth with Pertinent Examples for the more Easy Understanding and Practice of the Same, The Art of Rhetoric y The Art of Sophistry* son buenos ejemplos del interés de Hobbes por el humanismo en general y por la Retórica en particular. La primera de ellas consiste en un breve elenco de las figuras retóricas, de sus definiciones y de sus posibles usos. Las otras dos, sin embargo, son una especie de traducción-resumen de dos obras de Aristóteles referidas a la retórica y a los tropos. Lo más importante de todas ellas es que dejan totalmente clara ya la postura de Hobbes en lo tocante a la retórica y a su relación con la ciencia: la verdadera ciencia debe ser hecha mediante la lógica, pero la retórica puede ayudar a presentar sus avances a las personas que no son capaces de seguir los largos razonamientos silogísticos²⁰³. También aquí se encuentra ya una llamada de atención sobre el lado oscuro de esta disciplina, un peligro que consiste fundamentalmente en su capacidad para mover las pasiones de las personas apelando exclusivamente a sus sentimientos y no a su razón. De este modo un buen orador, un hombre elocuente de escasa sabiduría podría usar su oratoria para agitar las conciencias de sus conciudadanos, convencerles de ideas que son puramente falsas y conducirlos a la sedición contra su soberano²⁰⁴. Por lo tanto, la conclusión a la que se puede llegar después de analizar las obras y las opiniones del Hobbes humanista sobre la disciplina de la retórica es que ésta es útil y beneficiosa para la ciencia en tanto que permite hacerla más atractiva para el vulgo. Sin embargo hay que tener muy claro en todo momento que la retórica sólo sirve para dar ornato a las verdades que la ciencia descubre autónomamente mediante el uso del método resolutivo-compositivo y de la lógica. La retórica, ni es ciencia, ni puede descubrir nada por sus propios medios.

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ Cf. Skinner, Q., *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, *op. cit.*, pp. 244-249.

²⁰² *Ibid.*, pp. 239-240. Aunque se desconoce la fecha exacta de la redacción y publicación de estos escritos sobre la retórica aristotélica, es *vox populi* entre los estudiosos del asunto que debieron ser redactados entre 1630 y 1636, siendo esta última la fecha más probable de su aparición.

²⁰³ *The Art of Rhetoric*, I, 1-2; *EW*, VI, pp. 423-425

²⁰⁴ *The Art of Rhetoric*, I, 1; *EW*, VI, p. 424.

Pero la postura de Hobbes acerca del arte de la elocuencia cambia según se va aproximando 1640²⁰⁵. Algunos autores han achacado este cambio de perspectiva al aumento progresivo de su interés por la Nueva Ciencia que Galileo y Harvey estaban desarrollando en ese momento, pero aquí la opinión es que la geometrización del método, aunque influyente, no explica por completo el repentino odio que Hobbes profesa a la retórica en algunos pasajes de los *Elementos del Derecho Natural y Político* y del *De Cive*²⁰⁶.

Se ha podido apreciar dicho rechazo cuando se han analizado las características generales de aquellos hombres que inician y comandan las sediciones. Allí se comentó que el líder de una revuelta debía ser él mismo uno de los hombres descontentos con el gobierno, poseer una sabiduría escasa y, por último, estar dotado de un gran dominio de la oratoria para convencer al resto de la nobleza de sus intenciones y de lo acertado de sus decisiones.

De todo esto se puede deducir que el cambio de metodología pudo jugar algún papel en esta repentina condena de la oratoria por parte de Hobbes, pero desde luego no se puede llegar a la conclusión de que éste fuera el principal motivo. La apuesta del autor por el nuevo método científico era perfectamente compatible con las tesis del Hobbes humanista que se acaba de presentar hace un momento. Hobbes podría haber apostado por descubrir la verdad mediante el uso de la lógica nominalista y del método analítico-sintético, podría haber transmitido sus descubrimientos mediante demostraciones que usasen largas cadenas de silogismos, pero también podría haber decidido hacer uso de las figuras retóricas para acercar su mensaje a aquellas personas menos doctas o no tan versadas en las artes filosóficas. Y sin embargo en los *Elementos del Derecho Natural y Político* se encuentra la siguiente definición despectiva de la elocuencia: “la elocuencia es simplemente el poder de ganar crédito para lo que decimos; y a este fin hemos de contar con la ayuda de las pasiones del oyente. Ahora bien, para demostrar y enseñar la verdad requiéranse largas deducciones y gran atención, lo cual le resulta desagradable al oyente; por ende, quienes no buscan la verdad, sino ser creídos, tiene que tomar otro camino y no sólo deducir de lo que ya es creído lo que ellos quieren que se crea, sino también hacer que mediante exageraciones y analogías lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, aparezcan ampliados o disminuidos

²⁰⁵ Cf. Johnston, D., *The Rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, op. cit., pp. 26-65; Skinner, Q., *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, op. cit., pp. 250-226.

²⁰⁶ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, viii, 14-15; *De Cive*, XII, 12-13; *OL*, II, pp. 294-296.

según convenga a sus intenciones. Y es tal el poder de la elocuencia, que muchas veces se le hace creer a un hombre que algo que siente sensiblemente es vano y perjudicial, y que cuando no sienta nada, se llene de rabia e indignación, sin otro motivo que las palabras y la pasión del orador”²⁰⁷. En otras palabras, la retórica no tiene nada que ver con la ciencia y su única aspiración es remover las pasiones de los oyentes para hacerles aceptar opiniones falsas y perjudiciales para la ciudadanía.

¿Por qué entonces este rechazo a la retórica? ¿Por qué no aceptarla ya ni siquiera como herramienta de divulgación científica? Aquí la opinión es que Hobbes se dio cuenta de que la oratoria del clero y de los parlamentarios había sido uno de los principales detonantes del inicio de la guerra civil y por ello, por los peligros que entrañaba, creyó necesario desterrar a la retórica tanto de la política en particular como de la enseñanza en general²⁰⁸. Esto se ve, por ejemplo, en esa acusación de “elocuentes sin sabiduría” que lanza contra los líderes sediciosos en ambas obras, pero también en el análisis que hace de la capacidad que tiene la ciencia para convencer por sus propios medios. Habrá que ver esto último con más detenimiento.

Cuando se trató el tema de la elocuencia de los líderes sediciosos se expuso el doble concepto de elocuencia que manejaba Hobbes. La primera era la perjudicial elocuencia de la retórica, una elocuencia destinada a convencer sin verdad, a manipular las conciencias y a hacer pasar por cierto algo que es falso o poco probable. De este tipo de elocuencia ya se ha dicho suficiente. La otra era la elocuencia que utilizaba la lógica y la ciencia. Semejante elocuencia partía de las cosas mismas y pretendía alcanzar la verdad mediante conceptos bien definidos, proposiciones verdaderas y demostraciones silogísticas. Una tal elocuencia no necesitaba nada para convencer salvo la fuerza misma de la prueba aducida. Obviamente, Hobbes apoyará y profesará el segundo tipo de elocuencia mientras trata de eliminar a la primera mandándola a un exilio forzoso lejos del mundo de la educación, la ciencia y la política.

Sin embargo parece existir un problema: ¿cómo puede ser elocuente una ciencia que hemos dicho que procede mediante largos y trabajosos razonamientos? ¿Pueden captar la atención y el interés de los alumnos y de la ciudadanía los silogismos nominalistas y las demostraciones geométricas? La respuesta de Hobbes es un sí, pero

²⁰⁷ *Elementos del Derecho Natural y Político*, II, viii, 14.

²⁰⁸ Cf. Johnston, D., *The Rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, op. cit., pp. 71-76.

con ligeros matices²⁰⁹. Para él hay dos cosas que deben confluír para que se produzca el conocimiento: verdad y evidencia. La primera, la verdad científica, ya fue explicada en su momento y consiste básicamente, y a excepción de la verdad de los términos que se obtenía por convención, en la recurrencia lógica. Dicho de un modo más sencillo, un concepto es verdadero cuando es usado según el acuerdo de la comunidad de hablantes, una proposición es verdadera cuando los términos que forman su sujeto y su predicado son verdaderos y, por último, un silogismo es verdadero si las proposiciones que lo integran son verdaderas. Ahora bien, la verdad sola no basta para que se produzca el conocimiento porque si el que nos escucha es incapaz de captar el significado de lo que decimos todos nuestros esfuerzos serán inútiles. La solución a este problema reside en la evidencia, la cual consiste en “la concordancia de la concepción de un hombre con las palabras que significan tal concepción en el acto del raciocinio. (...) La evidencia es a la verdad lo que la savia a los árboles: mientras circula a lo largo del tronco y las ramas los mantiene vivos, y cuando los abandona mueren. Por tanto, esta evidencia que da significado a nuestras palabras constituye la vida de la verdad; sin ella la verdad no merece la pena”²¹⁰. Lo que quiere decir Hobbes en este texto es que una verdad, para ser evidente, necesita que su intérprete capte el significado de las palabras que la expresan; si esto no se produce, cualquier tipo de verdad, con independencia de que lo sea, no podrá ser llamada propiamente conocimiento.

Ahora bien, es fácil equivocarse y pensar que lo que mejor puede evidenciar una verdad es la retórica y la elocuencia y que, por ello, Hobbes estaría contradiciendo su propia crítica dichas disciplinas. Pero nada más lejos de la realidad, porque lo que él sostiene es que una verdad debe ser hecha evidente utilizando únicamente los procedimientos internos de la propia ciencia²¹¹. Son ejemplos de estrategias válidas para hacer accesible la verdad al oyente la clarificación conceptual; la fijación de definiciones claras, inequívocas y aceptables por toda la comunidad de hablantes; el uso de la coherencia, la economía y la brevedad en las demostraciones; y otras tantas que tienen que ver con el lenguaje, pero con el de la razón y de la ciencia.

El resumen que se puede hacer después de todo este recorrido es que en los *Elementos del Derecho Natural y Político* y en el *De Cive* la retórica sale muy mal

²⁰⁹ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, vi, 2-4. En lo sucesivo se seguirá lo que Hobbes expresa en estos apartados acerca del papel que juegan los conceptos de verdad y evidencia en su teoría del conocimiento.

²¹⁰ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, vi, 3.

²¹¹ *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, vi, 4.

parada. Esta disciplina ya no es útil para clarificar una ciencia que se basta a sí misma; pero es que además esta disciplina es una de las máximas responsables de que los hombres se vean arrastrados a la sedición y a la guerra civil, acabando así con el Estado y devolviéndolos al penoso estado de naturaleza.

Sin embargo, Hobbes vuelve una vez más a su postura inicial en el *Leviatán*, una obra cuyo título mismo es ya una metáfora de la sociedad civil que se intenta explicar a los hombres²¹². En esta obra persiste la prohibición de usar la retórica para elaborar ciencia y la crítica a los malos usos de la retórica en dicho terreno. Pero igualmente la crítica a la elocuencia ha desaparecido del capítulo dedicado a las causas de la sedición. Aquí no se dice nada de que la oratoria sea señal de falta de sabiduría ni de que una buena metáfora no pueda hacer más accesible aquella verdad que se ha obtenido mediante silogismos y deducciones. Tal es así, que la famosa introducción de la obra es una especie de alegoría en la que se comparan las partes y funciones del cuerpo artificial del Leviatán con las partes y funciones de los cuerpos naturales. Y no sólo eso, sino que el interior de la obra está plagado de innumerables recursos retóricos como por ejemplo la búsqueda del establecimiento del *ethos* mediante la epístola dedicatoria de la obra²¹³; el constante adorno de la verdad mediante el uso de metáforas como las de la introducción o de historias ejemplarizantes como las anécdotas sobre el pueblo griego y romano que ilustran las opiniones políticas de nuestro autor²¹⁴; o la satirización y escarnio del enemigo que Hobbes hace al atacar a los filósofos escolásticos²¹⁵. De esta manera, y teniendo en cuenta que Hobbes siguió haciendo uso de las figuras retóricas en todas las obras que escribió hasta el día de su muerte, podemos concluir que después de la guerra civil se dio cuenta de que la verdad, por sí misma, puede ser muy poderosa, pero que ésta no puede convencer ni ganar adeptos para una causa igual que lo hace la retórica y la oratoria. Por este motivo Hobbes debió decidir retomar su posición originaria sobre la elocuencia y, por este mismo motivo también, resulta más amena la lectura del *Leviatán* que la de los *Elementos del Derecho Natural y Político*. No es así casual que la obra de 1651, pese a estar escrita originariamente en inglés y no en latín, se haya convertido en la obra más famosa de Hobbes. En ella, el uso instrumental de la retórica por parte de un hombre muy versado en este arte acaba por convertir un

²¹² Cf. Skinner, Q., *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, op. cit., pp. 376-425. Me baso en la obra de Skinner para exponer la utilización de los recursos retóricos que hace Hobbes en el *Leviatán*.

²¹³ *Leviatán*, Introducción; EW, III, pp. ix-x

²¹⁴ *Leviatán*, XXI; EW, III, pp. 201-202.

²¹⁵ *Leviatán*, IV; EW, III, pp. 27-28.

conjunto de arduos razonamientos en un entretenido pero profundo libro de filosofía política; un libro que, por otra parte, tiene el honor de ser la primera y, tal vez la más importante, obra de la filosofía política moderna.

c) Un nuevo programa educativo basado en los avances de la Nueva Ciencia

De este modo se han mostrado detalladamente los motivos que llevan a Hobbes a despreciar la educación impartida por escolásticos y humanistas. Los primeros son criticados porque su vana filosofía es usada por la Iglesia para engañar al vulgo y para usar ese engaño en su lucha contra el poder civil de las naciones europeas. Los segundos, por su parte, no son tan dañinos, pero su sistema educativo entraña peligro por erróneo y porque puede dar pie a malos entendidos que legitimen la rebelión contra el poder soberano.

Ahora bien, si ninguno de estos métodos educativos es el adecuado, ¿cuál es el método que defiende Hobbes? Pues curiosamente el suyo propio: “nada hay en todo este discurso, ni en todo lo que sobre este asunto he escrito anteriormente en latín que, según yo lo veo, sea contrario a la Palabra de Dios o a las buenas costumbres, o que contribuya a la perturbación de la tranquilidad pública. Por tanto, pienso que su publicación será provechosa y que será más provechosa aun el que se enseñe en las universidades si así lo estiman oportuno aquéllos a quienes corresponde juzgar sobre este particular. Pues considerando que las universidades son las fuentes de la doctrina civil y moral, de las que los predicadores y la nobleza sacan el agua que encuentran y la esparcen (tanto desde el púlpito como en la conversación) sobre el pueblo, deberían ciertamente, cuidarse muy mucho de que esta agua no éste contaminada con el veneno de los políticos paganos, ni con encantamientos de espíritus engañadores. Y mediante este procedimiento, la mayor parte de los hombres, conociendo cuáles son sus deberes, estarán menos sujetos a servir la ambición de unos cuantos descontentos en sus maquinaciones contra el Estado; y se verán también menos gravados con las contribuciones que son necesarias para su paz y defensa. Y los gobernadores mismos tendrían menor motivo para mantener, a expensas del fondo público, ejércitos mayores de los que son necesarios para garantizar la libertad pública contra las invasiones e intromisiones de enemigos extranjeros”²¹⁶.

²¹⁶ *Leviatán*, Repaso y Conclusión; *EW*, III, pp. 712-714.

Así pues, lo más adecuado para el mantenimiento de la concordia de una república es instaurar en las universidades el sistema filosófico hobbesiano, es decir, que se enseñe el método resolutivo-compositivo y que, con él, se proceda a demostrar a los alumnos los primeros principios sobre los que se asientan el movimiento de los cuerpos simples o Geometría, el movimiento de unos cuerpos sobre otros o Mecánica, el movimiento de las partes de los cuerpos o Física, el movimiento de las mentes humanas o Moral y, por último, el movimiento de los cuerpos artificiales o Política²¹⁷. De este modo prosperarán los Estados, y lo harán por dos motivos fundamentales: en primer lugar, porque un ciudadano ilustrado es un ciudadano que conoce sus derechos y deberes civiles, es un ciudadano que sabe que su obediencia al soberano es vital para la conservación de su propia vida; y en segundo lugar, porque un Estado cuya ciudadanía está versada en el conocimiento de la Nueva Ciencia tiene más posibilidades de prosperar y de lograr el bienestar de sus súbditos. En otras palabras, una sociedad que apuesta por la educación y por la ciencia es una sociedad capaz de producir por sí misma los avances técnicos necesarios que le hagan la vida más fácil. Por ejemplo, un Estado con un sistema fuerte de Investigación y Desarrollo es capaz de engendrar los conocimientos necesarios para obtener mejor agricultura, mejor ganadería, mejor industria, mejor sanidad, mejor educación, mejores comunicaciones y, en definitiva, mejores y más felices ciudadanos. Lo mismo sucede con una sociedad políticamente bien ordenada, en la que cada uno conoce sus derechos y sus deberes y el soberano reconoce el mérito de cada uno en función de su valía. Un Estado así es un Estado formado por ciudadanos contentos, motivados y comprometidos con el sistema en el que viven. Es ahora cuando se entiende el calado de la propuesta de Hobbes y cuando se ve realmente la importancia que tiene la educación de los ciudadanos para una nación.

Y con estas afirmaciones se llega al final del presente trabajo. Lo más interesante es que se concluye volviendo al inicio del mismo, es decir, rescatando todo lo que se dijo sobre el conocimiento, la ciencia y el lenguaje para enseñarlo en colegios y universidades. El nuevo plan de estudios debería comenzar por el análisis de la sensación y del conocimiento antepredicativo y seguir el mismo camino que aquí se ha recorrido hasta llegar a la legitimación del sistema político. Obviamente no se va a emprender nuevamente este largo viaje, pero tal vez sí que sería bastante revelador el volver a realizar una lectura de las propias obras de Hobbes bajo la mirada que se ha

²¹⁷ *De Corpore*, VI, 4-7; *OL*, I, pp. 61-66.

ofrecido a lo largo de este trabajo de investigación. Tal vez ahora sea más fácil abandonar viejos prejuicios sobre el pobre Thomas Hobbes y sobre su filosofía y de valorar sus aportaciones en su justa medida, esto es, no como un autor del siglo XVII que dejó aclarados de una vez por todas los problemas de la política moderna y actual, pero sí como el primero que pone sobre la mesa muchos de los asuntos con los que lidió, lidiamos y lidiarán todos aquéllos que se preocupen por la filosofía política en general y por la filosofía moderna en particular.

XI CONCLUSIÓN

Con esta propuesta de Hobbes para reformar las universidades y para lograr la educación del ciudadano en los preceptos del programa docente que él mismo ha diseñado se llega así al final de este estudio. A lo largo del mismo se han recorrido las parcelas más importantes que conforman el sistema filosófico de nuestro autor estructurando sus contenidos, explicando cada uno de los conceptos e intentando aclarar en cada momento los asuntos más complicados o controvertidos de sus teorías. Se inició el recorrido exponiendo todo lo relativo al conocimiento predicativo y concluyendo que este tipo de saber precario y probabilista no permitía captar al hombre la esencia de la realidad, cosa que acababa por establecer una distancia insalvable entre el ser humano y la naturaleza. De aquí se pasó a analizar la teoría lingüística del autor y a comprobar que ésta, pese a mejorar los logros del saber prudencial y convertir la mera subjetividad, particularidad y probabilidad en objetividad, universalidad y veracidad, tampoco era capaz de llegar a la esencia de las cosas. De esta manera el hombre lograba un conocimiento mucho más efectivo pero seguía desubicado en un mundo desconocido para él.

Ahora bien, la ciencia desarrollada gracias al lenguaje y a la razón le permitía relacionarse con la naturaleza, no de un modo contemplativo, sino más bien de un modo práctico: la ciencia, al estar orientada a la acción, permitía al hombre interactuar con las cosas, transformar el mundo y adaptar la realidad a sus propias necesidades. De todas estas reformas, la más importante era la de la Política, que creaba concordia entre los hombres al convertirlos en ciudadanos de un Estado destinado a garantizar la seguridad y el bienestar de todos. El hombre natural no es un ser especialmente problemático. Como todos los animales tienen sus disputas cuando escasean los bienes materiales que desean y la pelea es la única solución para asegurarse su disfrute. En el resto de casos no tienen motivo alguno para luchar entre ellos. El problema venía cuando ese hombre natural accedía a esa especie de segunda naturaleza lingüística. Ese hombre ampliaba su campo de experiencia y, al angustiarse por su existencia, entraba en una carrera generalizada por la acumulación de poder que desembocaba en una inevitable guerra de

todos contra todos. Se vio que la solución para lograr la concordia necesaria para la supervivencia de todos debía conseguirse, no renegando del lenguaje y de la ciencia que creaban el problema, sino perfeccionándolos y haciendo uso de ellos. El hombre seguía así los consejos de la razón y utilizaba el lenguaje para acercarse al otro, generar confianza y contratar con ellos la cesión de derechos a un soberano que se encargaría de velar por la seguridad de todos. Su papel era el de coordinar los intereses y acciones de los ciudadanos de tal forma que éstos pudieran perseguir su felicidad sin entrar en conflicto con los demás. Ahora la voluntad del Estado expresada mediante las leyes civiles se convertía en la norma común a seguir por todos los súbditos, cosa que eliminaba los problemas propios del egoísmo y del subjetivismo que habitualmente dirigía las acciones humanas.

Sin embargo, si el Estado no quería estar continuamente controlando a sus ciudadanos o si no quería ver constantemente amenazada su existencia por las persistentes intrigas de los hombres vanidosos, se hacía necesaria algún tipo de medida más allá de las amenazas y los castigos anejos a las leyes de la ciudad. La solución ofrecida por Hobbes buscaba atacar el problema de raíz y se basaba fundamentalmente en la ilustración del ciudadano. Para nuestro autor un ciudadano educado en los preceptos de la ciencia hobbesiana sería un ciudadano consciente de que las obligaciones y las restricciones que se derivan de la ley son el único camino posible para garantizar su propia supervivencia y su propio bienestar. Un ciudadano ilustrado sabría que disputarle el poder al soberano podría acabar por devolverle al indeseable estado de naturaleza, por lo que jamás se prestaría a apoyar las pretensiones de ninguna facción sediciosa. De esta manera se ha podido ver que al final del trayecto lenguaje, ciencia, educación, ciudadanía y concordia acababan embarcándose en una misma empresa para lograr la felicidad y el bienestar de los hombres, algo que debía hacerse fundando un reino de lo humano dentro del propio espacio de la naturaleza. En otras palabras, lo que se ha podido ver con ésta tesis es que el sistema filosófico hobbesiano no es más que una máquina o un constructo humano destinado a hacerle la vida más sencilla.

Sin embargo, después de recorrer la teoría del conocimiento del pensador inglés, su teoría lingüística, su moral y su filosofía política, lo único que queda por hacer es preguntarse por las conclusiones que se pueden extraer de todo ello. En concreto se señalarán y expondrán cuatro conclusiones independientes pero, a la vez, íntimamente relacionadas entre sí. Las tres primeras son agrupables en un mismo conjunto y podrían

resumirse diciendo que los objetivos generales que se plantearon al exponer punto de vista propio en el estado de la cuestión han sido demostrados. Se está hablando aquí del tema de la unidad y continuidad del sistema, de su presentación como una herramienta para resolver problemas y de la relación de todo ello con el título de la tesis: *Lenguaje, Ciudadanía y Concordia Racional en Thomas Hobbes*. La cuarta conclusión sería que dicha lectura de la filosofía del autor permitiría incluso dar respuesta a algunos aspectos problemáticos de su pensamiento como la defensa del absolutismo, la exclusión de los ciudadanos de la vida política o la aplicación exclusiva de este modelo político a los Estados-nación. Lo que se va a hacer a continuación es resumir brevemente los principales motivos que han llevado a realizar tales afirmaciones, cosa que se hará recorriendo muchas de las ideas expuestas a lo largo del presente trabajo de investigación. Comencemos pues con la primera de estas cinco conclusiones.

1. Los dos ámbitos fundamentales de la filosofía de Hobbes, es decir, su filosofía natural y su teoría política, pueden ser comprendidas como un solo sistema dotado de unidad y de continuidad entre sus partes.

Ambas ideas fueron desarrolladas sobradamente en el capítulo quinto de la tesis. De lo que se trata ahora es de realizar un breve resumen de aquellas ideas y, sobre todo, de poner todo aquello en relación con todo lo dicho y demostrado a lo largo de éste trabajo de investigación.

1.1. La ciencia natural y civil de Hobbes pueden ser interpretadas como dos partes de un único sistema filosófico.

El tema de la unidad, es decir, el de si las dos partes de la filosofía hobbesiana forman un único sistema, es quizás el más sencillo de demostrar. Se puede decir que la filosofía natural y la ciencia civil de del pensador inglés están unidas por varios motivos: porque existe un método único para elaborar todo el conocimiento, porque el lenguaje traspasa las diferentes partes del sistema e incluso porque ambos campos están igualmente ordenados a la acción y a la transformación del mundo. Veamos brevemente cada una de estas afirmaciones.

En primer lugar hay unidad porque el método utilizado por Hobbes para estudiar la naturaleza y para construir su ciencia civil es siempre el mismo: el método resolutivo-compositivo. La filosofía hobbesiana procede siempre de la misma manera, es decir, o bien busca las posibles causas de efectos conocidos o bien trata de extraer los efectos

que pueden generar las causas conocidas; pero el modo de hacer esto es siempre el mismo: descomponiendo analíticamente un fenómeno dado hasta llegar a las partes elementales que lo componen o tomando esas mismas partes para construir sintéticamente nuevos conocimientos. Lo que se ha visto en la cuarta parte de nuestro estudio es que Hobbes aplicaba el análisis a los fenómenos físicos hasta lograr los primeros principios y las primeras definiciones que debían sustentar el gran edificio de la ciencia: la materia y el movimiento. A partir de aquí, y sintéticamente, se pasaba a sumar y restar los movimientos de los distintos cuerpos para definir el objeto y la función de cada una de las ciencias como la geometría, que estudiaba los movimientos de cuerpos simples; la mecánica, que trataba de los movimientos que unos cuerpos eran capaces de causar sobre otros, la física, que analizaba los movimientos de las distintas partes de los cuerpos; la moral o estudio de los movimientos de la mente humana; y por último la política o el análisis de los movimientos de los cuerpos artificiales. Lo más interesante es que, tal y como se puede apreciar, el mismo método ha servido tanto para desarrollar las ciencias de la naturaleza como para elaborar la filosofía política que se ha examinado en los últimos capítulos del trabajo.

En segundo lugar hay unidad entre los dos ámbitos del sistema hobbesiano porque en todos ellos el lenguaje tiene un papel protagonista. Por ejemplo, en la ciencia natural es el lenguaje el que hace posible el método de estudio al ser él el sustrato del razonamiento y de la ciencia. Pero es que además el conocimiento predicativo, al basarse justamente en la suma y resta de conceptos, requiere una constante puesta a punto de sus herramientas que sólo se consigue mediante el análisis conceptual. Dicho de otro modo, las diferentes ciencias se verán obligadas a revisar regularmente sus definiciones, sus razonamientos y sus conclusiones en orden a conservar su mayor virtud: la claridad, la transparencia y la comunicabilidad. Estas mismas ideas son también aplicables a una ciencia civil que, como ya se ha dicho, se elaborará utilizando el mismo método. Sin embargo aquí se encuentra un plus añadido respecto al uso del lenguaje ya que ese mismo Estado diseñado por la filosofía política también utilizará las palabras para reglar las relaciones entre los sujetos de los que cuida. Tal y como se vio en el capítulo noveno, es el uso preformativo del lenguaje el que hace posible las leyes que ordenarán la convivencia y garantizarán la paz de la nación. El lenguaje, por lo tanto, recorre por igual las diferentes parcelas del sistema hobbesiano.

Y por último se puede hablar de unidad ateniéndonos a algo sobre lo que se volverá más adelante: el uso práctico de la filosofía para intervenir en la realidad y

transformarla. Tal y como se demostró en el capítulo quinto —aunque esta idea sea algo que en realidad impregna toda la tesis—, Hobbes cree que la ciencia, incluso la más especulativa de todas, está destinada en última instancia a transformar el mundo en el que habita el hombre para garantizar su seguridad y su felicidad. La filosofía natural se encarga de transformar físicamente el entorno para que éste no suponga una amenaza para los intereses del ser humano. Por ejemplo, si la naturaleza se obceca en separar dos islas, el hombre puede aminorar o sortear dicho impedimento mediante la construcción de artefactos como puentes, barcos o aviones que pongan en contacto ambos territorios. La filosofía civil, por su parte, se encarga de eliminar los conflictos intersubjetivos mediante la creación de un Estado que se dedicará a garantizar la paz y la seguridad de sus ciudadanos.

Ahora bien, lo que se acaba de decir no debe interpretarse como si en el sistema de Hobbes hubiera dos aplicaciones distintas de la filosofía para dos campos independientes de la realidad: el natural y el humano. Lo que también se ha dejado claro a lo largo del estudio es que ambas transformaciones son una y la misma: la filosofía civil necesita de los conocimientos de la natural para tratar con su objeto —el ser humano, que no deja de ser un ser natural más— y para avanzar en su camino hacia el bienestar humano —a mayores avances científico-técnicos, mayor bienestar y mejores ciudadanos—; mientras que la ciencia natural sólo puede ser plenamente desarrollada cuando el Estado garantiza la paz y la defensa de sus miembros y cuando goza de la opulencia económica necesaria para poner en marcha una buena infraestructura científica y tecnológica.

1.2. Se puede hablar de continuidad entre las partes del sistema filosófico hobbesiano si se adopta el punto de vista del materialismo emergentista.

Pero además de la unidad también se ha demostrado que hay continuidad entre las diferentes partes del sistema, o lo que es lo mismo, que la filosofía civil de Hobbes se sigue o requiere de los presupuestos de la ciencia natural. Tal y como se ha visto a lo largo de los diferentes capítulos que componen nuestro estudio, cada nivel del sistema del autor parece emerge directamente de los anteriores aportando, eso sí, una serie de novedades propias que, a su vez, deberán ser asumidas por los niveles superiores.

Así, partiendo de los conceptos de *materia* y *movimiento* se mostró en el segundo capítulo cómo la sensación, la imaginación y el encadenamiento de ideas parecían emerger la una de la otra guiadas por una misma fuerza. Se pudo ver que la

sensación podía ser explicada desde los preceptos materialistas, mecanicistas y fisiológicos que Hobbes usa para fundamentar todo su sistema porque ésta quedaba reducida a un simple movimiento del organismo humano provocado, a su vez, por el movimiento de los cuerpos externos. Ese mismo movimiento se propagaba después por el cuerpo humano hasta llegar al cerebro, el cual se encargaba de convertir la sensación en imaginación almacenándola en su memoria. Pero al hacer esto removía recuerdos anteriores y generaba lo que nuestro autor llamaba encadenamiento de ideas. Cuando éste era dirigido, el cerebro usaba la experiencia pasada para conjeturar acerca de los antecedentes de un determinado suceso o para predecir las futuras percepciones a partir del recuerdo de las anteriores. Era así como se explicaba el conocimiento prudencial, un conocimiento, subjetivo, particular y meramente prudencial que el hombre compartía con el resto de animales.

En segundo lugar, se ha señalado que el lenguaje emerge del conocimiento antepredicativo, apoyándose en él pero trascendiéndolo y perfeccionándolo hasta construir un nuevo nivel totalmente diferente. El lenguaje parte de los fenómenos, los significa y, una vez hecho esto, pasa a funcionar autónomamente según sus propias normas y reglas. La realidad de la emergencia es tal que incluso las partes que conforman la teoría lingüística de nuestro autor parecen emerger las unas de las otras. Es cierto que los términos se apoyan directamente en la experiencia y requieren volver a ella cuando se quiere conocer su verdad, pero las proposiciones y los silogismos se mueven ya en un terreno meramente lingüístico en el que cada uno de los niveles parece asentarse sobre la verdad de los anteriores. Así, se pudo observar que la verdad de una afirmación desprendía de la verdad del silogismo que la deducía, que la de éste descansaba sobre la de las proposiciones que lo conformaban y que la verdad de dichas proposiciones, a su vez, lo hacía sobre la de los términos que unían.

En el cuarto capítulo se vio que sobre el lenguaje y las conclusiones de los silogismos se apoya también un tercer nivel, el de la razón y la ciencia. Éstos son posibles gracias al lenguaje, pero se puede decir que emerge de él y lo trasciende porque, aunque toda la razón y toda la ciencia son lingüísticas, no todo el lenguaje es razón y ciencia. La razón, por ejemplo, se mostraba como una especie de cálculo conceptual en el que se obtenían una serie de conclusiones sumando y restando los términos que previamente habían sido definidos. Las conclusiones de estos cálculos — que a fin de cuentas es a lo que se reduce el uso de proposiciones y de silogismos — dan lugar a las conclusiones que conformarán el cuerpo de la ciencia y que, una vez

sintetizados y organizados, dan como resultado el total del conocimiento humano. De este modo, razón y ciencia aportan un plus al lenguaje, dándole fiabilidad mediante el método y consiguiendo un tipo de conocimiento objetivo, universal y verdadero que puede ser usado para interactuar con la realidad y doblegarla a nuestros intereses. La explicación emergentista es tan útil que incluso sirve para explicar cómo las diferentes disciplinas que conforman el saber humano surgen las unas de las otras utilizando únicamente como guía los conceptos de materia y movimiento. Por ejemplo, se mostró que la geometría se basaba en el estudio de los movimientos de los cuerpos simples, que la mecánica hacía lo propio con los cuerpos que actuaban los unos sobre los otros, que la física se basaba en todo lo anterior para tratar el movimiento de las diversas partes de los cuerpos naturales incluyéndose aquí el cuerpo humano, que la moral trataba del movimiento de las mentes y que, por último, la política se centraba en el análisis de los movimientos de los cuerpos artificiales. Sea como sea, lo importante de toda esta nómina de disciplinas científicas es que cada una tiene en cuenta a las anteriores, aportando a su vez material y teorías nuevas que deberán ser asimiladas por las que vengan después.

Hasta aquí se ha demostrado que la filosofía natural y la teoría del conocimiento, es decir, la faceta más teórica del sistema de Hobbes, sí parecen admitir una explicación continuista: los conceptos de materia y movimiento sirven de base para explicar el conocimiento antepredicativo, éste fundamenta la teoría lingüística hobbesiana y ésta, por último, hace posible la ciencia humana o saber predicativo. Ahora bien, con esto no se acaba de resolver el núcleo del problema de la continuidad, o lo que es lo mismo, no se acaba de demostrar que la explicación de la filosofía civil requiere de los conceptos de la natural o que, en nuestro propios términos, la moral y la política emergen de la filosofía natural.

Sin embargo la explicación de la moral que se ha ofrecido a lo largo de los capítulos sexto y séptimo sí ha demostrado sobradamente que tal disciplina emerge de las anteriores y que tiene en cuenta tanto los movimientos del cuerpo humano descritos al hablar del conocimiento antepredicativo como todo lo comentado sobre el lenguaje y sus consecuencias. Si por ejemplo nos remitimos a lo que se dijo sobre las pasiones simples, resulta obvio que Hobbes las hacía depender del mismo movimiento que generaba la sensación y el proceso de conocimiento prudencial. Tanto el placer como el dolor —la dupla que como se vio parecía fundamentar al resto de pasiones humanas— eran presentadas por nuestro autor como una especie de sensación interna que se

producía en función de si el movimiento de los órganos que provocaban la sensación ayudaba o impedía el movimiento de la sangre del sentiente. Para perpetuar o eliminar dichas sensaciones los hombres se movían hacia o desde el objeto que parecía causarlas generando así el apetito o la aversión y, en el caso de la mera imaginación de los mismos, la alegría o la pena.

Pero de la misma manera que el conocimiento prudencial que el hombre compartía con los animales se veía transformado con la aparición del lenguaje, también las pasiones simples que animales y seres humanos comparten se veían alteradas cuando se mezclaban con las palabras. El lenguaje abría el campo de experiencia del hombre hacia el futuro lejano y, con ello, ampliaba sus preocupaciones a la hora de conservar el placer y la vida. Ya no eran sólo las amenazas presentes las que debían inquietarle, sino que ahora todo lo que su mente pudiera concebir como peligroso le llevaba a ponerse a la defensiva y a vivir en un estado constante de ansiedad que, a la larga, acabaría por acarrearle desagradables consecuencias. Y es que, tal y como se mostró también en los capítulos sexto y séptimo, el hedonismo y el egoísmo de los hombres les conduce a una carrera incesante por acaparar todo lo necesario para garantizar su placer y su conservación. Esta lucha por el poder, un bien que si es disfrutado por uno no puede ser disfrutado por el resto de igual manera, convertía a los hombres en enemigos y a su convivencia en un infierno del que ninguno, incluido el vencedor, se podría librar mientras la situación permaneciera igual. En definitiva, lo que se había visto después de exponer las ideas principales de la moral de nuestro autor era que para comprender dicha disciplina era necesario haber comprendido previamente tanto su física como su epistemología. Sin embargo estos conocimientos no bastaban para deducir todas las consecuencias del nuevo nivel ya que por sí mismos no eran capaces de explicar temas como la curiosidad humana o la necesaria generación del conflicto intersubjetivo e irresoluble. Curiosamente dicho conflicto sería a la postre el suelo sobre el que se edificase la teoría política de nuestro autor, una teoría que como es de suponer asimila todos los conocimientos anteriores para inventar algo totalmente nuevo: el Estado.

La política parte de las contradicciones de la antropología y la moral diseñadas por nuestro autor. El comportamiento humano, la búsqueda del placer y el egoísmo que le son inherentes, acaba por conducirlos a una lucha fratricida en la que ninguno podrá estar seguro de sobrevivir debido a la igualdad natural que existe entre todos ellos. Semejante conflicto es irresoluble mientras se permanezca en el terreno de la moral; pero eso no quiere decir que, como se demostró también en esos capítulos, la propia

moral y el propio lenguaje no nos ofrezcan las herramientas necesarias para encontrar una salida si se salta a un nivel superior: el de la política. Ésta surge de combinar los impulsos pasionales del hombre con la racionalidad que le es inherente. Dicho de un modo más sencillo, la vida política es la mejor y única forma que tiene el ser humano para satisfacer sus deseos sin poner en peligro su propia existencia. Sin embargo, la política debe tener todos los conocimientos anteriores en consideración si quiere triunfar en su empresa. El Estado debe conocer a los hombres —el material con el que trabaja— y debe usar el lenguaje para jugar con sus pasiones y coordinarlos de la mejor manera posible para garantizar la paz común. De otra manera sus esfuerzos serán inútiles y tarde o temprano acabará por volver a la insufrible situación anterior.

Ahora bien, ¿cómo es posible llegar hasta aquí? ¿Cómo pueden pasar los hombres de ser enemigos irreconciliables a convertirse en ciudadanos embarcados en un mismo viaje? La respuesta a dichas preguntas partía, como se acaba de decir, de los presupuestos antropológicos y morales enunciados por nuestro autor. Los hombres entraban en conflicto porque naturalmente buscan su propio beneficio y su propia supervivencia, algo que en el estado de naturaleza es imposible de asegurar mientras cada uno haga la guerra por su cuenta y riesgo. Esto se lo muestra a cada uno su propia razón, la cual ofrece a los hombres la mejor manera para lograr su objetivo sin tener que correr riesgos innecesarios. La razón aconsejaba, como se probó en el capítulo consagrado al análisis del estado de naturaleza y de las leyes naturales, buscar la paz por todos los medios haciendo a los demás lo que nos gustaría que ellos nos hicieran a nosotros. Ahora bien, ¿qué hacemos para lograr la concordia necesaria para nuestra propia conservación? Pues utilizar el lenguaje y la razón para acordar conjuntamente unos términos de convivencia que, al ser suscritos por todos, nadie pueda rechazar. Lo primero que había que hacer, como se indicó en su momento en el capítulo octavo, era abandonar el terreno de la acción unilateral para hablar con el otro, abrirle nuestra mente y nuestro corazón y generar la confianza necesaria para llevar a cabo acciones coordinadas. De este modo los hombres podían suscribir el pacto político que diera lugar al Estado. Los hombres, para evitar todos los problemas derivados de las decisiones subjetivas y egoístas, contratan entre sí ceder todos sus derechos a una tercera persona que se encargará de salvaguardar la paz y de establecer un criterio común para reglar las acciones de cada individuo. La ley, un producto del lenguaje y de la razón, era utilizada para indicar a los hombres los caminos a seguir en su viaje hacia la felicidad, pero lo hacía jugando la baza de sus miedos y esperanzas gracias al castigo

anejo a ella. Lo mismo sucedía con la educación del ciudadano, que debía usarse para convencerle racionalmente de que lo mejor para sus intereses era la obediencia a la ley y el respeto de sus compañeros.

Así pues, al final del viaje se había demostrado que el último de los niveles que conforman el sistema de nuestro autor descansaba sobre los conocimientos del resto de niveles y disciplinas. El Estado debía poner en juego conocimientos científicos y racionales sobre el modo de conocer del ser humano, sobre su forma de comportarse, sobre sus gustos, sobre el lenguaje, etc. y debía combinarlos para conseguir el objetivo para el que fue instituido: lograr la concordia y el bienestar de sus súbditos.

2. El sistema filosófico y la concepción de la ciencia de Hobbes tienen por objetivo la transformación de la naturaleza para hacer de ella un lugar más acorde con los intereses del ser humano.

Además de demostrar que el sistema filosófico de Hobbes es uno y que sus partes pueden ser entendidas en términos de continuidad y emergencia, se ha probado también que todo su sistema está dirigido a la transformación de la realidad y a la solución de dos problemas fundamentales que condicionan la felicidad humana: la separación hombre-naturaleza y el conflicto hombre-hombre. De estos dos bloques en los que parece dividirse el sistema hobbesiano —el de la filosofía natural, compuesto por la geometría, la mecánica, la física y parte de la moral y el de la ciencia civil integrada también por la moral y por la política— parece desprenderse que se puede hablar de dos tipos de filosofías en el pensamiento del autor: uno eminentemente teórico y otro destinado a la práctica. Sin embargo ya se demostró en los capítulos cuarto y quinto que dicha separación era insostenible si se tenían en cuenta los textos del propio Hobbes. Para éste, toda la ciencia, incluida la más especulativa que se pueda imaginar, está dirigida a transformar la naturaleza y a hacer de ella un lugar más cómodo para el hombre. De este modo se puede decir que tanto la filosofía natural como la civil persiguen el mismo objetivo y que ambas son entendidas por Hobbes como una suerte de técnica destinada a solucionar los problemas vitales del ser humano.

Ahora bien, ¿por qué se necesita a la ciencia? ¿Es que el hombre, que no deja de ser una criatura natural más entre todas las que pueblan el planeta, encuentra problemas a la hora de adaptarse al medio? La respuesta de nuestro autor a estas preguntas oscilará entre el sí y el no, planteando simultáneamente dos tipos de problemas afines pero diferentes que tienen más que ver con el carácter cultural del hombre que con su

condición puramente natural: la separación del hombre respecto a la naturaleza y el conflicto intersubjetivo que marca las relaciones humanas. Veamos detenidamente que se quiere decir con todo esto.

2.1. La escisión entre hombre y naturaleza es superada gracias al carácter práctico del sistema.

Por un lado se vio al tratar el tema del conocimiento antepredicativo que este tipo de saber no era capaz de alcanzar la esencia de las cosas. El conocimiento prudencial, asentado como está sobre la sensación, no podía llegar nunca hasta la naturaleza misma de las cosas porque el propio proceso sensible era reducido a una simple interpretación de los movimientos sufridos por nuestro organismo. Dicho de otra manera, el hombre sólo conocía dos cosas seguras sobre el mundo: que se ve afectado directamente por éste y que todo lo que jamás podrá llegar a saber de él se basa en simples apariencias. De este modo resulta que el ser humano, obligado como está a vivir y a relacionarse con la naturaleza, es incapaz de llegar a conocer el medio en el que habita por lo que deberá permanecer separado del mundo y expuesto a su voluntad sin poder predecirla fiablemente. Una situación así no es vivida por el resto de animales. Es verdad que éstos comparten con el hombre el saber prudencial, pero al no tener ni lenguaje ni ciencia como el hombre, no se dan cuenta de lo que eso supone.

Esto conduce a otro asunto que fue analizado en los capítulos tercero y cuarto del trabajo: el conocimiento predicativo. El ser humano, siendo como es un animal lingüístico, es capaz de perfeccionar y superar el conocimiento prudencial movido por su incesante curiosidad. Para ello desarrolla el lenguaje, la razón y la ciencia, una serie de ventajas que le permiten pasar de la subjetividad, particularidad y probabilidad del conocimiento antepredicativo a la objetividad, universalidad y veracidad propias del saber científico. Este nuevo conocimiento que parte de los materiales de la sensación, la imaginación y el discurso de la mente para elevarse sobre ellos conlleva dos cosas: la primera, que al partir del saber antepredicativo arrastra su mismo pecado, es decir, la imposibilidad de alcanzar la esencia de las cosas; y la segunda, que pese a seguir siendo un saber no esencial, compensa esta carencia con otra cosa igual o más importante como es la fiabilidad. Dicho de otro modo, aunque el hombre siga separado de la naturaleza desde un punto de vista meramente contemplativo, el conocimiento desarrollado por la ciencia le es suficiente para relacionarse con ella, transformarla y doblegarla a sus

propios intereses. La reconciliación entre hombre y naturaleza se acaba produciendo así por el camino de la acción y no por el de la contemplación.

Y es que ésta es una de las cosas más curiosas del conocimiento científico, un conocimiento que aunque se muestra incapaz de revelarnos la verdadera naturaleza de la realidad, sí que es capaz de ofrecernos formas fiables de interactuar con ella. La ciencia nos permite viajar al espacio, salvar enfermedades, construir puentes, etc., pero lo hace utilizando y siguiendo unas leyes que tienen más que ver con nuestra forma de percibir y comprender las cosas que con lo que esas cosas sean en sí mismas. Por lo tanto, lo que permite la ciencia es instaurar una especie de reino humano dentro del reino de la naturaleza, un reino que le servirá al hombre para imponerle a ésta sus condiciones y para garantizar su felicidad y su bienestar.

2.2. El lenguaje y la ciencia crean y resuelven los conflictos intersubjetivos.

Demostrado que la filosofía de Hobbes plantea y resuelve a la vez el problema de la separación entre hombre y naturaleza, falta aun por ver cómo es posible que ese mismo sistema filosófico sirva para resolver los problemas de convivencia que tienen los hombres entre sí.

Lo primero que hay que decir para aclarar esto es que, de la misma manera que el lenguaje y el conocimiento antepredicativo fueron los encargados de separar al hombre de la naturaleza, también serán los culpables de crear el conflicto interpersonal que conducirá a los hombres a esa insostenible guerra de todos contra todos. Se pudo comprobar en el capítulo sexto que los hombres no diferían del resto de animales en cuanto a su modo de actuar. Tanto nosotros como ellos éramos seres egoístas y hedonistas que anteponíamos nuestro placer y nuestra felicidad por encima de todo. Esto en sí mismo no supone un problema ya que, si nos fijamos en los animales, éstos no parecen pelearse o discutir salvo en algunos casos muy concretos que tienen que ver con la escasez de los bienes por los que disputan. ¿Por qué se producen entonces disputas entre los hombres y por qué llegan a ser tan peligrosas? El motivo principal de todo esto ha de buscarse en el lenguaje y en la ciencia. Esa curiosidad que es inherente al ser humano, ese impulso por conocer las causas de todo cuanto le rodea, es lo que llevó al hombre a desarrollar el lenguaje y la ciencia que de él se deriva. Sin embargo, el ser humano paga cara la osadía de comer del árbol de la ciencia y ese mismo acto acaba por volverse en su contra. El hombre amplía su campo de experiencia pero con ello descubre también que sabe muy poco sobre el mundo y que su supervivencia puede

estar amenazada, no sólo por lo presente, sino por todo lo que aún está por venir y conocer. De este modo los hombres se vuelven desconfiados y temerosos, cosa que les lleva a intentar acaparar el máximo de medios posibles para garantizar su vida y para lograr los placeres que desea. El problema clave se produce cuando todos perseguimos lo mismo ya que la única manera que tenemos de asegurar nuestra vida es sometiendo a los demás, algo que como resulta obvio no pueden conseguir todos los hombres. A partir de aquí los hombres pasan de ser meros competidores con los que eventualmente se puede tener algún roce a convertirse en enemigos acérrimos a los que se ha de eliminar si no se quiere perecer bajo sus manos.

Así pues, la misma ciencia y el mismo lenguaje que nos permitieron imponer nuestras condiciones a la naturaleza acababan por volverse en nuestra contra creando con ello el peor de los escenarios posibles para la vida humana: el de la guerra de todos contra todos. ¿Cómo solucionar este problema? Pues de la misma manera que se solucionó el de la escisión entre hombre y naturaleza, es decir, implorando la ayuda de los mismos elementos que nos llevaron a este callejón sin salida. Los hombres, al ver que la situación en la que viven es absolutamente insostenible y que mientras se siga por el mismo camino ninguno de ellos podrá conseguir la tan ansiada supervivencia, deciden, como se mostró en el capítulo séptimo, pedir ayuda a su fiel consejera: la razón. Ésta les ofrece una serie de recomendaciones para maximizar sus opciones de lograr la supervivencia y la felicidad que pueden ser resumidas en la búsqueda constante de la concordia y en comportarse con los demás como se quiere que ellos se comporten con nosotros. Dicho de otro modo, lo que la razón indica a los hombres es que sólo asegurarán su vida y su bienestar si son capaces de acomodarse los unos a los otros y si consiguen coordinar sus acciones e intereses pacíficamente. En orden a conseguirlo se vio en el capítulo octavo que se imponía la necesidad de generar confianza y pactar con los demás, dos cosas en las que el lenguaje jugaba también un papel fundamental. El lenguaje nos permitía acercarnos a los demás, intercambiar impresiones y determinar cómo iba a contratarse la creación de la sociedad civil. Así los hombres pactaban ceder sus derechos a un tercero que se encargaría de velar por su seguridad y de garantizar la concordia mediante la instauración de una norma común para reglar las acciones de todos. Las leyes civiles son las que cumplen ese papel, diciéndole a los ciudadanos qué es lo que el soberano les permite hacer y cuáles son los castigos que se aplicarán a los que violen la paz de la nación.

Ahora bien, si el Estado quería asegurar su propia supervivencia y evitar que los sediciosos disputaran su poder se hacía también necesario, tal y como se ha observado en el último capítulo, que se asegurara de educar a sus ciudadanos en las verdades de la ciencia. A los ojos de Hobbes un ciudadano ilustrado en los conocimientos de la Nueva Ciencia es un ciudadano que actúa racionalmente, que conoce sus derechos y obligaciones, que sabe de la necesidad del Estado y de la convivencia pacífica para su propia seguridad y felicidad y, en definitiva, un ciudadano que no apoyará a ningún faccioso que intente desestabilizar la paz en pos de su propio beneficio.

Así pues, y a modo de resumen, se puede decir que la conclusión que se alcanza al finalizar este viaje por el sistema moral y político de Hobbes es de que el lenguaje y la ciencia, de la misma manera que han sido los causantes de las disensiones y los enfrentamientos entre hombres, también les han permitido fundar aquella sociedad civil capaz de garantizar su seguridad y ayudarles en su camino hacia la felicidad. De la misma manera que la ciencia natural ha solucionado la separación hombre-naturaleza, la ciencia civil nos ha reconciliado al hombre con el hombre.

2.3. Ambos esfuerzos no son independientes entres sí, sino que se dirigen a un único e importante fin: la conservación y el bienestar de los hombres.

Ahora bien, la filosofía natural y la ciencia política no son dos compartimentos estancos aplicables a diferentes aspectos de la realidad, sino que ambos se relacionan entre sí y colaboran juntos para resolver todos los problemas que amenazan la felicidad y el bienestar humanos.

Así, por ejemplo, la ciencia natural contribuye de forma importante a la construcción y al funcionamiento de la sociedad civil. En primer lugar contribuye aportando una serie de avances científicos y técnicos que hacen la vida cotidiana del hombre mucho más sencilla y llevadera. Gracias a los adelantos de la biología pueden generarse más alimentos para dar de comer a un mayor número de personas, algo que redundaría en el bien del Estado al permitirle mantener a un mayor número de población. También gracias a la física y a la ingeniería se pueden crear mayores y mejores infraestructuras de transporte que permitan repartir dichos alimentos entre los ciudadanos. Puentes, trenes, aviones, etc. colaboran activamente al desarrollo de la actividad económica de un país y a la satisfacción de las necesidades de sus súbditos.

En segundo lugar, la ciencia natural también ayuda a la civil aportándole los conocimientos necesarios para lidiar con su objeto de trabajo y conocimiento: el ser

humano. Es la ciencia natural la que estudia el funcionamiento físico y anatómico del ser humano, su forma de comportarse, su modo de conocer y, en definitiva, su naturaleza. De sus estudios se deriva que todo hombre persigue egoístamente su propio beneficio, su placer y su felicidad, aunque lo hace siempre evitando cualquier mal que se le pueda presentar en el camino. A sabiendas de esto, el Estado jugará con todos estos conocimientos y tratará de coordinar las acciones de los ciudadanos mediante castigos y recompensas. Por ejemplo, la amenaza de la pena de muerte debería ser suficiente para que un hombre se abstuviera de matar a otro ya que, sea cual sea el beneficio que dicho acto le reportaría, no sería suficiente para compensar la pérdida de la propia vida. Lo mismo se puede decir del trabajo individual ya que si éste es recompensado por el soberano con premios, cargos de responsabilidad o riquezas puede generarse una dinámica de esfuerzo por parte de los ciudadanos que acabará por redundar en el bien común.

Pero como la teoría epistemológica de Hobbes ha mostrado que la razón y las creencias de los hombres pesan mucho en su modo de actuar, también convendrá al Estado educar a los ciudadanos en la verdadera ciencia para que éstos se den cuenta por sus propios medios de que el respeto de la convivencia pacífica es lo que más conviene a sus propios intereses. Y es ésta la tercera aportación que hace la filosofía natural al funcionamiento de la sociedad civil: la educación ciudadana. Dicho de otro modo, la filosofía natural no debe servir para manipular al ciudadano, sino que debe ser enseñada a éste para que actúe racionalmente y respete tanto al soberano como al resto de súbditos.

Sin embargo el caso contrario, es decir, la ayuda de las ciencias morales y políticas a la filosofía natural, también se da. Como se ha mostrado en varios lugares de la tesis, el desarrollo de las ciencias y del conocimiento sólo es posible en una sociedad que tiene las necesidades básicas de los ciudadanos cubiertas y además goza de cierta holgura económica. Si los hombres sabios tienen que preocuparse de defenderse de la amenaza de los demás, de buscar alimento o de lograr cobijo, resulta obvio que no podrán dedicar demasiado tiempo a desarrollar sus propios conocimientos y mucho menos a enseñárselos al resto de los hombres. En una sociedad débil, por lo tanto, no cabe esperar que los avances y comodidades producidos por la ciencia y la técnica redunden en la felicidad de sus súbditos. Ahora bien, en una comunidad próspera, que garantiza las necesidades de sus ciudadanos y que además le sobran recursos para crear una infraestructura de investigación y desarrollo aceptable, se puede esperar que los

desarrollos científico-técnicos repercutan en el bien común y faciliten la vida de los hombres que allí habitan. Por lo tanto, sin la plataforma que supone la sociedad civil resultaría imposible que los hombres desarrollaran el conocimiento científico o que transformaran la naturaleza a su antojo, pero sin los avances de la ciencia y la tecnología la vida de los ciudadanos sería tan limitada y trabajosa que no merecería la pena ser vivida. De este modo, filosofía natural y política colaboran juntas en una única dirección: el logro de la concordia, del bienestar y de la felicidad de los hombres.

3. El lenguaje y la razón son las piezas más importantes del sistema filosófico hobbesiano ya que gracias a ellos los hombres se transforman en ciudadanos y, con ello, son capaces de instaurar el clima de paz y de concordia que necesitan para garantizar su conservación y su bienestar.

Hasta el momento se ha demostrado que con nuestro trabajo es posible sostener la unidad y la continuidad del sistema filosófico hobbesiano e interpretarlo como una especie de técnica dirigida a transformar la realidad en función de los deseos humanos. Pero nada se ha indicado todavía acerca del título del trabajo, o lo que es lo mismo, de la relación que guarda el lenguaje, la ciudadanía y la concordia racional con todo lo dicho hasta el momento y con la propia tesis.

Sin embargo esto no es del todo cierto. Es verdad que no se ha hecho mención expresa de los tres conceptos de un modo unitario, pero, a poco que uno se fije, cada uno de ellos se encuentra diluido y analizado en todo lo que se ha expuesto hasta ahora. La explicación para esta coincidencia es muy sencilla: el título de nuestra tesis engloba los temas de la unidad y continuidad del sistema y el de la interpretación del mismo como una especie de técnica destinada a la transformación del medio porque todo el conjunto forma parte de un único proyecto filosófico. Dicho de otra manera, la principal conclusión que se puede enunciar después de todo este recorrido es que el lenguaje y la razón le permiten construir al autor un sistema filosófico único y continuo que está destinado a transformar la vida de los hombres, convirtiéndolos en ciudadanos y ofreciéndoles pautas racionales de actuación y comportamiento. El resultado de este inmenso proyecto intelectual es la instauración de un reino humano dentro de la realidad natural, un reino que permitirá al hombre vivir cómodo, feliz y, sobre todo, en paz.

Comencemos con el tema del lenguaje y la importancia que éste tiene en la filosofía de Hobbes, algo en lo que no nos extenderemos demasiado porque ya se ha dicho bastante en el trabajo y en lo que va de conclusión.

3.1. La racionalización de las relaciones intersubjetivas y del ejercicio de poder es la única vía hacia la concordia y hacia la resolución de los conflictos que el propio lenguaje causa en el estado de naturaleza.

Como ya se ha demostrado, el lenguaje es fundamental en el terreno de la epistemología: la ciencia concebida por Hobbes es una ciencia eminentemente lingüística en la que la razón extrae una serie de conclusiones sumando y restando conceptos mediante el uso de silogismos. El conocimiento que se genera es un conocimiento no esencial de la naturaleza; pero ese problema se ve compensado gracias a un altísimo grado de fiabilidad, algo que nos va a permitir actuar y transformar el mundo en el que vivimos. Ahora bien, y tal y como se ha visto en los capítulos que dedicados a analizar la moral de nuestro autor, el lenguaje no hace necesariamente mejor al hombre, sino que únicamente le confiere un mayor poder y una mayor eficiencia a la hora de planificar y ejecutar sus acciones. De hecho el lenguaje, la razón y la ciencia comienzan siendo un problema para el hombre si nos atenemos a un punto de vista estrictamente ético. Como ya se ha repetido también varias veces, el conocimiento predicativo causa en los hombres egoístas y hedonistas de Hobbes una ansiedad por el futuro que acaba por convertirlos en enemigos, es decir, que les conduce a una lucha por el poder de la que nunca ninguno de ellos podrá salir vencedor. Veamos este punto con más detenimiento porque es el que conduce directamente al análisis de los otros dos conceptos del título de la presente tesis: la ciudadanía y la concordia racional.

Se indicó en su momento que el hombre actuaba fundamentalmente para conseguir todo aquello que le procuraba placer o para evitar los objetos y los hechos que le causaban dolor. Esta búsqueda constante del beneficio no suponía un problema para todos aquellos seres que desconocían el lenguaje ya que ellos únicamente disputaban con sus iguales por peligros y amenazas reales ligadas al presente más inmediato. Ahora bien, en el hombre no sucede así ya que el lenguaje y la razón amplían su campo de experiencia y le llevan a preocuparse por amenazas que son simplemente probables o imaginadas. El hombre lingüístico extiende su búsqueda del placer y su huída del dolor más allá del presente e intenta asegurar su vida con todo lo que tiene a la mano, incluida la razón. La razón es la que le dicta en un primer momento que puede hacer o no hacer todo lo que él crea que le va a reportar algún beneficio, pero también es ella la que, en función de ese primer consejo, le recomienda la eliminación del otro como mejor medida para acabar con las amenazas que le atormentan. En otras palabras, lo que nos

indica la razón es que si acabamos con el origen del problema, acabamos con el problema mismo. Es este consejo, al que hemos llamado derecho natural, el que al generalizarse nos conduce directamente al estado de naturaleza y al irresoluble conflicto intersubjetivo que caracteriza al mismo.

Se ha dicho que no había salida a la guerra de todos contra todos porque en función de la igualdad natural que existía entre los hombres nadie podía salir vencedor de él. Es ahora, después de ver que el camino del derecho natural es absolutamente intransitable, cuando la razón nos va a mostrar el camino alternativo: el de la ley natural y el de la concordia racional. Lo que sucedía era que, después de ver las terribles consecuencias generadas por el derecho natural, la razón trataba de enmendar su error precisando dicho derecho y diciéndonos que la única forma segura de asegurar nuestro placer sin arriesgar la propia seguridad no era mediante el dominio del otro, sino mediante el pacto y la convivencia pacífica con él. A lo que nos empujaba entonces la razón era a instaurar y conservar la paz mediante la creación del mayor de todos los artefactos de los que es capaz el hombre: el Leviatán o el Estado. Para ello y pertrechados en todo momento con el lenguaje y la razón, los hombres decidían renunciar a sus derechos e instaurar un poder soberano que coordinara sus búsquedas individuales de la felicidad y mantuviera la paz usando el monopolio de la fuerza. Dicho en otras palabras, lo que nos recomendaba la razón para poder satisfacer nuestros deseos de la forma más eficiente posible era dejar de ser simples hombres egoístas y violentos para convertirnos en ciudadanos pacíficos e ilustrados. Así, de la suma de intereses individuales se acababa por crear un bien común y una concordia que redundaba en el beneficio de todos y cada uno de los miembros que suscribían el contrato.

Ahora bien, para lograr la tan ansiada concordia no bastaba simplemente con suscribir el pacto político y ponerse a vivir codo con codo con los demás ya que una mala organización podía dar al traste tarde o temprano con todo el esfuerzo invertido en esta empresa. La solución de nuestro autor para lograr una concordia larga y duradera era la de racionalizar todo lo tocante a la sociedad civil, es decir, al soberano, al funcionamiento del Estado y al propio ciudadano. Veamos como se ha demostrado todo esto comenzando por la racionalización del soberano.

El soberano hobbesiano era un hombre que se comportaba necesariamente de forma racional por varios motivos. En primer lugar porque él mismo debía ser uno de esos hombres moderados que decidían instaurar el Estado como forma de defenderse de los ataques de los hombres vanidosos. Estos hombres habían hecho caso al consejo de

su razón y, movidos por el deseo de conseguir la paz para satisfacer sus propias necesidades, habían llevado a cabo todos los esfuerzos necesarios para acercarse a los demás y para acordar con ellos los términos que condicionarían su futura convivencia. Pero una vez elegido para tan importante cargo el soberano debía seguir comportándose racionalmente sin dejar que el poder absoluto que ahora tenía en sus manos le volviera a él mismo uno más de los vanidosos. Y lo debía hacer porque su interés privado y su beneficio como dirigente iban necesariamente ligados al bien común del Estado y de sus súbditos. La clave de todo esto residía en hacer del beneficio propio el negocio del soberano. A partir de aquí, un soberano era tanto más rico cuando sus súbditos medraban y conseguían riquezas, un soberano estaba más seguro cuando sus súbditos eran educados en la verdadera ciencia civil para que vieran por sus propios medios que la defensa del Estado coincidía con la defensa de sus vidas y, en definitiva, un soberano era más respetado y querido por su pueblo cuando mantenía la paz y el bienestar de sus súbditos siguiendo los dictados de la razón y no entregándose a la ciega codicia del egoísmo.

Esta última afirmación nos lleva directamente al asunto de la racionalización del ejercicio de poder, algo que responde fundamentalmente a la finalidad para la que fue creada la sociedad civil: el mantenimiento de la paz y del bienestar general. Dicho de otra manera, si el soberano quiere cumplir bien su trabajo y hacer prosperar su negocio, deberá buscar la forma de coordinar las acciones de los ciudadanos optimizando la ratio que preside el ejercicio de poder: máxima seguridad y bienestar con el mínimo de leyes. Se vio en su momento que las leyes eran la principal herramienta del ejercicio de poder por varios motivos. Las leyes expresaban la voluntad del soberano y ponían en claro a los súbditos qué era lo que podían y no podían hacer en su camino hacia la felicidad. De la misma manera, las leyes servían para redistribuir los derechos que los ciudadanos habían entregado al soberano, pero lo hacían de forma organizada para evitar conflictos. Pero es que además las leyes se convertían en las protagonistas de la institución política porque toda su actividad giraba entorno a ellas: el legislativo se debía encargar de redactarlas, el ejecutivo de aplicarlas y el judicial de valorar su cumplimiento. Ahora bien, esas leyes no podían hacerse a ciegas sino que debían cumplir una serie de requisitos que tienen que ver y mucho con la racionalidad. En primer lugar, debían hacerse para evitar posibles conflictos entre acciones e intereses de los súbditos, por lo que cualquier ley que no sirviera a este fin era catalogada como inútil e innecesaria. En palabras de nuestro autor, cargar a los ciudadanos con leyes superfluas es recortar sus

libertades y ofrecerles motivos para la sedición. En segundo lugar, si querían cumplir con su objetivo y mantener el orden entre los súbditos debían estar redactadas de forma clara y sencilla ya que de otra manera los súbditos no sabrían qué hacer o a qué atenerse en sus actuaciones. Y en tercer lugar, las leyes debían redistribuir de forma justa y equitativa los derechos que los ciudadanos entregaron al Estado cuando suscribieron el pacto original. En otras palabras, las leyes debían otorgar derechos y deberes a los ciudadanos para que todo lo que cualquiera pudiera adquirir lícitamente y mantenerlos de la misma manera. Queda así bien claro que el ejercicio de poder, para ser realizado correctamente, debe hacerse de un modo racional, es decir, sumando y restando acciones humanas, culpas y castigos, derechos y deberes, placeres y dolores, etc., en orden a lograr la seguridad y el bienestar común de la forma más eficiente posible. Un soberano irracional e irresponsable, incapaz de coordinar óptimamente los intereses de sus ciudadanos, será un soberano que no podrá mantener la paz de la nación por mucho tiempo.

3.2. Sin la ilustración y la racionalización del ciudadano es imposible mantener los beneficios alcanzados al instaurar la sociedad civil.

Pero hay aún un asunto que contribuye a racionalizar también el ejercicio de poder y que nos conduce ya directamente a la preocupación por el ciudadano: la educación de los súbditos. Las leyes civiles se interesan fundamentalmente por la coordinación de las acciones de los ciudadanos pero nada pueden hacer para reglar o dirigir su conciencia. Éste es un tema importante ya que es de suponer que una persona que respeta la ley únicamente por miedo se comportará como en el estado de naturaleza en cuanto no se sienta vigilado o cuando una situación excepcional limite la capacidad de control del Estado. Hay aún otro elemento que hace importante el tema de la educación del ciudadano y es el de la sedición. Se vio que ya en el proceso de creación del Estado se podía hablar de dos tipos de ciudadanos: los hombres moderados, que son lo que fundan la sociedad civil convencidos de su necesidad, y los hombres vanidosos, que sólo se unen a ella debido a que el irresistible poder del Leviatán amenaza su vida. Aunque estos últimos entren en sociedad seguirán pensando egoístamente y tratarán de apoderarse del poder en cuanto surja la ocasión.

Para eliminar estos dos problemas arraigados en la conciencia de los hombres Hobbes abogaba por la educación como medio de transformar y modelar el pensamiento de los hombres. Esta propuesta no debía confundirse con un intento de manipular las

conciencias de los súbditos para doblegarlos a los intereses del poder, sino que era más bien un intento por atajar el problema de raíz educando a los ciudadanos en la verdad de la Nueva Ciencia y del propio sistema político de nuestro autor. El ciudadano ilustrado es un hombre que conoce sus derechos y sus deberes, que sabe que necesita al Estado y a los demás para satisfacer sus propios objetivos, que sabe de los peligros de seguir a los sediciosos en sus intentos por desestabilizar al gobierno, etc. Este ciudadano no ve las leyes como un impedimento sino que las respeta y acepta como condición necesaria para poder eludir los conflictos y los inconvenientes propios del estado de naturaleza. Dicho de otro modo, un ciudadano que conoce la ciencia natural y política es un ciudadano que busca la paz y que hará los sacrificios necesarios para gozar de ella.

La educación del ciudadano tiene que ver y mucho con el tema de la racionalidad. En primer lugar, porque ésta le evita esfuerzos innecesarios al soberano en tanto que le permite relajar la vigilancia y el control que ejerce sobre el pueblo. No es lo mismo gobernar a un conjunto problemático de hombres que a una ciudadanía que conoce tú labor y tus objetivos. Además, de este modo el soberano ataja de raíz el problema de los hombres vanidosos y el de los sediciosos. En segundo lugar, la educación ciudadana también redundaría en la racionalización de las acciones del propio pueblo. Un ciudadano ilustrado sabe a qué atenerse al actuar, sabe que debe respetar a los otros y sabe incluso que debería seguir los dictados de la razón y las enseñanzas de la ciencia aunque desapareciera el gobierno civil. En resumen, el ciudadano ilustrado actuará racionalmente porque sabe que es lo que le conviene si quiere ver cubiertas sus necesidades.

Todo lo dicho sugiere finalmente que lenguaje, ciudadanía y concordia racional se relacionan ya que sólo usando el lenguaje y todas sus ventajas lograremos convertirnos en ciudadanos y lograr la paz necesaria para nuestra supervivencia y nuestro bienestar.

4. La presente explicación del sistema filosófico de Hobbes permite incluso ofrecer respuestas satisfactorias a algunos aspectos conflictivos o problemáticos de su pensamiento como la defensa del absolutismo, la exclusión del ciudadano de la actividad política o la limitación de la concordia al terreno de la política nacional.

Una vez que se ha llegado a este punto se puede decir que han sido probadas las premisas enunciadas al iniciar nuestro trabajo. Se ha visto que la filosofía hobbesiana puede ser presentada como un sistema dotado de unidad y continuidad entre las partes,

que dicho sistema es utilizado por nuestro autor para transformar la realidad en la que viven los hombres y adaptarla a sus necesidades y, en último lugar, que la mayor de esas transformaciones es la que convierte a los hombres en ciudadanos e instaura un reino de paz entre ellos. El elemento que nos ha hecho posible este recorrido es la teoría lingüística de nuestro filósofo, una teoría que está presente en todos y cada uno de los niveles de su sistema.

Sin embargo, hay también algunos aspectos polémicos del sistema hobbesiano que han sido expuestos en la tesis y que parecen cuestionar todo lo que se acaba de decir más arriba sobre la racionalidad y la ciudadanía, aspectos tales como la defensa del absolutismo, la exclusión del ciudadano de la actividad política o la limitación de la concordia al terreno de la política nacional. Puesto que estos asuntos se derivan entre sí en el orden que mencionado se optará por analizarlos uno por uno para ver en qué medida afectan a estas conclusiones y cuál es la solución que se puede proponer para aminorar sus consecuencias. Comencemos entonces por la defensa que hace Hobbes del absolutismo político.

4.1. Los problemas derivados de la defensa del absolutismo se ven mitigados si tenemos en cuenta la necesaria racionalización e ilustración del soberano.

Comenzando por el tema del absolutismo se puede observar que en función de lo dicho en el capítulo noveno su defensa incondicional parece casar poco con todo lo que se acaba de exponer sobre la racionalidad del ciudadano. Según el autor, todo poder político, para serlo, debía gozar de control absoluto sobre las instituciones y sus acciones debían ser incuestionables por parte de los súbditos. Ningún ciudadano podía cuestionar con derecho las decisiones del Estado porque en el mismo contrato originario había renunciado a hacerlo. Pero es que además la impunidad del soberano era un hecho fácticamente incontestable porque ningún individuo o conjunto de individuos podía reunir el poder suficiente para castigarle. La premisa fundamental que defendía Hobbes era que el absolutismo político era una exigencia lógica, o lo que es lo mismo, una condición necesaria, para todo aquél que quisiera ver garantizada su seguridad y su bienestar. Y no sólo eso, sino que disputar dicho poder o intentar limitarlo era algo que podía acabar por destruir el Estado y devolver a los hombres a aquella indeseable condición del estado de naturaleza.

Hobbes basaba en gran parte todas estas ideas en los hechos históricos acaecidos en la Inglaterra de su tiempo donde el cuestionamiento del poder y el recorte de

privilegios reales que parlamentarios, presbiterianos y papistas habían llevado a cabo terminó por conducir a los ciudadanos a una larga guerra civil con pésimas consecuencias. Pero también aducía argumentos puramente lógicos y filosóficos centrados en las premisas de su propio sistema. Por ejemplo, y dado el egoísmo que caracteriza a todos los hombres hobbesianos, en un Estado en el que existan dos o más poderes dotados de la suficiente fuerza como para hacer frente al resto de instituciones, se producirá necesariamente una lucha por el acaparamiento de poder que sólo podrá resolverse después de una guerra civil. Dicho de otro modo, como el poder tiende a absolutizarse de forma natural, cualquier intento de separarlo será infructuoso. Esto nos lleva al segundo ejemplo relacionado con el sistema de nuestro autor: limitar el poder del soberano mediante las leyes o mediante cualquier otro tipo de control era algo inútil que demostraba la falta de comprensión del asunto. El problema radicaba en que la limitación del poder del soberano por parte de una asamblea o por parte de las leyes que aquélla dictaba sólo era posible si ésta poseía la capacidad de promulgar dichas leyes, de juzgar sobre su cumplimiento y de castigar al infractor. Ahora bien, si la asamblea tenía el suficiente poder para hacer esto, la asamblea misma era en realidad el soberano y su poder era absoluto; pero si no lo tenía, nadie podía obligar realmente al verdadero soberano a cumplir con dichas limitaciones. Sea como fuere, el absolutismo parecía ser una exigencia ineludible que venía aparejada necesariamente al poder.

Llegados a este punto el lector se puede estar planteando la siguiente pregunta: ¿Qué relación guarda todo esto con el tema de la racionalidad de los ciudadanos? Pues la verdad es que mucha ya que tanto la historia de Inglaterra como el propio sistema de nuestro autor nos ofrecen también motivos suficientes para pensar que darle poder absoluto a una persona incontrolable es una mala opción para los súbditos.

La Historia de Inglaterra, y más concretamente la Restauración de los Estuardo y la Revolución Gloriosa, nos muestran que las ideas de nuestro autor no eran tan acertadas como él mismo pensaba. Después de la caída del hijo de Cromwell, el parlamento decidió devolver la corona a los Estuardo y proclamar en 1660 a Carlos II, hijo del ajusticiado Carlos I, como Rey de Inglaterra, Escocia e Irlanda. Éste se comportó de un modo bastante cercano a lo que esperaba nuestro autor que hiciera un rey racional e ilustrado, es decir, mirando por el bien del pueblo y tomando unas cuantas medidas que beneficiaban al común de los ciudadanos. Así, por ejemplo, se fundó la Royal Society para impulsar el estudio, enseñanza y desarrollo de la Nueva Ciencia, se concedieron ciertas libertades religiosas y de culto y, además, se le otorgaron algunos

privilegios al parlamento para que participara algo más activamente en la vida política de la nación. Sin embargo, a la muerte de Carlos su hermano Jacobo II volvió a las mismas políticas despóticas que le habían costado el trono y la cabeza a su padre. Sobre todo volvió a retirar las libertades religiosas instauradas por su hermano y a relegar al parlamento a un segundo plano en la actividad política, cosa que acabó por incendiar el ánimo de un pueblo que tenía aún muy presente lo sucedido antes de la primera guerra civil. Por este motivo se produce en 1688 —sólo tres años después de comenzar Jacobo II su reinado— la denominada Revolución Gloriosa, una revolución encabezada ideológicamente por lord Shaftesbury y por John Locke en la que Inglaterra se convertiría definitivamente en una de esas monarquías mixtas tan detestadas y cuestionadas por nuestro autor.

Lo que todos estos sucesos parecen poner de relieve es que aquellas críticas de Locke y Hume contra la filosofía política hobbesiana que fueron indicadas en el estado de la cuestión no parecían ir muy desencaminadas. Lo que ambos pensadores coincidían en señalar era que no parecía muy acertado por parte de los individuos hobbesianos —unos individuos egoístas, desconfiados y ansiosos de poder— dotar a alguien de un poder irresistible y asegurarse además de que no pueda verse afectado por ningún tipo de reivindicación, cuestionamiento o limitación por parte del pueblo. En otras palabras, no parecía muy sensato por parte de los ciudadanos abandonar un estado de guerra de todos contra todos por otro de todos contra uno. Obviamente es esta misma objeción la que nos sirve para cuestionar la teoría de nuestro autor desde los presupuestos de su propia filosofía y apelando a la racionalidad de los ciudadanos que él mismo dibuja. Así pues, apoyándonos como Hobbes en la Historia de Inglaterra y en las premisas de su propia filosofía, se puede decir que, lejos de ser una buena idea, no parece una opción racional para los ciudadanos el ceder todo el poder a un hombre o a un grupo sin reservarse algún mecanismo para reprobar su trabajo cuando se necesite. Puede ser la mejor opción en la teoría, pero desde luego no en la práctica.

Este tema entronca directamente con el asunto de la exclusión del ciudadano de la actividad política. A Hobbes las acusaciones de Locke y de Hume le hubieran traído sin cuidado ya que su sistema estaba preparado para responder a dichas dificultades. Hobbes solucionaba el problema de la actitud tiránica del soberano apelando a la racionalidad y a la educación del mismo. El soberano, como el resto de los hombres que habían entrado voluntariamente en la sociedad civil, era uno de esos hombres moderados que guiados por los consejos de la razón decidieron comportarse según las

leyes de la naturaleza y buscar la paz. Nada debería alterar su conducta racional después de recibir los derechos de los súbditos, ni siquiera el poder absoluto que pasa a disfrutar en ese momento. El soberano es un hombre ilustrado y culto, que sigue los consejos de la razón, y que identifica su propio beneficio con el bienestar de sus súbditos, motivo por el cual sabe que un comportamiento egoísta por su parte puede acabar por generarle el mayor de sus problemas: la pérdida del poder y de sus privilegios. Se vio en su momento que en el pensamiento político del autor lo único que parecía justificar la desobediencia civil de los súbditos era la inoperancia del soberano, es decir, la incapacidad de éste para mantener la seguridad y para lograr el bien común de los ciudadanos. Pues bien, es obvio que un Estado que oprime a sus súbditos, que los carga con duras leyes y elevados impuestos, es un Estado que corre un grave riesgo de rebelión causado por el hartazgo de los ciudadanos y por las indignas condiciones que éstos soportan. Y a la inversa, un soberano que cumple con sus funciones será un soberano que se gane el favor del pueblo y que pueda exigirles sacrificios y compromisos cuando la situación así lo requiera.

Así pues, las críticas de Locke y de Hume quedarían superadas por varios motivos: en primer lugar, porque la racionalidad del Estado se complementa con la de los ciudadanos, cosa que hace que el primero no abuse de los segundos y que éstos, a su vez, confíen en él; y en segundo lugar porque el sistema de Hobbes permitiría explicar también el caso de Jacobo II, un rey que al comportarse egoístamente acabó por cansar al pueblo y por perder su trono.

4.2. La participación del ciudadano en las decisiones políticas se ve dificultada por el perpetuo estado de naturaleza que impera en el panorama internacional.

Ahora bien, la racionalidad del soberano en lo tocante al ejercicio de poder lleva directamente al segundo de los problemas que hay que tratar aquí: el de la exclusión de los ciudadanos de la vida política y el de la difícil conciliación de ésta con el concepto de ciudadano que se ha defendido más arriba. Tal y como se dijo en el capítulo décimo, el soberano racional sabe que las leyes son una herramienta útil e importante a la hora de cumplir con la tarea que le ha sido encomendada, es decir, para mantener la paz y la concordia entre sus súbditos. Sin embargo la ley, por sí misma, no es suficiente. La ley civil puede decir a los ciudadanos qué es lo que el soberano espera que hagan en su quehacer cotidiano y cuál es el castigo que caerá sobre ellos si incumplen lo pactado. Pero si la ley apoya todo su peso en el castigo y en el miedo de los ciudadanos al castigo

jamás podrá evitar los conflictos intersubjetivos cuando los hombres no crean en su necesidad o cuando no se sientan vigilados. ¿Cómo solucionar dicho problema? Pues de la forma que expusimos en el último capítulo de esta tesis, es decir, educando a los ciudadanos en las verdades de la Nueva Ciencia y de la ciencia civil de nuestro autor para que éstos vean con sus propios ojos que todo lo que hace el Estado y todo lo que les ordena, aunque pueda resultar enojoso y molesto en un primer momento, está hecho para garantizar su seguridad y su bienestar. En otras palabras, lo mejor que puede hacer el soberano para conservar su negocio y cumplir con eficiencia la tarea que se le ha encomendado es asegurarse de que sus ciudadanos se comportarán también de un modo racional. Y es aquí donde reside el meollo de la cuestión ya que lo que hace el soberano al educar al súbdito en lo mismo que el sabe y conoce es, a fin de cuentas, revelarle el arcano de la política o, lo que es lo mismo, poner al ciudadano a la misma altura que el mandatario mediante la concesión de las mismas capacidades que le hacen apto a él para el gobierno.

Llegados a este punto surgen las siguientes cuestiones: ¿por qué no puede el ciudadano acceder a los cargos de gobierno? ¿No puede ahora cualquiera de nosotros ocuparse de la tarea del soberano? ¿Sigue siendo incuestionable el trabajo del soberano ahora que nosotros también actuamos racionalmente y conocemos los entresijos del mundo de la política? Estas preguntas cobran aún más fuerza si se recorre con Hobbes el proceso de constitución de los Estados. Se demostró en su momento que la explicación hobbesiana de la sociedad civil era fundamentalmente originaria, es decir, que acudía al momento exacto en el que ésta era contratada para mostrarnos, atendiendo a los condicionantes previos, que su diseño político era el más racional y eficiente de todas las opciones posibles. Así, se comenzó el análisis del tema señalando cómo los hombres moderados del estado de naturaleza decidían pactar entre ellos y conferir todos sus derechos a un soberano que debería dirigirlos y velar por su seguridad y bienestar.

Los primeros años de vida de la sociedad civil debieron ser muy difíciles por varios motivos: primero, porque la creación de toda la infraestructura necesaria para su puesta en marcha exigía un duro trabajo y una gran cantidad de sacrificios por parte de todos; y segundo, porque además debían hacer todo esto lidiando con el problema de los hombres vanidosos. Éstos, como también se vio, quedaron automáticamente incorporados a la sociedad gracias al poder irresistible del Leviatán; pero esto quiere decir que lo único que les ligaba a la paz y al respeto de los demás era el miedo a perecer bajo la espada del soberano. Estos individuos aprovecharían cualquier ocasión y

cualquier despiste para servirse de los demás o para violar unas leyes que percibían como simples ataduras. En esos primeros años tan complicados, y teniendo en cuenta la existencia de estos lobos con piel de cordero, se puede pensar que lo mejor para todos es aceptar la propuesta de Hobbes, es decir, conferir el poder absoluto al soberano y obedecer a pies juntillas todo lo que éste nos ordene.

Ahora bien, una vez que se va dejando atrás esta especie de estado de excepción y que el Estado va generando riquezas y comodidades es cuando se puede acometer esa tarea de educar a los ciudadanos. Unos años más tarde, cuando las generaciones venideras ya estén instruidas en las conclusiones de la ciencia natural y civil es cuando nos cabe preguntarnos si no puede el ciudadano participar ya en la vida política. En esta fase más avanzada de la sociedad el ciudadano sabe lo mismo que el soberano, se comporta igual que él y, además, ha desaparecido la amenaza de esos hombres vanidosos que podían aprovechar la confusión para hacerse con el poder. ¿Por qué todavía debemos aceptar incondicionalmente el absolutismo y no podemos participar nosotros mismos en las decisiones que conciernen al bien común? Hobbes no se plantea jamás este asunto pero tal vez su respuesta podría ir en la misma dirección que la anterior, es decir, en la de la racionalidad. En esa sociedad ideal en la que han desaparecido todos los peligros y en la que todos se comportan racionalmente no es comprensible que nadie sienta la necesidad de participar en la vida política y mucho menos que tenga algún motivo para criticar la labor de actual soberano. Podría ser que alguien sintiera la vocación de la política, pero sinceramente, ¿qué podría aportar si todos los hombres poseen los mismos conocimientos y actúan de la misma manera? En un mundo así cualquier aportación sería superflua.

4.3. El estado de naturaleza que impera entre las diversas naciones puede ser superado si se extrapola la solución que Hobbes propone para los conflictos intersubjetivos al terreno de las relaciones internacionales.

Ahora bien, ¿puede darse alguna vez ese mundo ideal? La verdad es que si uno se atiene al sistema de nuestro autor la respuesta a esta pregunta debe ser un rotundo no ya que los Estados viven entre sí en un perpetuo estado de excepción.

Es este asunto el que conduce directamente al tercer y último reproche que podemos hacer a nuestra lectura de la filosofía hobbesiana: el de la amenaza constante de la concordia por parte de la situación política internacional. Como ya se indicó en otro lugar, Hobbes no llega a tratar nunca directamente el tema de las relaciones

internacionales, pero sí que menciona en algunos pasajes que las diversas naciones se encuentran entre sí en un estado de naturaleza perpetuo, amenazándose las unas a las otras y esperando cualquier descuido para obtener beneficio. Se puede decir entonces que todo lo dicho en su momento acerca de los hombres naturales en el estado de naturaleza es igualmente válido ahora para los hombres artificiales o Estados —cosa que, por cierto, contribuiría aún más a justificar esta explicación emergentista de la filosofía de Hobbes. Las diversas naciones, preocupadas por su seguridad y por su bienestar, ven al resto como potenciales enemigas y tratan de acumular el máximo poder para lograr hacer frente a la amenaza. En el mundo de las relaciones internacionales impera también el derecho natural por lo que cada Estado tiene derecho a valorar la amenaza de los demás y a utilizar todo lo que esté a su mano para lograr beneficio. Por lo tanto, cualquier nación está legitimada para atacar a otra, para intentar apoderarse de sus bienes, para intentar dominarla, para matarla, etc., algo que harán, al igual que hacían las personas naturales, cuando crean que gozan de la suficiente fuerza como para tener éxito en su empresa.

En este estado de naturaleza internacional en el que todo es permitido con tal de obtener beneficio y conservar la vida, también los Estados utilizan el lenguaje para provocarse los unos a los otros y para demostrar su poder. Por ejemplo, un país puede optar por construir un sistema de fortificaciones en la frontera que comparte con su vecino. Dicho vecino interpretará tal acción como un desafío y como una declaración de intenciones: el enemigo está exhibiendo su poder para marcar el territorio. Lo mismo sucede cuando lleva a cabo alianzas con terceros países con el objetivo de perjudicarlo en sus relaciones internacionales. Por ejemplo, si una nación acuerda con otra el no suministro de materias primas a nuestro país a cambio de algún tipo de contraprestación, está claro que la intención de nuestro enemigo es la de aislarnos y la de ponernos en apuros. Más claro resulta todavía cuando ese mismo enemigo lleva a cabo maniobras en la frontera o cuando avanza sigilosamente para anexionar un territorio que no le pertenece. En estos casos sucede lo mismo que sucedía entre personas particulares, es decir, que la provocación es interpretada como una amenaza y ésta, a su vez, acaba por conducirnos a la guerra. Existe todavía una coincidencia lingüística más entre el estado de naturaleza que se da entre los hombres y el que se da entre las naciones. Y es que el poder de los Estados, como el de los hombres, no necesita ser real para ser efectivo; la apariencia de poder es, en sí misma, poder. Por ejemplo, un país que dedica grandes recursos económicos a la defensa militar, que

forma a gran número de soldados, que se muestra beligerante, etc. es un país capaz de persuadir a sus vecinos de llevar a cabo una invasión contra él.

Dado el panorama internacional que se presenta ante nuestros ojos resulta obvio que los intereses de los ciudadanos se ven bastante amenazados. De nada sirve tener garantizada la seguridad y la concordia interna de una nación si éstas pueden ser rápidamente neutralizadas por las acciones de las naciones vecinas. Además, dicha situación no cuadra tampoco con la racionalidad que se presupone a súbditos y soberanos desde el momento en el que ninguno de ellos la vería como provechosa para sus propios intereses.

¿Qué solución se puede encontrar a tan grave problema? Pues la de seguir la misma lógica que Hobbes ha empleado para sacar a los hombres del estado de naturaleza y para evitar los conflictos intersubjetivos: lenguaje, pacto y concordia racional. Los Estados deberían darse cuenta de que esa situación de guerra perpetua no beneficia los intereses de ninguno de ellos y buscar una salida pactada al conflicto basada en el diálogo y en el respeto del prójimo. Las diversas naciones tendrían así que renunciar a su libre derecho a actuar contra sus vecinos cuando se sientan amenazadas, a incrementar sus recursos y territorios según sus propias necesidades, a intervenir en los asuntos domésticos de otros pueblos para desestabilizarlos, etc. También, de la misma manera que hicieron los hombres entre ellos, deberían elegir un soberano, una tarea complicada teniendo en cuenta que esa especie de rey de reyes sería a su vez un ciudadano de alguno de los países implicados y que podría mirar por los intereses de su propia nación antes que por los del conjunto. A este problema se le puede dar una doble solución: por un lado, se podría apelar a la racionalidad del soberano de la misma manera que los hombres naturales hicieron al instituir a su propio soberano; por el otro, se podría formar una asamblea de naciones en la que dominara la voluntad de la mayoría. Si uno se da cuenta, esta segunda opción no distaría demasiado de la antigua Sociedad de Naciones o de las actuales Naciones Unidas o Unión Europea. Sea como sea, la solución es exactamente la misma a nivel *micro* y a nivel *macro*, es decir, para que los hombres naturales abandonen el estado de naturaleza o para que los hombres artificiales abandonen la situación de guerra constante en la que viven.

Y esto es lo que conduce de nuevo al inicio de la tesis ya que la interpretación emergente de la filosofía de Hobbes serviría incluso para solucionar un problema que él mismo dejó sin resolver: el de la concordia entre naciones. Así, el lenguaje permitiría acercar a los distintos pueblos que, movidos por su propio interés y conservación,

accederían a comportarse racionalmente y a vivir en paz los unos con los otros. Y la educación ciudadana, ciudadanos educados en una y la misma ciencia, bajo los mismos valores y comportándose de modo racional se acabarían transformando en ciudadanos del mundo.

Por todo ello, mirando así a Thomas Hobbes desde esta perspectiva y lejanía cercana, se impone la necesidad de hacer una llamada a la potenciación y uso adecuado de la ciencia y la tecnología, hacia la clarificación del lenguaje y su aplicación a la sociedad, a la generación de diálogo político, a la educación del ciudadano y a la concordia racional, ya que siguen siendo temas y metas que cuatrocientos años después del inicio de la política moderna están a la espera de desarrollarse. Las herramientas ya se tienen a la mano, de lo que se trata ahora es de reconocerlas y utilizarlas, comenzando por el lenguaje, ya que sin éste, como decía Hobbes, “no hubiera habido entre los hombres ni república, ni sociedad, ni contrato, ni paz, en mayor grado del que estas cosas pueden darse entre los leones, los osos y los lobos”¹. Lo demás, quizá, con esfuerzo y discernimiento, acabe dándose por añadidura.

¹ *Leviatán*, IV; *EW*, III, p. 18.

BIBLIOGRAFÍA

I. OBRAS DE HOBBS.

a) Obras Completas en la edición de Sir William Molesworth:

- Hobbes, Th., *Thomae Hobbes Opera Latina quae Latine Scripsit (5 vols.)* y *The English Works of Thomas Hobbes (11 vols.)*, John Bohn, Londres, 1839-1845, reimp. Scientia Verlag, Aalen, 1966.

b) Obras inéditas y traducciones:

- Hobbes, Th., *Critique du De Mundo de Thomas White*, Vrin-CNRS, París, 1973.

- Hobbes, Th., *Libertad y Necesidad y otros Escritos*, Península, Barcelona, 1991 (trad. al castellano de B. Forteza).

- Hobbes, Th., *Elementos del Derecho Natural y Político*, Alianza, Madrid, 2005 (trad. al castellano de D. Negro Pavón).

- Hobbes, Th., *De Cive*, Alianza, Madrid, 2000 (trad. al castellano de C. Mellizo).

- Hobbes, Th., *Leviatán*, Alianza, Madrid, 2004 (trad. al castellano de C. Mellizo).

- Hobbes Th., *De Corpore*, Trotta, Madrid, 2000 (trad. al castellano de J. Rodríguez Feo).

- Hobbes, Th., *Diálogo entre Filósofo y un Jurista y Escritos Autobiográficos*, Tecnos, Madrid, 1992 (trad. al castellano de M.A. Rodilla).

- Hobbes, Th., *Behemoth*, Tecnos, Madrid, 1992 (trad. al castellano de M.A. Rodilla).

II. OBRAS CLÁSICAS CITADAS.

- San Agustín, *La Ciudad de Dios, en Obras de San Agustín (22 vols.)*, BAC, Madrid, 1964, vols. XVI-XVII.

- Descartes, *Discours de la Methode*, en *Oeuvres de Descartes (11 vols.)*, Vrin, París, 1973.

- Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía (3 vols.)*, FCE, México, 1977.

- Hume, D., *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, en *The Philosophical Works of David Hume (4 vols.)*, Green and Grose, Londres, 1874-1875, reimp. Scientia Verlag, Aalen, 1964, vol. 4. (Trad. al castellano de Carlos Mellizo: Hume, D., *Investigación sobre los Principios de la Moral*, Alianza, Madrid, 2006).
- Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, en *The Philosophical Works of David Hume (4 vols.)*, Green and Grose, Londres, 1874-1875, reimp. Scientia Verlag, Aalen, 1964, vols. 1-2. (Trad. al castellano de Félix Duque: Hume, D., *Tratado de la Naturaleza Humana*, Tecnos, Madrid, 2006).
- Kant, I., *Teoría y Práctica*, Tecnos, Madrid, 2000.
- Locke, J., *Two Treatises of Government*, en *The Work of John Locke (10 vols.)*, Londres, 1823, reimp. Scientia Verlag, Aalen, 1963, vol. 5. (Trad. al castellano de Joaquín Abellán: Locke, J., *Dos Ensayos sobre el Gobierno Civil*, Espasa-Calpe, Madrid, 1997).
- Ockham, G. de, *Summa Logicae*, en *Opera Philosophica (7 vols.)*, Franciscan Institute, St. Bonaventure (Nueva York), 1967-1988, vol. 1.
- Rousseau, J.J., *Discours sur l'Origin et les Fondements de l'Inégalité parmi des Hommes y Le Contract Social*, en *Rousseau. Oeuvres Complètes (3 vols.)*, Éd. Du Seuil, París, 1971, vol. 2. (Trad. al castellano de Mauro Armiño: Rousseau, J.J., *Del Contrato Social*, Alianza, Madrid, 1996).
- Tomás de Aquino, Santo, *La Monarquía*, Tecnos, Madrid, 1994.

III. ESTUDIOS MONOGRÁFICOS.

- Airaksinen, T., y Bertman, M.A. (eds.), *Hobbes: War Among Nations*, Gower, Aldershot, 1989.
- Amendola, A., *Il Sovrano e la Maschera*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoles, 1998.
- Angoulvent, A.L., *Hobbes ou la Crise de l'État Baroque*, PUF, París, 1992.
- Angoulvent, A.L., *Hobbes et la Morale Politique*, PUF, París, 1994.
- van der Bent, G. (ed.), *Thomas Hobbes. His View of Man*, Rodopi, Ámsterdam, 1982.
- Bernhardt, J., *Hobbes*, PUF, París, 1989.
- Bertman, M., y Malherbe, M. (eds.), *Thomas Hobbes de la Métaphysique a la Politique*, Vrin, París, 1989.
- Binmore, K., *La Teoría de Juegos. Una Breve Introducción*, Alianza, Madrid, 2007.
- Bobbio, N., *Thomas Hobbes*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

- Bonete Perales, E. (Coord.), *La Política desde la Ética. I. Historia de un Dilema*, Proyecto A, Barcelona, 1998.
- Bostrenghi, D. (ed.), *Hobbes e Spinoza. Scienza e Politica*, Bibliopolis, Napoli, 1992.
- Brandt, F., *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, Levin & Munksgaard Copenague, 1928.
- Brown, K.C. (ed.), *Hobbes Studies*, Harvard Univ. Press, Cambridge, 1965.
- Bunge, M., *Materialismo y Ciencia*, Ariel, Barcelona, 1981.
- Cantalupo, Ch., *A Literary Leviathan: Thomas Hobbes's Masterpiece of Language*, Associated Univ. Press, Londres, 1991.
- Chappell, V., *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2003.
- Child, A., *Making and Knowing in Hobbes, Vico and Dewey*, Univ. Of California Press, Los Ángeles, 1953.
- De Souza, J.A. (org.), *O Reino e o Sacerdócio. O Pensamiento Político na Alta Edade Média*, Edipucrs, Porto Alegre, 1995.
- Dilthey, W., *Hombre y Mundo en los siglos XVI y XVII*, FCE, México, 1978.
- Dunn, J., *Political Obligation in Its Historical Context*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1976.
- Dunn, J., *Political Obligation in Its Historical Context*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1980.
- Esquivel, J. (comp.), *La Polémica del Materialismo*, Tecnos, Madrid, 1982.
- Ewin, R.E., *Virtues and Rights. The Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Westview Press, Boulder, 1991.
- Finkelstein, C., *Hobbes on Law*, Ashgate, Burlington, 2005.
- Flathman, R.E., *Thomas Hobbes: Skepticism, Individuality and Chastened Politics*, SAGE, Newbury Park, 1993.
- Foisneau, L. (ed.), *Politique, Droit et Théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes*, Kimé, París, 1997.
- Foisneau, L., *Hobbes et la Toute-Puissance de Dieu*, PUF, Paris, 2000.
- Forteza, B., *L'Objetivitat a la Filosofia Lingüística de Thomas Hobbes*, Ed. U.B., Barcelona, 1999.
- García, A., *Thomas Hobbes: Bibliographie Internationale de 1620 à 1986*, Centre de Philosophie Politique et Juridique, Caen, 1986.
- Gargani, A., *Hobbes e la Scienza*, Einaudi, Turín, 1971.

- Garmendia de Camusso, G. y Schnaith, N., *Thomas Hobbes y los Orígenes del Estado Burgués*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.
- Gauthier, D.P., *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1969.
- Ghisalberti, A., *Introduzione a Ockham*, Laterza, Roma, 2003.
- Guizot, F., *Historia de la Revolución de Inglaterra*, Sarpe, Madrid, 1985.
- González García, J.M., *Metáforas del Poder*, Alianza, Madrid, 1998.
- Gough, J.W., *The Social Contract Theory. A Critical Study of Its Development*, Clarendon Press, Oxford, 1936.
- Goyard-Fabre, S., *Le Droit et la Loi dans la Philosophie de Thomas Hobbes*, Klincksieck, Paris, 1975.
- Gutiérrez de Gamba, C., *La Polémica Filmer-Locke*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966.
- Hacking, I., *Representar e Intervenir*, Paidós, Barcelona, 1996.
- Hampton, J., *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge, Univ. Press, Cambridge, 1995.
- Harrison, R., *Hobbes, Locke, and Confusion's Masterpiece. An Examination of Seventeenth-Century Political Philosophy*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2003.
- Hernández, J.M^a., *El Retrato de un Dios Mortal. Estudios sobre la Filosofía Política de Thomas Hobbes*, Anthropos, Barcelona, 2002.
- Hood, F.C., *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*, Clarendon Press, Oxford, 1964.
- Johnston, D., *The Rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton Univ. Press, Princeton, 1986.
- Kavka, G.S., *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton Univ. Press, Princeton, 1986.
- King, P. (Ed.), *Thomas Hobbes Critical Assessments (4 Vols.)*, Routledge, Londres, 1993.
- Laird, J., *Hobbes*, Ernest Benn, Londres, 1934.
- von Leyden, W., *Hobbes and Locke: the Problem of Freedom and Obligation*, Macmillan, Londres, 1982.
- Liz, M., *La Vida Mental de Algunos Trozos de Materia. Teorías de la Sobreviniencia de lo Mental*, Asociación Cultural Factótum, Salamanca, 2001.

- Macpherson, C.B., *La Teoría Política del Individualismo Posesivo. De Hobbes a Locke*, Trotta, Madrid, 2005.
- Malherbe, M., *Thomas Hobbes, o l'Oeuvre de la Raison*, Vrin, Paris, 2000.
- Martinich, A.P., *A Hobbes Dictionary*, Blackwell, Oxford, 1996.
- Martinich, A.P., *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Politics and Religion*, Cambridge, Univ. Press, Cambridge, 1992.
- Martinich, A.P., *Hobbes*, Routledge, Nueva York, 2006.
- McNeilly, F.S., *The Anatomy of Leviathan*, MacMillan, Londres, 1968.
- Minerbi Belgrado, A., *Linguaggio e Mondo in Hobbes*, Editori Riuniti, Roma, 1993.
- Mintz, S., *The Haunting of Leviathan. Seventeenth Century Reaction to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Thoemmes, Bristol, 1996.
- Norbrook, D., *Writing the English Republic: Poetry, Rhetoric and Politics, 1627-1660*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1999.
- Oakeshott, M., *El Racionalismo en la Política y Otros Ensayos*, FCE, México, 2000.
- Ommagio, V., *Justus Metus. Etica e Diritto in Thomas Hobbes*, Editoriale Scientifica, Nápoles, 2000.
- Pacchi, A., *Convencione e Ipotesi nella Formazione della Filosofia Naturale di Thomas Hobbes*, La Nuova Italia, Florencia, 1965.
- Pacchi, A., *Introduzione a Hobbes*, Laterazi, Roma, 1979.
- Pacchi, A., *Filosofia e Teologia in Hobbes*, Ed. Unicopli, Milán, 1985.
- Palacios, V., *Lenguaje y Pacto en Thomas Hobbes*, Prometeo, Buenos Aires, 2002.
- Péronnet, M. y Fragonard, M.M., *Tout Pouvoir Vient de Dieu...*, Sauramps, Montpellier, 1993.
- Peters, R., *Hobbes*, Penguin, Harmondsworth, 1956.
- Pettit, Ph., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, Princeton University Press, New Jersey, 2008.
- Philipson, N. y Skinner, Q. (eds.), *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1993.
- Polin, R., *Politique et Philosophie chez Hobbes*, Vrin, París, 1953.
- Polin, R., *Hobbes, Dieu et les Hommes*, PUF, París, 1981.
- Robertson, G.C., *Hobbes*, AMS Press, New York, 1971.
- Rogers, G.A.J. y Ryan, A. (eds), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford, 1988.
- Rogow, A.A., *Radical in the Service of Reaction*, Norton, Nueva York, 1986.

- Ryan, A., *The Philosophy of the Social Sciences*, Macmillan/Pantheon Books, Londres, 1970.
- Schmitt, C., *El Leviatán en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Comares, Granada, 2004.
- Schuhmann, K., *Hobbes. Une Chronique*, Vrin, París, 1998.
- Shapin, S., y Schaffer, S., *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, Princeton University Press, Princeton, 1989.
- Skinner, Q., *Los fundamentos del Pensamiento Político Moderno (2 vols.)*, FCE, México, 1986.
- Skinner, Q. y Zarka, Y.Ch., *Hobbes: the Amsterdam Debate*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2001.
- Skinner, Q., *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2004.
- Skinner, Q., *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2008.
- Sommerville, J.P., *Thomas Hobbes. Political Ideas in Historical Context*; Macmillan, Londres, 1992.
- Sorell, T. (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1996.
- Sorell, T. y Foisneau, L. (eds.), *Leviathan After 350 Years*, Clarendon Press, Oxford, 2004.
- Spragens, T.A., *The Politics of Motion. The World of Thomas Hobbes*, Kentucky Univ. Press, Kentucky, 1973.
- Strauss, L., *The Political Philosophy of Thomas Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1952.
- Strauss, L., *Natural Right and History*, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1953.
- Taylor, A.E., *Thomas Hobbes*, Archibal-Constable, London, 1908.
- Thro, L.J. (ed.), *History of Philosophy on the Making*, Univ. Press of America, Lanham, 1982.
- Tönnies, F., *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes*, Revista de Occidente, Madrid, 1932.
- Torres, F., *Naturaleza y Política en Hobbes*, UIB, Palma de Mallorca, 1986.
- Tuck, R., *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1979.
- Tuck, R., *Hobbes. A very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

- van Mill, D., *Liberty, Rationality and Agency in Hobbes's Leviathan*, State Univ. of New York, New York, 2001.
- Warrender, H., *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Clarendon Press, Oxford, 1957.
- Woolin, S.S., *Hobbes and the Epic Tradition of Political Theory*, Andrew Clark, Los Angeles, 1970.
- Viola, F., *Behemoth o Leviathan? Diritto e Obbligo nel Pensiero di Hobbes*, Dott. A. Giuffrè, Milán, 1979.
- Watkins, J.W.N., *Qué Ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, Doncel, Madrid, 1972.
- Weber, D. (ed.), *Hobbes, Descartes et la Métaphysique*, Vrin, Paris, 2005.
- Willms, B., y Otros, *Hobbes Oggi*, Franco Angeli, Milán, 1990.
- Zarka, Y.Ch., *Filosofía y Política en la Época Moderna*, Escolar y Mayo, Madrid, 2008.
- Zarka, Y.Ch., *Hobbes y el Pensamiento Político Moderno*, Herder, Barcelona 1997.
- Zarka, Y.Ch., *La Décision Métaphysique de Hobbes. Conditions de la Politique*, Vrin, París, 1999.
- Zarka, Y.Ch. y Bernhardt, J. (dirs.), *Thomas Hobbes. Philosophie Première, Théorie de la Science et Politique*, PUF, París, 1990.
- Zarka, Y.Ch. (dir.), *Hobbes et son Vocabulaire*, Vrin, París, 1992.

IV. ARTÍCULOS.

- Ackerman, T.F., "Two Concepts of Moral Goodness in Hobbes's Ethics", en *Journal of History of Philosophy*, vol. 14, 1976, pp. 415-425.
- Airaksinen, T., "Hobbes on the Passions and Powerlessness", en *Hobbes Studies*, Vol. VI-1993: 80-104.
- Anderson, J., "The Role of Education in Political Stability", en *Hobbes Studies*, Vol. XVI-2003: 95-104.
- Ashcraft, R., "Ideology and Class in Hobbes' Political Theory", en *Political Theory*, vol. 6, no. 1, Febrero, 1978, pp. 27-62.
- Ashcraft, R., "Political Theory and Practical Action: a Reconsideration of Hobbes's State of Nature", en *Hobbes Studies*, Vol. I-1988: 66-88.
- Astorga, O., "Una Relectura de Hobbes a través de la idea de imaginación", en *Hobbes Studies*, Vol. XIII-2000: 58-76.
- Ball, T., "Hobbes's Linguistic Turn", en *Politics*, no. 17, 1985, pp. 739-760.

- Barnouw, J., “Hobbes’ Causal Account of Sensation”, en *Journal of History of Philosophy*, no. 18, 1980, pp. 115-130.
- Barnouw, J., “Prudence et Science chez Hobbes”, en Zarka, Y.Ch. y Bernhardt, J. (dirs.), *Thomas Hobbes. Philosophie Première, Théorie de la Science et Politique*, PUF, París, 1990, pp. 107-117.
- Barnouw, J., “Le Vocabulaire du Conatus”, en Zarka, Y.Ch. (dir.), *Hobbes et son Vocabulaire*, Vrin, París, 1992, pp. 103-124.
- Barry, B., “Warrender and His Critics”, en *Philosophy*, vol. XLIII, 1968, pp. 117-137.
- Barthel, G., “La Bible dans le *Leviathan*”, en *Cahiers Vilfredo Preto: Revue Européen des Sciences Sociales*, vols. 49-50, 1980, pp. 187-206.
- Baumrin, B.H., “Hobbes’ s Egalitarianism: the Laws of Natural Equality”, en Bertman, M., y Malherbe, M. (eds.), *Thomas Hobbes de la Métaphysique a la Politique*, Vrin, París, 1989, pp. 119-127.
- Baumrin, B.H., “Hobbes’ Christian Commonwealth”, en *Hobbes Studies*, Vol. XIII-2000: 3-11.
- Bernhardt, J., “Hobbes et le Mouvemente de la Lumière”, en *Revue d’Histoire des Sciences*, vol. XXX, no. 2, 1977, pp. 3-24.
- Bernhardt, J., “Empirisme Rationnel et Statut des Universalia: le Problème de la Théorie de la Science chez Hobbes”, en *Revue d’Histoire des Sciences*, vol. XLVI, no. 2-3, 1977, pp. 129-152.
- Bernhardt, J., “Genèse et Limites du Matérialisme de Hobbes”, en *Raison Présante*, no. 47, 1978, pp. 41-61.
- Bernhardt, J., “Nominalisme et Mécanisme dans le Pensée de Hobbes”, en *Archives de Philosophie* 48, 1985, pp. 235-249.
- Bernhardt, J., “L’ Aport de L’ Aristotélisme à la Pensée de Hobbes”, en Bertman, M., y Malherbe, M. (eds.), *Thomas Hobbes de la Métaphysique a la Politique*, Vrin, París, 1989, pp. 9-15.
- Bernhardt, J., “L’Oeuvre de Hobbes en Optique et en Théorie de la Vision”, en Willms, B., y Otros, *Hobbes Oggi*, Franco Angeli, Milán, 1990, pp. 245-268.
- Bertelloni, F., “El Pensamiento Político Papal en la *Donatio Constantini*. Aspectos Históricos, Políticos y Filosóficos del Documento Papal”, en De Souza, J.A. (org.), *O Reino e o Sacerdócio. O Pensamiento Político na Alta Edade Média*, Edipucrs, Porto Alegre, 1995, pp. 113-134.

- Bertman, M.A., "Hobbes: Philosophy and Method", en *Scientia*, vol. 108, no. 2, 1973, pp. 769-780.
- Bertman, M.A., "Hobbes on 'Good'", en *Southwestern Journal of Philosophy*, vol. 6, 1975, pp. 59-74.
- Bertman, M.A., "Hobbes on Language and Reality", *Philosophical Studies*, no. 26, 1979, pp. 146-158.
- Bertman, M.A., "Hobbes : Language and the Is-Ought Problem", *Revue Internatinal de Philosophie*, no. 32, 1978, pp. 536-551.
- Bertman, M.A., "Equity as Justice and Charity in Hobbes", en Bertman, M., y Malherbe, M. (eds.), *Thomas Hobbes de la Métaphysique a la Politique*, Vrin, París, 1989, pp. 109-117.
- Bertman, M., "Sémantique et Philosophie Politique", en Zarka, Y.Ch. y Bernhardt, J. (dirs.), *Thomas Hobbes. Philosophie Première, Théorie de la Science et Politique*, PUF, París, 1990, pp. 169-179.
- Bertman, M., "Conatus in Hobbes' *De Corpore*", en *Hobbes Studies*, Vol. XIV-2001: 25-39.
- Bianca, G., "La Categoría del Diritto ne Pensiero di Hobbes", en *Revue Internatinal de Philosophie*, vol. 4, 1950, pp. 432-451.
- Biletzki, A., "Thomas Hobbes on the General Use of Speech", en *Hobbes Studies*, Vol. VII-1994: 3-27.
- Blay, M., "Genèse des Couleurs et Modèles Mécaniques dans l'Oeuvre de Hobbes", en Zarka, Y.Ch. y Bernhardt, J. (dirs.), *Thomas Hobbes. Philosophie Première, Théorie de la Science et Politique*, PUF, París, 1990, pp. 153-168.
- Bloch, O., "Hobbes et le Matérialisme des Lumières", en Willms, B., y Otros, *Hobbes Oggi*, Franco Angeli, Milán, 1990, pp. 553-576.
- Bonete Perales, E., "¿Existen Criterios Morales de la Acción Política? Búsqueda Histórica y Aplicación Democrática", en Bonete Perales, E. (Coord.), *La Política desde la Ética. I. Historia de un Dilema*, Proyecto A, Barcelona, 1998, pp. 7-37.
- Borot, L., "Science et Histoire chez Hobbes : le Problème de la Méthode", en Zarka, Y.Ch. y Bernhardt, J. (dirs.), *Thomas Hobbes. Philosophie Première, Théorie de la Science et Politique*, PUF, París, 1990, pp. 119-126.
- Borot, L., "Le Vocabulaire du Contrat, du Pacte et de l'Alliance: Quelques Enjeux Lexicaux", en Zarka, Y.Ch. (dir.), *Hobbes et son Vocabulaire*, Vrin, París, 1992, pp. 187-205.

- Borot, L., “*There is no Power but of God. Avatars d’une Citation et d’un Concept chez Thomas Hobbes*”, en Péronnet, M. y Fragonard, M.M., *Tout Pouvoir Vient de Dieu...*, Sauramps, Montpellier, 1993, pp. 242-262.
- Brown, J.M., “A Note on profesor Oakeshott’s Introduction to Leviathan”, en *Political Studies*, I (1953), pp. 53-64.
- Brown, K.C., “Thomas Hobbes and the Title-Page of Leviathan”, en *Philosophy*, 55, 1980, pp. 410-411.
- Brown, S.M., “Hobbes: the Taylor Thesis”, en *Philosophical Review*, vol. 68, 1959, pp. 303-323.
- Browning, G.K., y Prokhovnik, R.: “Hobbes, Hegel, and Modernity”, en *Hobbes Studies*, Vol. VIII-1995: 88-104.
- Campbell, B., “Prescription and Description in Political Thought: the Case for Hobbes”, en *American Political Science Review*, vol. 65, pp. 376-388.
- Carmichael, D.J.C., “The Right of Nature in *Leviathan*”, en *Canadian Journal of Philosophy*, no. 18, 1988, pp. 257-270.
- Clive, M., “Hobbes Parmi les Mouvements Religieux de son Temps”, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 62, 1978, pp. 41-59.
- Costa, M., “Hobbes on Liberty and Necessity”, en *Hobbes Studies*, Vol. VI-1993: 29-42.
- Curley, E., “The Covenant with God in Hobbes’s *Leviathan*”, en Sorell, T. y Foisneau, L. (eds.), *Leviathan After 350 Years*, Clarendon Press, Oxford, 2004, pp. 199-216.
- Dal Pra, M., “Note sulla Logica di Hobbes”, en *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 1962, pp. 411-433.
- Dalgarno, M.T., “Analysing Hobbes’s Contract”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, new series, vol. LXXVI, 1975/1976, pp. 209-226.
- Dascal, M., “Leibniz, Hobbes, Locke and Descartes on Signs, Memory and Reasoning”, en *Leibniz: Language, Signs and Thought*, Amsterdam, Filadelfia, 1987, pp. 31-45.
- Demé, N., “La Table des Catégories chez Hobbes”, en *Archives de Philosophie* 48, 1985, pp. 251-275.
- Dyzenhaus, D., “Hobbes and the Legitimacy of Law”, en *Law and Philosophy*, no. 20, 2001, pp. 461-498.
- Gauthier, D., “Hobbes’s Social Contract”, en Rogers, G.A.J. y Ryan, A. (eds), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford, 1988, pp. 125-152.

- Farsides, C., “Hobbes en Grande-Bretagne”, en *Bulletin Hobbes I, Archives de Philosophie* 51, 1988, pp. 333-339.
- Flew, A.G., “Hobbes and the Use of Language”, en *The Listener*, no. 46, 1951, pp. 845-847.
- Flórez Miguel, C., “Erasmus de Róterdam: el Príncipe Humanista”, en Bonete Perales, E. (Coord.), *La Política desde la Ética. I. Historia de un Dilema*, Proyecto A, Barcelona, 1998, pp. 38-49.
- Flathman, R.E., “Hobbes: Premier Theorist of Authority”, en *Hobbes Studies*, Vol. X-1997: 3-22.
- Foisneau, L., “Le vocabulaire du pouvoir: *Potentia/Potestas* et *Power*”, en Zarka, Y.Ch. (dir.), *Hobbes et son Vocabulaire*, Vrin, París, 1992, pp. 83-102.
- Foisneau, L., “*Leviathan’s* Theory of Justice”, en Sorell, T. y Foisneau, L. (eds.), *Leviathan After 350 Years*, Clarendon Press, Oxford, 2004, pp. .105-122.
- Forteza, B., “Empirisme, Llenguatge i Objetivitat a la Filosofia de Thomas Hobbes”, en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, VII, 1995, pp. 109-126.
- Fuller, T., “Compatibilities on the Idea of Law in Thomas Aquinas and Thomas Hobbes”, en *Hobbes Studies*, Vol. III-1990: 112-134.
- Gargani, A.G., “Idea, Mondo e Linguaggio in Thomas Hobbes e John Locke”, en *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, III-IV, 1966, pp. 251-293.
- Gert, B., “The Law of Nature as the Moral Law”, en *Hobbes Studies*, Vol. I-1988: 26-44.
- Gert, B., “Hobbes’s Account of Reason and the Passions”, en Bertman, M., y Malherbe, M. (eds.), *Thomas Hobbes de la Métaphysique a la Politique*, Vrin, París, 1989, pp. 83-92.
- Gert, B., “Hobbes on Language, Metaphysics and Epistemology”, en *Hobbes Studies*, Vol. XIV-2001: 40-58.
- Giorello, G., “Pratica Geometrica e Immagine della Matematica in Thomas Hobbes”, en Willms, B., y Otros, *Hobbes Oggi*, Franco Angeli, Milán, 1990, pp. 215-244.
- Goldsmith, M.M., “Hobbes’s Mortall God: Is There a Fallacy in Hobbes’s Theory of Sovereignty?”, en *History of Political Thought*, vol. 1, no. 1, 1980, pp. 33-50.
- Goldsmith, M.M., “Hobbes on Liberty”, en *Hobbes Studies*, Vol. II-1989: 23-39.
- Goldsmith, M.M., “Hobbes on Law”, en Sorell, T. (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1996, pp. 274-305.

- Gotesky, R., "Social Sources and the Significance of Hobbes's Conception of the Law of Nature", en *Ethics*, vol. 50, 1939-1940, pp. 402-423.
- Goyard-Fabre, S., "La Législation Civile dans l'État-Léviathan", en Bertman, M., y Malherbe, M. (eds.), *Thomas Hobbes de la Métaphysique a la Politique*, Vrin, París, 1989, pp. 173-192.
- Grover, R.A., "The Legal Origins of Thomas Hobbes's Doctrine of Contract", en *Journal of History of Philosophy*, vol. 18, 1980, pp. 177-194.
- Guenancia, P., "Hobbes-Descartes: le Mot et la Chose", en Zarka, Y.Ch. y Bernhardt, J. (dirs.), *Thomas Hobbes. Philosophie Première, Théorie de la Science et Politique*, PUF, París, 1990, pp. 67-79.
- Herbert, G.B., "Fear of Death and the Foundations of Natural Right in the Philosophy of Thomas Hobbes", en *Hobbes Studies*, Vol. VII-1994: 56-68.
- Herbert, G.B., "Kant contra Hobbes", en *Hobbes Studies*, Vol. XVII-2005: 3-27.
- Hungerland, I.C., "Hobbes's Theory of Signification", en *Journal of History of Philosophy*, no. 11, 1973, pp. 459-482.
- Jackson, M., "Mushrooms, like Men?", en *Hobbes Studies*, Vol. XIII-2000: 46-57.
- Jong, W.R., "Hobbes's Logic: Language and Scientific Method", en *History and Philosophy of Logic*, no. 7, 1986, pp. 123-142.
- Kavka, G.S., "Right Reason and Natural Law in Hobbes's Ethics", en *The Monist*, vol. LXVI, no. 1, January 1983, pp. 120-133.
- Kaminsky, S., "Hobbes's Theory of Definition", en *Studia Logica*, no. 7, 1958, pp. 43-69.
- Karskens, M.J.J., "Hobbes's Mechanistic Theory of Science and its Role in his Anthropology", en van der Bent, G. (ed.), *Thomas Hobbes. His View of Man*, Rodopi, Amsterdam, 1982, pp. 45-56.
- Krook, D., "Mr. Browns Note Annotated", en *Political Studies*, I (1953), pp. 216-227.
- Krook, D., "Thomas Hobbes's Doctrine of Meaning and Truth", en *Philosophy*, vol. XXXI, no. 116, 1956, pp. 3-21.
- Ladenson, R., "In Defense of a Hobbesian Conception of Law", en *Philosophy and Public Affairs*, vol. IX, no. 2, Invierno 1980, pp. 134-159.
- Lamprecht, S.P., "Hobbes and Hobbism", en *American Political Science Review*, vol. 34, 1940, pp. 31-53.

- Lessay, F., "Mortalisme Chrétien: l'Étrange Rencontre entre Hobbes et Milton", en *Bulletin de la Société d'Études Anglo-Américaines des XVII et XVIII Siècles*, no. 32, 1991, pp. 21-33.
- Lessay, F., "Le Vocabulaire de la Personne", en Zarka, Y.Ch. (dir.), *Hobbes et son Vocabulaire*, Vrin, París, 1992, pp. 155-186.
- Levy, A., "Economic Views of Thomas Hobbes", en *Journal of History of Ideas*, Octubre, 1954, pp. 589-595.
- Lloyd, S.A., "Hobbes's Self-Effacing Natural Law Theory", en *Pacific Philosophical Quarterly*, no. 82, 2001, pp. 285-308.
- Lobata, B., "Property Theory in Hobbes", en *Political Theory*, Mayo, 1973, pp. 203-218.
- Lukac de Stier, M^a.L., "Lenguaje, Razón y Ciencia en el Sistema Hobbesiano", en *Diánoia*, México, no. 37, 1991, pp. 61-69.
- Lund, W.R., "The Use and Abuse of the Past: Hobbes on the Study of History", en *Hobbes Studies*, Vol. V-1992: 3-22.
- Lupoli, A., "La Polemica tra Hobbes e Boyle", en *Acme. Annali della Fac. De Lettere e Filosofia della Università di Milano*, no. 29, 1976, pp. 309-354.
- Lupoli, A., "Power (Conatus-Endeavour) in the 'Kinetic Actualism' and in the 'Inertial' Psychology of Thomas Hobbes", en *Hobbes Studies*, Vol. XIV-2001: 83-103.
- Macdonald Ross, G., "Hobbes and the Authority of the Universities", en *Hobbes Studies*, Vol. X-1997: 68-80.
- Macpherson, C.B., "Hobbes's Bourgeois Man", en Brown, K.C. (ed.), *Hobbes Studies*, Harvard Univ. Press, Cambridge, 1965, pp. 169-183.
- Magnard, P., "Philosophie Première ou Métaphysique" en Zarka, Y.Ch. y Bernhardt, J. (dirs.), *Thomas Hobbes. Philosophie Première, Théorie de la Science et Politique*, PUF, París, 1990, pp. 29-37.
- Malcom, N., "Hobbes and the Royal Society", en Rogers, G.A.J. y Ryan, A. (eds), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford, 1988, pp. 43-66.
- Malcom, N., "Hobbes's Science of Politics and his Theory of Science" en Willms, B., y Otros, *Hobbes Oggi*, Franco Angeli, Milán, 1990, pp. 145-157.
- Malcom, N., "Leviathan, the Pentateuch, and the Origins of Modern Biblical Criticism", en Sorell, T. y Foisneau, L. (eds.), *Leviathan After 350 Years*, Clarendon Press, Oxford, 2004, pp. 241-264.

- Malherbe, M., “Hobbes et la Fondation de la Philosophie Première”, en Bertman, M., y Malherbe, M. (eds.), *Thomas Hobbes de la Métaphysique a la Politique*, Vrin, París, 1989, pp. 17-32.
- Malherbe, M., “Hobbes et la Mort du Léviathan : opinion sédition et dissolution”, en *Hobbes Studies*, Vol. IX-1996: 11-20.
- Manfredi, M., “Aspetti Formalistici della Filosofia Giuridica di T. Hobbes”, en *Revista Internazionale di Filosofia del Diritto*, vol. 49, 1972, pp. 173-199.
- Marquer, E., “Ce que sa Polémique avec Descartes a Modifié dans la Pensée de Hobbes: Historie d’une Controverse”, en Weber, D. (ed.), *Hobbes, Descartes et la Métaphysique*, Vrin, Paris, 2005, pp. 15-32.
- Martinich, A.P., “The Interpretation of Covenants in *Leviathan*”, en Sorell, T. y Foisneau, L. (eds.), *Leviathan After 350 Years*, Clarendon Press, Oxford, 2004, pp. 217-240.
- Mathie, W., “Proud Men/Just Men: an Analysis of Michael Oakeshott’s Account of Hobbesian Morality”, en *Hobbes Studies*, Vol. V-1992: 53-65.
- May, L., “Hobbes’s Contract Theory”, en *Journal of History of Philosophy*, vol. 18, 1980, pp. 195-207.
- May, L., “Hobbes on Fidelity to Law”, en *Hobbes Studies*, Vol. V-1992: 77-89.
- McLean, I., “The Social Contract in *Leviathan* and the Prisoner’s Dilemma Supergame”, en *Political Studies*, vol. XXIX, no. 3, Septiembre, 1981, pp. 339-351.
- McNeilly, F.S., “Egoism in Hobbes”, en *Philosophical Quarterly*, vol. 16, no. 64, Julio 1966, pp. 193-206.
- Minogue, K., “From Precision to Peace: Hobbes and Political Language”, en *Hobbes Studies*, Vol. III-1990: 75-88.
- Moore, S., “Hobbes on Obligation, Moral and Political. Part One: Moral Obligation”, en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 9, 1971, pp. 43-62.
- Moore, S., “Hobbes on Obligation, Moral and Political. Part Two: Political Obligation”, en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 10, 1972, pp. 29-42.
- Moya, C., “La Fundación de la Ciencia Política como Física y Teología Política: Thomas Hobbes”, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, no. 14, pp. 57-73.
- Murphy, M.C., “Hobbes on Conscientious Disobedience”, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, no. 77, pp. 263-284.
- Murphy, M.C., “Was Hobbes a Legal Positivist?”, en *Ethics*, no. 105, Julio 1995, pp. 846-873.

- Nagel, T., "Hobbes's Concept of Obligation", en *Philosophical Review*, vol. 68, 1959, pp. 68-83.
- Nerney, G., "Homo Notans: Marks, Signs and Imagination in Hobbes's Conception of Human Nature", en *Hobbes Studies*, Vol. IV-1991: 53-75.
- Nicastro, O., "Le Vocabulaire de la Dissolution de l'État", en *Hobbes et son Vocabulaire*, Vrin, París, 1992, pp. 259-287.
- Nunan, R., "Hobbes on Morality, Rationality and Foolishness", en *Hobbes Studies*, Vol. II-1989: 40-64.
- Olafson, F.A., "Thomas Hobbes and the Modern Theory of Natural Law", en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 4, 1966, pp. 15-30.
- Ollero, A., "Hobbes y la Interpretación del Derecho", en *Revista Internazionale di Filosofia del Diritto*, vol. 54, 1977, pp. 45-67.
- Ong, W.J., "Hobbes and Talon's Ramist Rhetoric in English", en *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society*, t. I, 1953, pp. 260-269.
- Pacchi, A., "Hobbes and the Problem of God", en Rogers, G.A.J. y Ryan, A. (eds), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford, 1988, pp. 171-187.
- Pacchi, A., "Hobbes e la Teologia", en Willms, B., y Otros, *Hobbes Oggi*, Franco Angeli, Milán, 1990, pp. 101-122.
- Paden, R., "Hobbesian Deliberators", en *Hobbes Studies*, Vol. VII-1994: 28-43.
- Paganini, G., "Hobbes, Gassendi e la Psicologia del Meccanicismo", en Willms, B., y Otros, *Hobbes Oggi*, Franco Angeli, Milán, 1990, pp. 351-445.
- Pécharman, M., "Philosophie Première et Théorie de l'Action selon Hobbes", en Zarka, Y.Ch. y Bernhardt, J. (dirs.), *Thomas Hobbes. Philosophie Première, Théorie de la Science et Politique*, PUF, París, 1990, pp. 47-66.
- Pécherman M., "La Logique de Hobbes et la Tradition Aristotélicienne", en *Hobbes Studies*, Vol. VIII-1995: 105-124.
- Pietarinen, J., "Conatus as Active Power in Hobbes", en *Hobbes Studies*, Vol. XIV-2001: 71-82.
- Pitkin, H., "Hobbes's Concept of Representation (Parts I-II)", en King, P. (Ed.), *Thomas Hobbes Critical Assessments (4 Vols.)*, Routledge, Londres, 1993, vol. 3, pp. 443-493.
- Pocock, J.G.A., "Languages and Their Implications: the Transformation of Political Thought", en *Politics, Language and Time*, Atheneum, Nueva York, 1971.

- Pocock, J.G.A., "Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes", en *Politics, Language and Time*, Atheneum, Nueva York, 1971.
- Polansky, R. y Torell, K., "Power, Liberty and Counterfactual Conditionals in Hobbes's Thought", en *Hobbes Studies*, Vol. III-1990: 3-19.
- Polin, R., "Le Bien et le Mal dans la Philosophie de Hobbes", en *Revue Philosophique*, vol. 137, nos. 7-9, Julio-Septiembre 1946, pp. 289-321.
- Popkin, R.H., "Hobbes and Skepticism", en Thro, L.J. (ed.), *History of Philosophy on the Making*, Univ. Press of America, Lanham, 1982, pp. 133-148.
- Pradier, A., "La Serpiente Solapada: emblemas y relatos del Estado Absolutista", en *Duererías. Revista de Filosofía*, 3, Mayo 2004, Zamora.
- Prins, J., "Kepler, Hobbes and Medieval Optics", en *Philosophia Naturalis*, no. 3, 1987, pp. 287-310.
- Raphael, D.D., "Obligations and Rights in Hobbes", en *Philosophy*, vol. XXXVII, no. 142, Octubre, 1962, pp. 345-352.
- Raphael, D.D., "Obligations and Rights in Hobbes", en en Rogers, G.A.J. y Ryan, A. (eds), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford, 1988, pp. 153-170.
- Rayner, J., "Hobbes and the Rhetoricians", en *Hobbes Studies*, Vol. IV-1991: 76-95.
- Rhodes, R., "The Test of *Leviathan*, Parts 3 and 4 and the New Interpretations", en Bertman, M., y Malherbe, M. (eds.), *Thomas Hobbes de la Métaphysique a la Politique*, Vrin, París, 1989, pp. 193-220.
- Rhodes, R., "Obligation and Assent in Hobbes's Moral Philosophy", en *Hobbes Studies*, Vol. XV-2002: 45-67.
- Robinet, A., "Pensée et Langage chez Hobbes: Physique de la Parole et *Translatio*", en *Revue Internationale de Philosophie*, no. 129, 1979, pp. 452-483.
- Rodilla, M.A., "Hobbes: Soberanía y Bien del Pueblo", en Bonete Perales, E. (Coord.), *La Política desde la Ética. I. Historia de un Dilema*, Proyecto A, Barcelona, 1998.
- Rogers, G.A.J., "Hobbes and Locke on Authority", en *Hobbes Studies*, Vol. X-1997: 38-50.
- Roshwald, M., "The Judeo-Christian Elements in Hobbes's *Leviathan*", en *Hobbes Studies*, Vol. VII-1994: 95-124.
- Sacksteder, W., "Hobbes Science of Human Nature", en *Hobbes Studies*, Vol. III-1990: 35-54.

- Sackstender, J.H.J., "Speaking about Mind: Endeavour in Hobbes", en *Philosophical Forum*, no. 11, 1979, pp. 65-79.
- Sackstender, J.H.J., "Some Ways of Doing Language Philosophy: Nominalism, Hobbes and the Linguistic Turn", en *Review of Metaphysics*, no. 34, 1981, pp. 459-486.
- Schedler, G., "Hobbes on the Basis of Political Obligation", en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 15, 1977, pp. 165-170.
- Shaver, R., "Leviathan, King of the Proud", en *Hobbes Studies*, Vol. III-1990: 54-72.
- Skinner, Q., "Hobbes's *Leviathan*", en *Historical Journal*, vol. VII, no.2, 1964, pp. 321-333.
- Skinner, Q., "History and Ideology in the English Revolution", en *Historical Journal*, vol. VIII, no. 2, 1965, pp. 151-178.
- Sorell, T., "The Science in Hobbes's Politics", en Rogers, G.A.J. y Ryan, A. (eds), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford, 1988, pp. 67-80.
- Sorell, T., "Le Dieu de la Philosophie et le Dieu de la Religion chez Hobbes", en Foisneau, L. (ed.), *Politique, Droit et Théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes*, Kimé, París, 1997, pp. 243-264.
- Sorell, T., "The Burdensome Freedom of Sovereigns", en Sorell, T. y Foisneau, L. (eds.), *Leviathan After 350 Years*, Clarendon Press, Oxford, 2004, pp. 183-196.
- Sorigi, G., "Aristotele, Hobbes e la Reabilitazione della Filosofia Pratica. A Proposito di una Recente Interpretazione" en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, vol. 68, no. 3, 1991, pp. 537-556.
- Springborg, P., "Hobbes on Religion", en Sorell, T. (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1996 ; pp. 346-380.
- State, S., "Hobbes and Hooker; Politics and Religion: A Note on the Structuring of *Leviathan*", en *Canadian Journal of Political Science*, vol. XX, no. 1, marzo 1987, pp. 79-96.
- Stroud, E.C., "Light and Vision: Two Complementary Aspects of Optics in Hobbes Unpublished Manuscript *A Minute of First Draught of the Optiques*", en Willms, B., y Otros, *Hobbes Oggi*, Franco Angeli, Milán, 1990, pp. 269-277.
- Taylor, A.E., "The Etical Doctrine of Hobbes", en *Philosophy*, vol. XIII, no. 52, October 1938, pp. 406-424.
- Thomas, K., "The Social Origins of Hobbes' Political Thought", en Brown, K.C. (ed.), *Hobbes Studies*, Harvard Univ. Press, Cambridge, 1965, pp. 185-236.

- Tornebohm, H., "A Study in Hobbes' Theory of Denotation and Truth", en *Theoria*, vol. XXVI, 1960, pp. 53-70.
- Tricaud, F., "Hobbes's Conception of the State of Nature from 1640 to 1651: Evolution and Ambiguities", en Rogers, G.A.J. y Ryan, A. (eds), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford, 1988, pp. 107-123.
- Tricaud, F., "Lecture Parallèle du Chapitre XIV de la Première Partie des *Elements of Law* et d Chapitre Premier du *De Cive*", en Bertman, M., y Malherbe, M. (eds.), *Thomas Hobbes de la Métaphysique a la Politique*, Vrin, París, 1989, pp. 93-106.
- Tricaud, F., "Le Vocabulaire de la Passion", en *Hobbes et son Vocabulaire*, Vrin, París, 1992, pp. 139-154.
- Tricaud, F., "L'Anciene Testament et le *Leviathan* de Hobbes", en *Rivista di Storia della Filosofia*, vol. 54, no. 2, 1999, pp. 229-238.
- Tuck, R., "The Civil Religion of Thomas Hobbes", en Philipson, N. y Skinner, Q. (eds.), *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1993, pp. 120-138.
- Tukianen, A., "The Commonwealth as a Person in Hobbes's *Leviathan*", en *Hobbes Studies*, Vol. VII-1994: 44-55.
- Walton, C., "Hobbes and the Reform of Logic", en *Hobbes Studies*, Vol. IV-1991: 115-130.
- Warrender, H., "Hobbes's Conception of Morality", en *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, vol. 17, 1962, pp. 434-449.
- Warrender, H., "Obligations and Rights in Hobbes", en *Philosophy*, vol. XXXVII, no. 142, Octubre, 1962, pp. 352-357.
- Whelan, F.G., "Language and Its Abuses in Hobbes' Political Philosophy", en *American Political Science Review*, no. 75, 1981, pp. 59-75.
- Willson-Quayle, J., "Resolving Hobbes's Metaphorical Contradiction: The Role of the Image in the Language of Politics", en *Philosophy and Rhetoric*, 29, 1996, pp. 15-32.
- Wilms, B., "Tendencies of Recent Hobbes Research", en van der Bent, G. (ed.), *Thomas Hobbes. His View of Man*, Rodopi, Ámsterdam, 1982, pp. 143-155.
- Wood, N., "Thomas Hobbes and the Crisis of the English Aristocracy", en *History of Political Thought*, vol. 1, no. 3, Diciembre, 1980, pp. 437-452.
- Wood, S.W., "Confusions in Hobbes' Analysis of the Civil Covenant", en *Southwestern Journal of Philosophy*, vol. 2, 1971, pp. 195-203.

- Zaitchik, A., "Hobbes's Reply to the Fool: the Problem of Consent and Obligation", en *Political Theory*, vol. 10, no. 2, May 1982, pp. 245-266.
- Zappen, J.P., "Science and Rhethoric from Bacon to Hobbes: Responses to the Problem of Rhetoric", en Brown-Steinmann (ed.), *Rhetoric 78: Proceedings of Theory of Rhetoric*, Univ. Of Minnessota Press, Minneapolis, 1979, pp. 65-92.
- Zarka, Y.Ch., "Empirisme, Nominalisme et Matérialisme chez Hobbes", en *Archives de Philosophie* 48, 1985, pp. 177-233.
- Zarka, Y.Ch., "Aspects Sémantiques, Syntaxiques et Pragmatiques de la Théorie du Langage chez Hobbes", en Bertman, M., y Malherbe, M. (eds.), *Thomas Hobbes de la Métaphysique a la Politique*, Vrin, París, 1989.
- Zarka, Y.Ch., "Le Vocabulaire de l'Apparaître: le Champ Sémantique de la Notion de *Phantasma*", en Zarka, Y.Ch. (dir.), *Hobbes et son Vocabulaire*, Vrin, París, 1992, pp. 13-29.

V. REVISTAS ESPECIALIZADAS.

- *Hobbes Studies*, Van Gorcum, Assen. Publicación anual desde 1988 y bajo la dirección de M. Bertman.
- *Bulletin Hobbes*, en *Archives de Philosophie*, París. Publicación anual desde 1988 y bajo la dirección de Y.Ch. Zarka y J. Bernhardt.

VI. MANUALES E HISTORIAS DE LA FILOSOFÍA.

- Abagnano, N., *Historia de la Filosofía (4 vols.)*, Hora, Barcelona, 2000, vol. 2, pp. 185-200.
- Copleston, F., *Historia de la Filosofía (9 vols.)*, Ariel, Barcelona, 1977, vol. 5, pp. 39-56.
- Flórez Miguel, C., *La Filosofía de los Presocráticos a Kant*, Univ. de Salamanca, Salamanca, 1979, pp. 229-230, 233-234.
- García-Borrón, J.G., *Empirismo e Ilustración Inglesa: de Hobbes a Hume*, Cincel, Madrid, 1985, pp. 56-67.
- Geymonat, L., *Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico (7 vols.)*, Garzanti, Milán, 1977, vol. 2, pp. 311-323.
- O'Connor, J.O., *Historia Crítica de la Filosofía Occidental IV: el Empirismo Inglés*, Paidós, Buenos Aires, 1964, pp. 9-65.

- Reale, G. y Antiseri, D., *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico (3 vols.)*, Herder, Barcelona, 2001, vol. 2, pp. 413-427.
- Vallespín, F. (comp.), *Historia de la Teoría Política (3 vols.)*, Alianza, Madrid, 1990, vol.2, pp. 254-309.