

THOMAS HOBBS. DE LA RAZON ESTETICA A LA RAZON POLITICA

«Allí donde impere exclusivamente el régimen mundano o la mera ley existirá una hipocresía vanidosa, aunque aquélla fuere la misma ley divina. Pues sin el Espíritu Santo en los corazones nadie será justo y piadoso por buenas obras que haga. Pero donde sólo impere el régimen espiritual sobre la tierra y las gentes, estará la maldad exenta de todo freno y quedará abierto el paso a toda maldad, porque el mundo en general no es capaz de aceptarlo ni de entenderlo.»

(M. LUTERO: *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei.*)

«Fuera de serie y famoso a causa de la originalidad de sus concepciones es Hobbes... Un contemporáneo de Cromwell que encontró en los sucesos de aquel tiempo, en la revolución inglesa, el motivo para reflexionar sobre los principios del Estado y del Derecho, profundizando en el asunto a base de representaciones propias.»

(G. W. F. HEGEL: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.*)

«El punto de vista absoluto de la Historia, el del arte histórico... [es] la forma de un organismo objetivo de la libertad o del Estado. La cual menos todavía se puede obtener de la experiencia, puesto que ésta debe ser creada aquí más bien según la idea, por lo que el Estado tiene que aparecer como una obra de arte.»

(F. W. J. SCHELLING: *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums.*)

La política de Hobbes sólo puede interpretarse en conexión con todo su sistema filosófico. El pensador inglés lo desarrolló paulatinamente siguiendo un plan muy madurado, pero en íntima relación con los acontecimientos de la época. Dentro del pensamiento racionalista su originalidad estriba en que,

por una parte, siguiendo la línea trazada por el nominalismo medieval, combina las vías de la fe y de la razón excluyendo preferencias unilaterales; por otra, es también el único entre los grandes pensadores modernos, hasta Schelling y Hegel, que reconoce en el poder el único atributo esencial de Dios humanamente cognoscible. Pero, además, de manera indirecta, a través de sus fenómenos, que también Hobbes reduce a uno esencial, el movimiento, manifestación visible y perceptible del poder. Con total consecuencia lógica rechaza, pues, la teología y la religión positivas, ateniéndose sólo a la revelación: la fe es un asunto íntimo que sustituye legítimamente a la teología positiva, así como el culto sustituye a la religión, pues lo connatural al ser humano es la veneración al poder. La fe es privada y el culto verdadero es el modo colectivo de honrar a Dios, la manera de realizar un acto público. Como el máximo poder humano es el poder político, resulta que el Estado, que constituye su forma, es un dios mortal cuya acción legítima consiste en hacer posible la salvación terrenal, puesto que la eterna, en cuanto afecta directamente al Dios inmortal es cosa de la fe.

Segregado el hombre medieval del universo por el cristianismo, y ahora de Dios por el voluntarismo nominalista, sólo le queda o abismarse en la fe como quiere el protestantismo, o seguir la razón como prefiere el *uomo nuovo* del Renacimiento. El hombre moderno reducido a individuo se ve obligado a elegir entre la religión (la revelación) vivida directamente desde la fe, o la política como creación racional de un orden de salvación. Hobbes se sitúa en un punto en cierto modo intermedio al postular la superación del radical subjetivismo moderno mediante la inserción del hombre en un medio artificial, objetivo, a medio camino entre la situación natural de guerra de todos contra todos y del Estado de bienaventuranza que pertenece a otro mundo y del que apenas hay noticia racionalmente convalidable; pues los artículos de fe, las noticias ciertas que se poseen por la revelación son muy escasas y discutibles y sólo valen estrictamente para el que elige decididamente esa vía de salvación. Pero el mismo Lutero advirtió sobre su valor para la convivencia humana.

Es preciso, pues, indagar en la naturaleza humana para determinar cómo puede ser el Estado objetivo de manera que, sin contradecir aquélla, se pueda crear una situación o un espacio en que el individuo pueda perseguir, libre de temor, sus objetivos y, en definitiva, su felicidad.

Ahora bien, la dificultad de Hobbes es que no teoriza en función de un Estado ya constituido, sino partiendo de la situación de dispersión que caracteriza su circunstancia; aunque es verdad que históricamente el Estado se encontraba ya firmemente en el camino de su configuración definitiva. Por eso, después de filosofar acerca de los fines y de las posibilidades de la vida en co-

mún, Hobbes se ve obligado a emprender una investigación sobre el modo de ser de un Estado capaz de garantizar la mayor libertad e igualdad posibles de los individuos.

Entonces, la razón analítica hobbesiana tiene que actuar intuitivamente en el plano de la posibilidad para llegar a la síntesis que es la idea objetiva del Estado. Intuición de naturaleza estética porque lo que Hobbes concibe imita la naturaleza: el Estado es un hombre magno. Para ello, habiendo prescindido de la teología positiva, adopta, no obstante, el método de la teología negativa: sus constataciones políticas son el reverso de las negaciones que puede establecer la razón acerca de la ciudad celestial. Le sirve de contraste el Estado de Naturaleza, construido también imaginativamente, como una hipótesis. Así, si la realidad del Estado eterno o absoluto en modo alguno puede ser entrópica, como lo es, sin embargo, el Estado de naturaleza, el Estado objetivo o *Leviathan* tendrá que ser una situación de equilibrio entre las tendencias destructoras de la subjetividad humana y las mismas tendencias orientadas por la razón de acuerdo con lo que no puede ser el Estado o Ciudad eterno. Dentro de esa construcción posee naturalmente una importancia capital la duración o vitalidad de ese individuo o Estado artificial que, concebido como obra de arte, tiene que ser superior, trascendiendo la duración de la vida humana. Lo cual establece una semejanza y un punto de contacto entre la evidente finitud de las cosas creadas y la infinitud de lo eterno; relación que sólo resulta concebible estéticamente, pero en función de cuya concepción debe comportarse la razón práctica en el plano político, es decir, convertida en razón pública.

En realidad Hobbes espera una adhesión emocional a su plan porque, en último análisis, la salvación terrenal que hace posible el Estado, constituye el primer estadio de la salvación eterna definitiva. *Leviathan* es así una metáfora, pero destinada irónicamente a configurar la existencia humana. Aunque la mayor ironía del escéptico Hobbes es el dogma, consustancial con su propia personalidad (la cual queda así íntimamente ligada a su obra como pensador político), de que la democracia exige un poder supremo y absoluto que la proteja de las tendencias destructivas de la naturaleza humana y que fomente indirectamente, a largo plazo, mediante su protección, las maneras que se desprenden de la aceptación forzada como pautas de la conducta social, de las normas que establece precisamente el poder bajo la forma de leyes positivas. La fuerza de lo formal se impone imperiosamente en la política de Hobbes. Esto resulta especialmente claro en el siglo XIX.

1. LAS PRIMERAS OBRAS POLITICAS DE HOBBS Y SUS CIRCUNSTANCIAS

El primer tratado sistemático de política escrito por Thomas Hobbes es *Los elementos de Derecho natural y político*. Terminado en 1640, al regresar el autor de su tercer viaje por Francia e Italia, lleva fecha de 11 de mayo, es decir, cuatro días después de la disolución del Parlamento por Carlos I: el primer acto directo de la revolución inglesa. El trasfondo de la obra revela las inquietudes y los problemas de un Hobbes ya maduro.

Aunque su alcance teórico supere su circunstancia, estaba destinado a probar que los derechos reivindicados por el Parlamento Corto —convocado por el soberano tres semanas antes, a fin de allegar fondos para la campaña contra los escoceses— eran inseparables de la soberanía regia. En noviembre se constituyó, no obstante, el llamado Parlamento Largo, que se prolongó hasta que en 1653 Oliverio Cromwell lo sustituyó por el Parlamento Pequeño, hecho a su medida. La guerra civil, cuyos dos principales protagonistas, frente al rey, iban a ser Cromwell y el Parlamento, era inminente. El primer acto definitorio de este último consistió precisamente en sustituir el absolutismo monárquico por una suerte de absolutismo parlamentario (que Hobbes fustiga más o menos veladamente en sus escritos). Lo que indujo al autor de *Elements of Law*, cuyas copias manuscritas circulaban libremente, a salir por cuarta vez de Inglaterra, ahora como exiliado. Después de la guerra civil, y en cierto sentido como contrapunto de *Elements*, escribió *Behemoth or the Long Parliament* (1), un examen de las causas de la lucha de que había sido espectador interesado.

Elements of Law, que constituye el punto de partida de su vigoroso pensamiento, circuló impreso en 1650 en dos partes independientes. Una titulada y subtitulada *Human Nature; or the Fundamental Elements of Policy. Being a discovery of the faculties, acts and passions of the soul of man, from their original causes: according to such philosophical principles as are not commonly known or asserted*; comprendía los trece primeros capítulos. La segunda contenía los dieciséis restantes bajo el título, no menos descriptivo, *De Corpore Politico; or the Elements of Law, Moral and Politic, with discourses upon moral heads, as: of the law of nature; of oaths and covenantes; of several kinds of government, with the changes and revolutions of them*. Ferdinand Tönnies tuvo el acierto de reunir nuevamente ambos escritos en su edición de

(1) La edición de F. TÖNNIES es de 1889; reimpresión reciente (ed. 1969) por M. M. GOLDSMITH, que es la que sigo.

1889, depurándolos de los errores contenidos en las ediciones de 1650, que eran las conocidas (2).

* * *

Thomas Hobbes era hijo de un pastor protestante, conocido por su ignorancia y su irascibilidad. De inteligencia clara y precoz, ya sabía leer, contar y escribir en inglés a los cuatro años de edad; dos más tarde comenzó a estudiar latín y griego. No obstante, se dio a conocer como escritor tardíamente. De ahí la excepcional madurez que acusan todas sus obras, así como la reiteración de su temática, centrada desde el principio en lo que consideraba esencial.

Su primera publicación original data de 1629. Contaba entonces cuarenta y un años de edad; pero a la verdad no es más que una *Epistola Dedicatoria* de su famosa traducción de la *Historia* de Tucídides, libro que vio la luz en un momento políticamente significativo. Pues, en efecto, en 1625 había sucedido Carlos a Jacobo I, el absolutista hijo de María Estuardo, y en 1628 se enfrentaron por primera vez el Parlamento y el rey, cuya concepción del Gobierno era, en términos generales, idéntica a la de su padre. El motivo directo fue la formulación por los parlamentarios de la famosa petición de derechos, en torno a la cual iba a girar toda la historia inglesa del siglo XVII cuyo climax es, sin la menor duda, la ejecución de Carlos I en Whitehall, el 9 de febrero de 1649 (3).

La traducción de la antidemocrática obra de Tucídides —que fue, por cierto, muy leída en su siglo y en el siguiente (alcanzó la 5.^a edición, que fue la que leyó Hume, en 1723)— no pasó inadvertida: se le situó por ella en

(2) Utilizo la nueva edición de M. M. GOLDSMITH de 1969.

(3) En 1610 había vivido la emoción que causó en toda Europa el asesinato de Enrique IV, cuya instigación se atribuyó a los jesuitas. Por otra parte, en «un tiempo crítico para Inglaterra, y por consiguiente para él mismo», había descubierto a Euclides. En 1628 empezó a darse cuenta de la gravedad de la situación. Para interpretarla no le bastaba la *Historia*, la cual, en su opinión, puede enseñar a los hombres a ser prudentes, pero no a ser morales, pues sólo proporciona «ejemplos de hechos, no argumentos de derecho». Tampoco bastaba la apelación a las Escrituras, que constituían, precisamente, uno de los objetos en discusión. De ahí el valor de su descubrimiento de EUCLIDES (véase el comentario a todo esto en F. C. HOOD: *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, cap. III, 1, Oxford, 1964, pág. 24). Una consecuencia fue la redacción en 1631 del breve escrito que su descubridor F. TÖNNIES tituló *Short Tract on First Principles* (véase más adelante). Es todavía fundamental para todo lo relacionado con el gran pensador inglés la famosa obra de F. TÖNNIES: *Vida y obra de Thomas Hobbes* (2.^a ed., 1925), Madrid, 1932.

el bando realista, aunque Hobbes no se había pronunciado al respecto. Lo que importa aquí, empero, es resaltar el influjo tan profundo como permanente de esa obra sobre el traductor. No sólo por su peculiar concepción de la *Machtspolitik*, sino porque le indujo a internarse seriamente en los escritos de moralistas y políticos de la antigüedad, singularmente Aristóteles, Cicerón y los estoicos, y en los medievales de San Agustín y Santo Tomás, entre otros (4). En el trato con Tucídides adquirió además un cierto sentido de la historia. Según muestra la introducción, aparte de destacar, igual que Maquiavelo, su valor educativo, llegó a sugerir que cabía deducir de ella una moralidad; lo cual implicaba, por otra parte, dada su circunstancia, segundas intenciones políticas. Pero el novel escritor rechazaba, asimismo, la concepción retórica de la historia vigente en la época, faltándole poco para identificarla con la ciencia (5); no obstante, bajo la influencia de Bacon y de su decidido interés por la filosofía natural, acabó por subordinar la historia a la ciencia (6). En lo esencial de su obra política, lo único que verdaderamente le importa al describir la transición del estado natural a la situación de vida civil es el fundamento legal del Estado, y no su fundamento histórico (7).

Posteriormente y antes de *Elements of Law*, apareció *A Briefe of the Art of Rethorique* (1637), indispensable para comprender el retoricismo de su pensamiento, especialmente en su doctrina de las pasiones. R. Bayer no duda en caracterizar a Hobbes diciendo que «es ante todo pedagogo» (8). Afirmación cuya mejor prueba es, seguramente, el citado *Behemoth* (9).

(4) Cfr. las indicaciones de R. CUMMING: *Human Nature and History. A Study of the Development of Liberal Political Thought*, University of Chicago Press, 1969, sobre todo en las partes IV y V del volumen 2.º CUMMING aproxima HOBBS a SANTO TOMÁS DE AQUINO.

(5) Frente a MAQUIAVELO y a la autoridad de las Sagradas Escrituras, «Hobbes introduce por primera vez en el estudio del fenómeno político —comenta N. BOBBIO— el método racionalista, abandonando el método de autoridad», «Intr. a T. Hobbes», *El Ciudadano*, Caracas, 1966 (ed. por la que citamos).

(6) R. D. CUMMING contrapone en la obra citada la tradición de la naturaleza humana y la de la historia. HOBBS, firmemente arraigado en el humanismo, se decide por aquélla.

(7) «La cuestión que se debate —prosigue E. CASSIRER— no es la historia, sino la validez del orden social y político», *El mito del Estado*, cap. XIII, Méjico, 1947, página 206. En sentido parecido, recientemente, G. J. SCHOCHET, *Patriarchalism in Political Thought*, Oxford, 1975.

(8) *Historia de la estética*, parte II, IV, B, Méjico, 1965, pág. 153.

(9) La parcialidad de HOBBS respecto a TUCÍDIDES ilustra precisamente la menor importancia que atribuía HOBBS a la historia frente a una teoría de la naturaleza humana, en orden a establecer evidencias históricas. La teoría de la naturaleza humana puede enseñarse proporcionando argumentos lógicos para la conducta, mientras que,

Objectiones tertiae ad Cartesii Meditationes, publicada en 1641 en París, junto con la obra de Descartes *Meditationes de prima philosophia*, ha de ser recordada aquí para mejor situar generacionalmente a Hobbes, como ha hecho Ortega (10).

2. EL DESARROLLO SISTEMÁTICO DE SUS IDEAS POLÍTICAS

Es Hobbes un pensador sistemático. En el conjunto de su obra, *Elements of Law* se relaciona de manera precisa con la trilogía *Elementos de Filosofía* y el famosísimo *Leviathan*, su obra más grande y, tal vez, la única obra maestra de filosofía escrita en inglés, si se cree a Michael Oakeshott. Pues estas obras pueden considerarse simultáneamente como aplicación, por una parte, en lo que se refiere a la parte epistemológica, de la mencionada obra de 1630, publicada por primera vez por Tönnies como apéndice a su edición de *Elements of Law*, con el título *A short Tract on first Principles*; por otra, como un desarrollo de la filosofía jurídica y política de aquella obra, que contiene lo mejor que ha escrito Hobbes acerca de la naturaleza humana —«es un libro para leerlo y comentarlo durante toda la vida», decía Diderot—, y su teoría del derecho.

En *Elementorum Philosophiae sectio prima, De Corpore*, de 1655 (*Elements of Philosophy, The First Section, Concerning Body*, en la traducción inglesa de 1656), expone sistemáticamente una doctrina de los cuerpos naturales en que la aplicación rigurosa de la causalidad, reduce todo cambio o

efectivamente, la historia sólo proporciona ejemplos de hecho. HOBBS se dirigía especialmente a los estudiosos, a quienes se enseñaba en las Universidades los argumentos sobre la libertad de ARISTÓTELES, PLATÓN, CICERÓN, SÉNECA y los ejemplos de la historia de Grecia y Roma por su oposición a sus soberanos; todo ello desprovisto de fundamentación científica: «Desespero de que llegue a establecerse una paz definitiva entre nosotros hasta que las Universidades no cambien sus enseñanzas» (*Behemoth*, disc. I, pág. 56). «Cuando las Universidades estén así disciplinadas saldrán de ellas de cuando en cuando predicadores de sanos principios y desaparecerán poco a poco los que ahora predicán principios malsanos» (*Ibid.*, pág. 58).

(10) En *En torno a Galileo*. Según ORTEGA, en 1600 tiene lugar el gran viraje que abre una crisis que dura dos siglos: 1626 es la fecha de la generación de DESCARTES, que cumple entonces treinta años; 1611, la de HOBBS y GROCIO; 1596, la de GALILEO, KEPLER, BACON; 1581, la de BRUNO, BRAHE, CERVANTES, SUÁREZ, SÁNCHEZ; 1566, la de MONTAIGNE y BODINO. La de 1551, recuerda ORTEGA, carece de grandes figuras. HOBBS llega casi a ver las cosas como DESCARTES: coinciden un poco en casi todo y en todo discrepan un poco. En fin, las generaciones entre 1550 y 1650 son las decisivas en el pensamiento europeo.

movimiento a la cantidad mensurable, conforme al método de explicar los efectos de las cosas por su generación u origen. Trátase de la teoría del movimiento local, según la cual todo lo que se conoce se reduce a los desplazamientos de los cuerpos en el espacio. De ahí la importancia de la doctrina de la visión y la preocupación de Hobbes por la óptica. Hubiese suscrito seguramente la metafórica frase posterior de Berkeley (1685-1753) de que «la visión es el lenguaje del autor de la naturaleza» (11). La diferencia en el conocimiento de los cuerpos animados e inanimados consiste en que, en los cuerpos animales el método opera también al revés: remontándose de los efectos o apariencias a alguna «generación posible» (12). Anticipándose a Newton (1642-1727) el principio absoluto de la filosofía hobbesiana es que para el conocimiento que quiere partir de la experiencia inmediata no hay más que cuerpos en movimiento.

La *sectio secunda*, *De Homine* (1657) de los *Elementorum*, versa sobre lo específico del comportamiento humano y su causa: las pasiones. Expone aquí su filosofía de la naturaleza humana reiterando lo esencial de los trece primeros capítulos de *Elements of Law*, si bien, en opinión de algunos, es

(11) Véase el comentario de R. S. PETERS en su introducción a la antología de HOBBS, *Body, Man and Citizen*, Nueva York-Londres, 1967, págs. 11 y sigs., sobre los movimientos y las relaciones de causa-efecto. La visión es el sentido que capta ejemplarmente las relaciones de causa eficiente. «A diferencia de la mera *cognitio* —ha escrito DILTHEY— este proceso sintético de engendrar los fenómenos por su fundamento, por su causa, constituye la *scientia* en sentido riguroso», «Panteísmo histórico-evolutivo», *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, Méjico, 1947, pág. 396. Con referencia al hombre, «la causa —escribió HOBBS en *Elements of Law*, parte I, 4, 2— es, por tanto, el apetito de aquellos que, al tener una concepción del fin, tienen al propio tiempo una concepción de los medios inmediatos para lograr dicho fin». La causa final se resuelve para HOBBS en cálculo de la relación entre medios y fines, disolviendo así el tradicional teleologismo cósmico.

(12) No obstante, HOBBS pone límites al conocimiento humano. Puesto que Dios carece absolutamente de generación y movimiento, no puede ser objeto de ciencia (*De Corpore*, I, 1). La certeza de las ciencias matemáticas, tanto como la de las morales, se funda, pues, en un convencionalismo. A las ciencias morales las llama «*Civil philosophy*», que divide en «*ethics*», cuyo objeto específico es la naturaleza humana, y «*politics*», que se refiere al hombre como ciudadano. Cfr. L. STEPHEN: *Hobbes*, capítulo II, 1, University of Michigan Press, 1961, pág. 86. Por otra parte, comenta R. PETERS en la introducción citada, pág. 14, HOBBS «no concibe su trilogía de una manera estrictamente deductiva. Lo que la une es el empleo de nociones mecánicas en geometría, psicología y política, así como en física, fisiología y mecánica. Es esto lo que justifica la descripción de HOBBS como el gran *metafísico* del movimiento. Porque generaliza categorías descriptivas de un reino para abarcar todo lo que existe». El sustrato de esta actitud es su vinculación a la tradición humanista, dentro de la cual resulta perfectamente coherente. Sobre esto, más adelante.

más fino el análisis psicológico de este libro primerizo (13). Es preciso destacar con Leo Strauss, que si bien Hobbes acepta que la filosofía o ciencia de la naturaleza en general descansa fundamentalmente sobre una base hipotética, supone, en cambio, un carácter no hipotético en su descripción de la naturaleza humana (en parte por la concurrencia de la experiencia histórica), atribuyendo a la filosofía política un carácter más sólido que a la natural (14). En esta obra estudia el pensador inglés al hombre como cuerpo dotado de movimiento y, por tanto, como un individuo absolutamente aislado y solipsista. Al solipsismo de la *res* pensante cartesiana contraponen Hobbes el solipsismo del cuerpo humano, de la *res* extensa, pues es el cuerpo el que percibe sensiblemente el movimiento del pensar, sin que se pueda decir en qué consiste éste en su sentido estricto. Cabe describir *cómo* funciona, pero no *qué* es.

Después de estos estudios estaba en condiciones de considerar en la *sectio tertia*, *De Cive*, la teoría de los cuerpos políticos, mediante la aplicación sistemática de las conclusiones ganadas en los tratados anteriores (en realidad *De Cive* apareció en 1647 y su traducción inglesa, *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society* en 1651) (15). Su contenido constituye asimismo una ampliación de los restantes capítulos de *Elements of Law* (16).

(13) CUMMING, en *op. cit.*, cap. 11, nota 67, pág. 107 del vol. 2.º, observa, por cierto, que «en los siglos XVI y XVII, la parte de la *Summa Theologica* [que versa sobre las pasiones] circuló independientemente como un *Tractatus de passionibus*». Sospecha CUMMING que «la manera de tratar Hobbes las pasiones en *Leviathan* se basa en el *Comentario a Santo Tomás*, de Francisco Suárez (*Tractatus quinque ad Primam Secundae D. Thomae*, Maguncia, 1629)». CUMMING analiza el pensamiento de HOBBS sobre las pasiones a la manera en que Santo Tomás estudia las irascibles, es decir, como fenómenos de resistencia que implican dos movimientos.

(14) «Mientras la filosofía o ciencia de la naturaleza sigue siendo fundamentalmente hipotética, la filosofía política descansa sobre un conocimiento no hipotético de la naturaleza del hombre», L. STRAUSS: *Natural Right and History*, U. of Chicago Press, 1968, V. A., pág. 201. Cfr. STEPHEN, *op. cit.*, cap. II, 1, págs. 84-85, donde establece que la filosofía es para HOBBS estrictamente «práctica» o «utilitaria».

(15) CASSIRER ha resumido muy bien la posición de HOBBS: «Procede al principio aislando rigurosamente; así, separa las voluntades individuales para poder emplearlas como unidades de cálculo, puramente abstractas, sin ninguna 'cualidad' especial. Cada una de ellas se quiere sólo a sí misma. El problema de la teoría política consiste en explicar cómo puede surgir un vínculo de este absoluto aislamiento y un vínculo tal que no tan sólo enlace a los individuos flojamente, sino que los convierta y funda en un todo. Es el problema que pretende resolver la doctrina hobbesiana del Estado natural y del contrato social» (*Filosofía de la Ilustración*, Méjico, 1950, cap. VI, 2, página 283).

(16) «La auténtica y clara explicación de los elementos de las leyes naturales y políticas, que constituyen mi objetivo actual, dependen del conocimiento de lo que

Rechazando la concepción del hombre como animal político por naturaleza, se plantea como problema capital la constitución del cuerpo político (17) o *Commonwealth*, dentro del cual alcanza el hombre su condición política (18). No tiene más recurso que la razón (19) para medir las consecuencias de la imaginación en la cual incluye las pasiones, la memoria, el don e incluso la filosofía y el juicio (20). En la imposibilidad de diferenciar la sensación real de la imaginación por inspección directa, único modo de conocer en qué se diferencian, concluye que ambas son sinónimas, de forma que sensibilidad e imaginación son términos intercambiables. Los *sensa*, afirma en el capítulo primero del *Leviathan*, son «imaginación, igual en la vigilia que en el sueño; ...de manera que la sensibilidad no es en todos los casos otra cosa que la fantasía original» (21). Mediante el cálculo de las consecuencias, la razón hace que los individuos depongan su hostilidad natural al deliberar, logrando una situación de relativa confianza recíproca que les permite establecer las bases de un estado de seguridad tolerable en que se suprime el *bellum omnium contra omnes*. Precisamente porque al ser naturalmente el hombre, acuciado por sus pasiones, no sólo peligroso, sino incluso demoníaco, cabe conceptuarle a los efectos prácticos de organizar el

sean la naturaleza humana y lo que llamamos ley», escribía ya en *Elements of Law*, parte I, cap. I, 1.

(17) En *De Cive*, cap. I, 2, critica la doctrina del *zoon politikón*: «Quienes examinen más detenidamente por qué se juntan los hombres y gozan de su compañía mutua comprobarán sin dificultad que no se debe a una ley inevitable de la naturaleza, sino a circunstancias fortuitas... Toda sociedad se forma por utilidad o por vanidad; mejor dicho, a causa del amor de los hombres hacia sí mismos y no hacia sus semejantes.» En cuento a «las sociedades numerosas y duraderas, éstas no se fundan en el amor recíproco de los hombres, sino en su miedo mutuo», pág. 66 de la edición castellana citada. La *cupiditas naturalis* excluye que el hombre sea un animal político. Las nociones de derecho y de culpa, de justicia e injusticia, nacen donde hay una ley, y ésta nace donde hay un poder común: el hombre sólo es animal político por su razón y no por un impulso o tendencia natural. «El hombre como 'animal político' se identifica tanto con el Estado, que la ciudadanía constituye una de sus partes esenciales» (L. STEPHEN, *op. cit.*, cap. IV, 1, pág. 175).

(18) «Ser sociable constituye la ley de la naturaleza en la paz; ser formidable constituye la ley de la naturaleza en la guerra», escribe por su parte F. C. HOOD, *op. cit.*, capítulo IX, I, pág. 106, comentando la doctrina de *Elements of Law*.

(19) «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» (*Elements of Law*, parte I, cap. 15, 1, página 75).

(20) R. BAYER, *op. y loc. cit.*, pág. 153.

(21) R. G. COLLINGWOOD: *Los principios del arte*, IX, 2, Méjico, 1960, pág. 168. La edición que cito de *Leviathan* es la de A. D. LINDSAY, Londres, 1949.

modo de vida en común, radicalmente malo: *Homo homini lupus*, escribe retóricamente.

Se sitúa así en el punto de vista radicalmente político que constituye el carácter distintivo de su pensamiento (22).

Elementorum Philosophiae y en realidad toda su obra anterior y posterior culminan en el libro de 1651 *Leviathan, Or the Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, cuya edición latina de 1670 es la definitiva.

En rigor, esta gran obra es una especie de *Summa* sintética del pensamiento de Hobbes; su argumento es el tema del poder del ente artificial que *tiene* que ser la república política; si fuese verdaderamente natural, como pensaban los griegos o un auténtico cuerpo místico como propendían a sostener los medievales, no se escindiría en guerra civil.

Las causas de la generación de todos los movimientos se reducen a una sola: el poder, ínsito en las cosas como su *impetus* (Galileo) o *conatus* (estoicos-Hobbes-Espinosa), o, en el hombre, *endeavour*, esfuerzo (Hobbes). Para el creacionista pensador inglés es el poder lo único que el hombre sabe racionalmente de Dios. He ahí porqué ha llegado a afirmar Carl Schmitt que el príncipe hobbesiano es el Dios cartesiano transportado al mundo político (23). Y a la verdad, la concepción en que descansa todo su sistema y que justifica su propio esfuerzo estético de construcción intelectual del *Leviathan* es, empleando el título de un famoso escrito de Karl Barth, la revelación como abolición de la religión (24).

Cronológicamente, son escritos de interés político indirecto *Of Libertie and Necessitie* (1654) y *The Questions Concerning Liberty, Necessity and*

(22) «Hobbes no se equivocó excesivamente cuando dijo que la filosofía civil no es más vieja que mi propia obra *De Cive*» (M. OAKESHOTT: *Hobbes on Civil Association*, 3, Oxford, 1975, pág. 132). El mismo autor dice acertadamente que la filosofía política de HOBBS es «independiente e infinitamente más importante que sus opiniones políticas». Por eso, reexaminar a HOBBS «tiene que ser obra no de políticos en busca de un credo o de publicistas en busca de una excusa, sino de historiadores y filósofos».

(23) Además, «la *potentia Dei absoluta* se convierte en Descartes en la absoluta indiferencia de la voluntad divina» (H. WELZEL, *Introducción a la filosofía del Derecho*, cap. III, 2, Madrid, 1971, pág. 116). En DUNS SCOTO —a quien por cierto HOBBS no apreciaba (*Behemoth*, I, págs. 40-41)— y en OCCAM, esa *potentia Dei* estaba limitada por la ley de la no contradicción y por la *bonitas Dei*. Por eso, en HOBBS nada es verdadero, sino que todo es mandato: *Auctoritas, non Veritas*. Como autoridad suprema pone exclusivamente la razón.

(24) Madrid, 1973. «La concepción que tiene Hobbes de la religión es completamente política; pero no se adhiere a una secularización pagana de la religión, sino a una santificación cristiana de la política» (F. C. HOOD, *op. cit.*, cap. 1, 2, pág. 5).

Chance (1656). Pero sobre todo los publicados póstumamente: *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England* (1681), *An Answer to a Book published by Dr. Bramhall... called the Catching of the Leviathan* (1682) y el citado *Behemoth, the History of the Causes of the Civil wars of England* (1682), que circuló en 1679 y 1680 en ediciones no autorizadas por el autor.

Escritor longevo —su salud mejoró sorprendentemente cumplidos los cuarenta años—, en 1679 el año de su muerte —a la edad de noventa y uno—, hizo publicar su autobiografía en verso latino, *Thomae Hobbessi vita*. De hecho terminó su carrera de publicista como había comenzado: de traductor de los clásicos griegos, dejando una espléndida edición de Homero en verso inglés.

3. SENTIDO DE LA OBRA DE HOBBS

Las influencias recibidas fueron naturalmente muchas. A las ya mencionadas hay que añadir, desde luego, la de Grocio (1583-1645). O. Gierke ha demostrado en qué medida es estrecha su relación con Althusio (1557-1636). Y no hace falta mencionar a sus grandes contemporáneos Galileo (1564-1642) y Descartes (1596-1650).

Lo decisivo es que en Hobbes se consuma la ruptura definitiva de la modernidad con la tradición filosófica anterior. El hombre renacentista a quien el cristianismo había segregado del universo, y la crisis del final de la Edad Media también de Dios, ha tenido que elegir para saber a qué atenerse entre abismarse en la fe como proponía Lutero, o seguir literalmente los dictados de la razón. Hobbes es protestante, pero, a la vez, hombre del Renacimiento; en su filosofía se combinan como en casi ningún otro gran pensador aquellas dos posibilidades del hombre moderno. Eso explica que en Inglaterra, donde por diversos motivos la salvación se vinculaba a la fe, fue anatema prácticamente en la opinión de todo el mundo —«no solamente para los revolucionarios, fuesen estos presbiterianos o sectarios, sino también para el clero anglicano después de la restauración» (25)— y que sucediera algo parecido en el Continente, más inclinado a servirse de la razón; aquí su fama tuvo siempre un sentido negativo: aunque Leibniz, Espinosa y Rousseau sintieron su fascinación, también se creyeron obligados a polemizar con él en tono condenatorio; Locke, su adversario directo, y el mismo Hume, un pensador tan libre, no escapan a la regla.

(25) C. J. FRIEDRICH: *The Age of Baroque*, cap. I, IX, Nueva York, 1952, pág. 30.

Las causas concretas son, sin duda, múltiples. Quizá cabe resumirlas en el hecho de que el fenómeno moderno de la secularización del pensamiento aparece en Hobbes con una nitidez hasta entonces inédita (26); la lógica vigorosa de este hombre enfermizo que supo sobreponerse a sus achaques —a los setenta y cinco años todavía jugaba regularmente al tennis— impuso, sin saberlo, un nuevo modo de pensar y de ser, cuyos frutos iban a ser, sin embargo, muy tardíos (27).

Con la sola excepción de Galileo y Descartes, es sin duda Hobbes, que todavía respira la lozanía del Renacimiento aunque la época de su producción intelectual es ya barroca, el más destacado en punto a originalidad. En Inglaterra, donde no tuvo rival, desempeñó el papel que le cupo en el Continente al francés. Es exacta la afirmación de Dilthey, que ha servido de acicate más recientemente a Leo Strauss, de que «fue un político y un humanista antes de que Euclides le convirtiera a la ciencia natural». Aunque debe completarse con la de Oakeshott de que fue desde siempre un filósofo nato, mucho antes aún de comenzar a escribir (28); tal vez fuera eso lo que retrasó su presentación literaria al público.

Aunque poseído por la idea del Estado de una manera que seguramente sólo compartieron con él los idealistas alemanes, su objeto directo era la ac-

(26) Véase L. STRAUSS, *op. cit.*, V, A, pág. 198 y sigs.

(27) En ese nuevo modo de pensar y de ser es esencial el teísmo independiente de cualquier religión positiva. TAYLOR, WARRENDER, HODD y D. P. GAUTHIER consideran el teísmo como un elemento esencial de la posición de HOBBS. Este último comenta y matiza el punto de vista de aquéllos, pero admite que «Hobbes nunca cuestiona la supremacía teórica de la autoridad de Dios sobre la humana» (*The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, V, Oxford, 1969, pág. 169). Para HOBBS los ateos son enemigos de Dios, pero su pecado es de imprudencia o ignorancia, página 188 (la virtud como conocimiento y el error producto de la ignorancia). F. C. HOOD consideraba irónica la apelación de HOBBS a la Escritura, pero rectificando afirma que le «parece razonable ver a Hobbes como un pensador cristiano que combina de manera peculiar la cristiandad, el materialismo, el escolasticismo y el mecanicismo. Intentó convertir una parte de su doctrina moral cristiana en una ciencia adaptable a una trama mecanicista», «Preface», *op. cit.*, págs. VII-VIII. En el cap. I, pág. 4, explica que «Hobbes nunca se hubiera embarcado en la empresa de su filosofía civil si no hubiese creído que los hombres están obligados en conciencia...». Por eso, añade: «La filosofía civil de Hobbes no es independiente de su religión cristiana; en *Leviathan*, el distanciamiento entre la filosofía civil y la religión cristiana es ficticio.» Pero su filosofía es ciertamente independiente de cualquier dogmatismo teológico y absolutamente autónoma y secular.

(28) *Op. cit.*, III, pág. 9. Véase ahí la discusión de la tesis de STRAUSS sobre la posible influencia de EUCLIDES en el supuesto cambio de perspectiva de HOBBS. La referencia de DILTHEY, en «Autonomía del pensar en el siglo XVII», *op. cit.*, pág. 304.

ción moral, cuya ciencia quería construir igual que Platón paralelamente a la ciencia matemática y con su ayuda (29). De modo que, a la verdad, y a pesar del brillante esfuerzo interpretativo de Leo Strauss, el descubrimiento de Euclides sólo le sirvió para apoyar sus fines en argumentos rigurosamente elaborados y, en cierto modo, irrefutables. A partir de él, el pensamiento moderno empieza a organizarse en torno a la filosofía de la acción; toma como pauta la doctrina física del movimiento reexpuesta *en forma filosófica* por el pensador inglés y la desarrolla como una ética y una política en el seno del Derecho natural, según las normas de la época. Es también el primero que volviendo a la tradición humanista intenta superar el dualismo cartesiano de la *res extensa* y la *res cogitans* (30), en que recae de nuevo un pensador como Espinosa (1632-1677). Se puede especular que la razón de su relativamente desacostumbrado silencio antes de decidirse a publicar, se debe a su intuición original de que la sustancia de la realidad consiste en su poder, cuya manifestación fenoménica, o sea, perceptible sobre todo por el sentido de la vista, es el movimiento: «las cosas que, aparte de nosotros, existen realmente en el mundo exterior, son esos movimientos gracias a los cuales se producen tales apariencias» (31). Por primera vez asume en su obra clara y rotundamente tal punto de vista, sin más dificultades que las expresivas normales del pensamiento creador.

Su modo de escribir es didáctico e imaginativo. Hobbes es un *escritor*, un estilista consciente y en posesión de un estilo individual que expresa su personalidad entera; entre ésta y su filosofía no existe hiato alguno, según ha escrito también Oakeshott en su famosa introducción a *Leviathan*. E importa recalcar esto porque la parte central de la obra de Hobbes rezuma una ironía que alcanza su más alta expresión precisamente en la gran metáfora del *Leviathan*. Aunque se notan muchas diferencias entre ambos, no sólo es Hobbes un admirador de Platón, como todo el racionalismo, sino tal vez su más poderoso imitador. Que *Leviathan* es una *República* —en realidad *Las leyes*— moderna, lo adivinó uno de los escasos seguidores que tuvo el

(29) «La esperanza que depositaba en la filosofía política —afirma STRAUSS— era incomparablemente mayor que la de los clásicos», *op. cit.*, V, A, pág. 177. Como las ciencias matemáticas y las ciencias morales son ciencias creadas por los hombres (convencionalmente), éstos conocen sus causas, frente al carácter probabilista de las ciencias naturales, que estudian seres creados por Dios. Es la primera vez que aparece claramente el convencionalismo en la filosofía, pero todavía no se trata de constructivismo (véase más adelante).

(30) Cfr. el capítulo de H. MAIER consagrado a HOBBS en *Klassiker des politischen Denkens*, Munich, 1968, vol. II, espec. 1, págs. 359-360.

(31) *Elements of Law*, parte I, cap. 2, 10.

inglés: su compatriota James Harrington (1611-1677). Este, que es ya un economista social, intentó reelaborar a ras de tierra, en su semiutopía *Oceana* (1656), la obra del gran lógico, «el mejor escritor que existe hoy en día en el mundo», según sus propias palabras (32).

Fue Hobbes un ser paradójico. Hombre aparentemente medroso, tenía un espíritu audaz e inquisitivo; su contradictor, el historiador alemán del Derecho Hermann Conringius, le llamó *temerarius*. El mismo se consideraba marcado por el destino. Según la anécdota tan conocida, nació antes de tiempo, por el temor de su madre al aproximarse la Invencible. Transcurrió su juventud bajo Jacobo I (1603-1625), el enemigo de los *dissenters*, cuya actitud provocó en 1605 la conspiración de la pólvora; pero fue al subir al trono su hijo cuando se precipitaron los acontecimientos revolucionarios acumulados durante su reinado. Es la época en que se afirman las grandes monarquías y se consolida la estructura típica del Estado moderno. Resulta perfectamente lógico que en la convulsa Inglaterra de su tiempo sus intereses fueran fundamentalmente políticos.

Enfrentado con toda clase de poderes indirectos, el Estado avanzaba en todas partes. La política absolutista, que tenía como fin esencial concentrar todo el poder en un punto, frente a las tendencias a la dispersión en que se sobrevivía la Edad Media, eran comunes por doquier. N. Bobbio ha descrito muy bien la situación general en una conocida introducción a *De Cive*: «La lucha del Estado moderno es una lucha larga y sangrienta por la unidad del poder. Esta unidad constituye el resultado de un proceso simultáneo de liberación y de unificación: de liberación frente a las instituciones menores, asociaciones, corporaciones, ciudades, que constituyan en la sociedad medieval un permanente peligro de anarquía. A consecuencia de estos dos procesos, la formación del Estado moderno viene a coincidir con el reconocimiento y la consolidación de la supremacía del poder político sobre todo otro poder humano. Esta supremacía absoluta acaba justamente de recibir en el siglo XVI un nombre: se llama soberanía» (33). He ahí el tema de Hobbes, la unidad del cuerpo político y el vínculo racional capaz de hacerla, igual que si fuese su alma o su forma socrática; el principio vital del que extraiga su energía

(32) «Hobbes fue una figura literaria en un sentido al que no conviene exactamente el término 'hombre de letras', pues todo el cuerpo de su obra alcanza el *status* de arte... Fue un artista porque su sistema filosófico constituye una grandiosa concepción imaginativa, una estructura compleja de ideas que poseen unidad, orden y coherencias» (S. I. MINTZ: *The Hunting of Leviathan*, Cambridge University Press, 1970, cap. 1, págs. 17-18). Recuerda MINTZ que el propio HOBBS afirmó que la filosofía es un arte creativo (véase más adelante).

(33) *Op. y loc. cit.*, pág. 9.

el poder racionalizado (34). Es éste el tema que obsesiona al pensador inglés, que se enfrenta con él, una y otra vez, desde distintos ángulos.

La obra de Hobbes es, pues, la respuesta de un intelectual que en las sociedades de su tiempo, profundamente conturbadas por una gravísima crisis de valores —en 1618 comienzan las guerras de los treinta años que concluyen con la paz de Westfalia (1648)—, se pregunta por la naturaleza del destino humano y los elementos que lo constituyen. Por eso en su personal problema vital, va implicada una teoría acerca de lo real, todavía más política que la metafísica platónica, y que dará sus mayores frutos, efectivamente, siglo y medio o dos siglos más tarde, en el XIX. Su propia época convulsa no estaba suficientemente madura para entender la ironía de su tema: establecer la libertad por medio del poder absoluto.

4. LA FAMA DE HOBBS

Vislumbró con una fuerza incomparable entre todos los disturbios —desde luego con una claridad superior a la del mismo Maquiavelo— que la obra maestra del espíritu humano es el Estado, la obra de arte por excelencia. Pues la verdadera Iglesia no era cosa de este mundo, identificable con una

(34) «Es en la doctrina política de Hobbes donde el poder se convierte, por primera vez, en un tema central *eo nomine*. Si se considera el hecho de que, según Hobbes, la ciencia propiamente dicha existe en razón del poder, cabe llamar a la filosofía de Hobbes la primera filosofía del poder. Poder es un término ambiguo. Por una parte vale como *potentia* y por otra por *potestas* (o por *ius* o *dominium*). Significa a la vez poder 'físico' y poder 'legal'. La ambigüedad es esencial: solamente si *potentia* y *potestas* coexisten esencialmente puede darse una garantía de la actualización del recto orden social. El Estado propiamente dicho es tanto la fuerza humana más grande como la autoridad humana más alta, que corresponden exactamente a la coincidencia necesaria de la pasión más poderosa (temor de muerte violenta) con el derecho más sagrado (el derecho de autoconservación). *Potentia* y *potestas* tienen esto en común: que ambos solamente resultan inteligibles contraponiéndose y relacionándose con el *actus*: la *potentia* de un hombre es lo que *puede* (*can*) hacer un hombre y la *potestas*, o, generalizando, el derecho de un hombre, es lo que le está permitido (*may*) hacer a un individuo. El predominio de lo que se relaciona con 'poder' es, pues, solamente el reverso de una relativa indiferencia al *actus*, significando éste los propósitos en orden a los cuales el poder 'físico', así como el 'legal', es o debe ser usado. Esta indiferencia puede ser rastreada directamente en el interés de Hobbes por una enseñanza política científica o exacta. El sano empleo del poder 'físico', así como el sano ejercicio de derechos, depende de la *prudentia*; pero lo que cae dentro de la provincia de la *prudentia* no es susceptible de exactitud» (L. STRAUSS, *op. cit.*, V, A, págs. 194-195). En nota afirma STRAUSS la equivalencia entre «poder» y «generación».

institución, como no podía menos de sostener un protestante, fiel discípulo por añadidura, de Guillermo de Occam. La fe determina para el creyente la vía de salvación; pero el Dios omnipotente del mundo moderno está lejos del hombre, que se siente obligado a tener que salvarse también en este mundo inquieto, contando para ello exclusivamente con la razón (35). No obstante, Hobbes intentará combinar los dos caminos de la salvación moderna; no es cosa de elegir entre uno u otro, sino de encontrar un punto de equilibrio, aunque sea a costa de graves operaciones quirúrgicas. Es todavía renacentista; pero los infinitos detalles y la complicada maraña de la política dinástica del barroco oscurecían ciertamente, a los ojos de los contemporáneos y de la posteridad, lo esencial de su doctrina. Tal vez su misma lucidez sirvió para ocultar en esa situación histórica tan preñada de *pathos*, que se proponía ofrecer un remedio terapéutico que pusiera fin al estado anárquico de la personalidad humana, mediante una doctrina radicalmente ética, pero profundamente arraigada, no obstante, en ese mismo estado de ánimo (36). La grandiosidad de sus propósitos, comparables también en esto a la de Platón, sólo dejó ver aquellos inevitables aspectos negativos que, por otra parte, constituían el tributo obligado a su tiempo.

Hobbes se dirigía preferentemente al público ilustrado. Creía que la anarquía y la rebelión extraían su fuerza de las Universidades, donde se enseñaban doctrinas a la vez anticuadas y falsas (37). Es ya un intelectual moderno, seguro del poder de su pluma, que intuye que el poder espiritual de la antigua clerecía, estrictamente vinculada a la Iglesia, lo están asumiendo nuevos grupos sociales ilustrados, el *uomo nuovo* del Renacimiento, aunque se sirvan de modelos inadecuados y su papel inicial sea reaccionario. Augusto

(35) «Podría parecer a primera vista que el proyecto de *Leviathan* equivale nada menos que al reemplazo de la percepción imaginativa del misterio de la vida humana por otro mito completamente diferente.» Sin embargo, «en el mito de nuestra civilización, tal como aparece en *Leviathan*, el énfasis recae en el polo opuesto; recuerda al hombre su pequeñez, su imperfección, su mortalidad, a la vez que reconoce su importancia para sí mismo» (M. OAKESHOTT, *op. cit.*, 4, págs. 152-154).

(36) Cfr. Z. BARBU, *Problems of historical Psychology*, London, 1960, vol. I, página 165.

(37) HOBBS creía que «el corazón de la rebelión... estaba en las universidades» (T. ASTON, ed., *Crisis in Europe, 1560-1660*, Londres, 1969, IV, pág. 95). «Los hombres... que estudian griego y latín se familiarizan con los principios democráticos de Aristóteles y Cicerón, y por amor a su elocuencia llegan a amar su política... hasta que desembocó en la rebelión de que nos ocupamos ahora» (*Behemoth*, I, pág. 43). Las Universidades «han sido para esta nación lo que fue el caballo de madera para los troyanos» (*Ibid.*, página 40), etc. La campaña de HOBBS contra el tipo de enseñanza que prevalecía en la Universidad es paralela a la de DESCARTES y GASSENDI. Todos ellos inician la tendencia desmitificadora de la ideología grecorromana.

Comte, que le consideraba el padre de la filosofía negativa, no vio este lado de la cuestión (38).

Si se entiende bien a Hobbes, se ve que al reclamar el monopolio estatal del poder espiritual, no ataca verdaderamente a su antiguo depositario, la Iglesia, cuyo poder era ya sólo terrenal, y aun eso gracias al firme apoyo de la espada de la guerra española; el verdadero adversario en este aspecto estaba constituido por la gran masa de intelectuales contemporáneos que fuera del control eclesiástico, al servirse de viejos argumentos, envueltos a menudo en ropajes nuevos, resucitaban el derecho de resistencia y toda la teoría de los derechos feudales, canónicos, estamentales y corporativos frente a las pretensiones de las monarquías nacionales en fase de consolidación en todas partes y a las tendencias individualistas del Renacimiento. Los tiempos son otros, existen unas condiciones distintas de las medievales, entre ellas las nuevas clases medias, de cuyo seno provenían precisamente los nuevos clérigos. Al emplear los antiguos argumentos teológico-jurídicos demostraban, sin embargo, desconocer que había hecho irrupción en el nuevo mundo, cuyo espíritu era individualista, la política como una esfera perfectamente distinta y completamente autónoma (39). A fin de cuentas, habiendo perdido vigencia la *civitas christiana*, ahora, piensa Hobbes, «la cuestión de qué hombre es mejor sólo se puede determinar en un estado de gobierno y policía» (40). Aunque no elude dar la batalla en el terreno teológico jurídico, la sustancia que vigoriza su discurso es exclusivamente política. La ciudad terrena tiene que inspirarse en motivaciones de esta índole y no en ideales religiosos incompatibles con frecuencia con la fe.

Si para la posteridad su postura sólo vale como negativa, débese a que su diatriba rompe del todo con la teología jurídica medieval mediante la cual se explicaba dogmáticamente el nuevo estado de las cosas; y al hacerlo situándose en el plano existencial de las realidades, opone, sin embargo, a aquélla una política que es, por otra parte, teología secularizada; pues para hacer comunes e inteligibles sus vocablos tampoco podían ser de otro orden. Es decir, elabora una teología-política en consonancia con las nuevas tendencias, hasta el punto de identificar la libertad con la necesidad de aceptar esta situación, al menos como punto de partida. Entiende asimismo que la libertad y el oficio intelectual consisten precisamente en aventurarse a explorar la nueva posibilidad histórica cuya teoría, al imponerse exigentemente, cons-

(38) Véase el cap. 55 del *Cours de Philosophie Positive*. Según COMTE, todas las ideas críticas importantes del siglo XVIII proceden de HOBBS.

(39) Cfr. C. SCHMITT, *El «Leviathan» en la teoría del Estado de Tomás Hobbes* Madrid, 1941, 6, pág. 116.

(40) *Elements of Law*, parte I, cap. 17, 1, pág. 88.

tituye la metafísica política adecuada a la práctica real. Pues se puede asegurar, igual que ha hecho Figgis respecto a Erasto, que su propósito no fue magnificar el Estado ni esclavizar la Iglesia, sino asegurar la libertad de los súbditos. Con esta intención Hobbes elabora su teoría teniendo en cuenta cómo podía establecerse la libertad en aquellos tiempos. Justamente por eso y en virtud del gran parecido entre sus doctrinas, animadas por los mismos fines, el «erastianismo» fue una interpretación errónea de sus ideas hecha por sus enemigos del siglo XVII (41). Que acertaron, no obstante, sin saberlo, en una cosa: que su lenguaje determina y fija el modo de pensar político, que, a pesar de Maquiavelo y de Bodino, era todavía muy impreciso. Los grandes pensadores posteriores: Espinosa (cuyo *Tractatus* llegó a conocer Hobbes), Leibniz, Puffendorf, Rousseau y los idealistas alemanes, o Berkeley, Locke, Hume y Burke no emplearon otro.

Simultáneamente, todos los grandes escritores políticos de su siglo rechazaron unánimemente sus conclusiones; entre otras cosas, acusaron fundamentalmente al gran lógico de incurrir en contradicción (42). Para la generación posterior, este enemigo de la Iglesia y del Estado establecido fue una especie de espíritu del mal (43). Todos tomaron su peculiar actitud hacia Dios como prueba irrefutable de ateísmo irreverente (44). Y, en general, nadie comprendió la íntima tensión de su pensamiento, tan característico del *pathos* barroco aunque la cultura fuese renacentista; aquélla hace que la forma y el contenido se entrelacen continuamente luchando por liberarse uno del otro. Los hombres de esta época insegura se esforzaron por aprehender a través de conceptos claros y distintos los contenidos materiales de las cosas que en el mundo de la cultura, dada la profunda crisis de las creencias seculares, eran cada vez más difusas y evanescentes.

Desde este punto de vista, la tarea de Hobbes consistió sustancialmente en fijar el uso político de las formas lingüísticas; pero sus contemporáneos le juzgaron con el peculiar subjetivismo de la época, sin prestar atención a la ironía que se encerraba en sus cadenas de proposiciones lógicas. Y eso que el propio pensador había advertido en el capítulo cuarto del *Leviathan* que «las palabras son las fichas de los sabios: simplemente les sirven para contar; pero son el dinero de los tontos». No le acusaron de inmoralidad sólo por afirmar que únicamente en un Estado verdaderamente político se puede decir quién es bueno o malo, sino porque no compren-

(41) Cfr. S. L. MINTZ, *op. cit.*, cap. 1, pág. 28 (nota).

(42) E. CASSIRER: *El mito del Estado*, Madrid, 1947, cap. XIII, pág. 207.

(43) H. MAIER, *op. y loc. cit.*, III, pág. 373.

(44) Véase J. PLAMENATZ: *Man and Society*, cap. 4, 2, Londres, 1974, pág. 120.

dieron que su doctrina estatal responde a una idea objetiva en cuya formulación el propio Hobbes vuelca paradójicamente su personalidad entera, de una subjetividad extremada. Por eso es preciso hacer una lectura irónica de su discurso a través de las formas en que expresa su visión de lo objetivo.

El desconcertado siglo XIX, al romper la oposición forma-contenido consustancial al modo de expresión de Hobbes, retuvo sólo los elementos formales, el ropaje jurídico, reduciendo así el hobbesianismo, redescubierto por entonces, a insípido juridicismo (45). Sin embargo, en Hobbes, igual que en todos los grandes pensadores políticos desde el Platón de *Las leyes*, el ropaje en que se envuelven las alusiones racionales a la realidad política es necesariamente jurídico porque es el derecho el modo en que facticidad social resulta reducible a la razón. A este propósito merece la pena recordar que a veces se considera a Hobbes, con notoria injusticia, el verdadero fundador de la sociología. Dejando aparte las expresiones de Comte, que reconoce en él uno de sus mayores predecesores, una afirmación semejante es evidentemente falsa: si los grandes pensadores políticos se han expresado, ciertamente, por lo general, en un lenguaje jurídico y han prestado considerable atención al derecho, esto precisamente debe bastar para defenderles de la acusación de ser sociólogos; pues quiere decir que no sólo no separan la teoría de la práctica, sino que su objeto consiste en reducir los hechos a unidades inteligibles por medio del derecho. Es cierto que la teoría hobbesiana de la realidad anuncia el constructivismo, pero éste no adquiere el carácter idealista, destructor o banal de las teorías puramente sociológicas precisamente en la medida en que se ciñe a la terminología y a la lógica jurídica. Hobbes se limita a enunciar la gran metáfora que inspirará con posterioridad el espíritu fáustico del *homo technicus* en que se hacen los sociólogos la ilusión de inspirarse.

También en esto ha tenido, pues, mala suerte el pensador inglés, cuya preocupación por la conexión entre el pensamiento y la práctica llegó a ser incluso obsesiva (46), como se ve especialmente en su concepción de la soberanía, destinada a explicar, frente a las interminables diásporas de su tiempo y especialmente la de su país, que tiene que haber un soberano, fuente de toda la legalidad (47). Quizá fuese Cromwell, triunfante, uno de los pocos que le comprendió.

(45) Cfr. C. SCHMITT, *op. cit.*, 5, pág. 88.

(46) L. STRAUSS se ha dado cuenta de este interés de HOBBS, pero lo trivializa (véase *op. cit.*, pág. 169).

(47) F. W. MAITLAND: *The Constitutional History of England*, IV, D, Cambridge, 1974, pág. 298.

Sus fieles seguidores escribieron bienintencionadamente y con justicia en la lápida mortuoria: *Vir probus et fama eruditionibus domi forisque bene cognitus*. Pero si en vida sus obras fueron incluidas en el *Indice*, tres años después de su muerte la Universidad de Oxford promulgó un decreto rechazando la doctrina de la soberanía popular y la ley natural de la autoconservación; *De Cive* y *Leviathan* fueron quemados en solemne ceremonia pública, y los estudiantes, a los que dedicó su obra el gran pensador, bailaron alrededor de la hoguera (48).

5. LA POLITICA OBJETIVA

La intención fundamental de Hobbes era instituir una versión política de la razón objetiva, con la esperanza de que, determinada la verdad pública, se estableciese un Estado de Paz, antípoda de la extremada subjetividad del Estado de naturaleza (y del propio Hobbes), que le sirve, pues, de contrapunto intelectual (49). La razón es la facultad idónea para, pasando de consecuencia en consecuencia, establecer en qué condiciones es posible la paz e inducir a las voluntades individuales a configurarse como una sola voluntad objetiva, única y omnimoda capaz de garantizar una situación así. El papel de la imaginación es preponderante en la determinación concreta *a priori* de las líneas maestras de ese Estado; justamente porque, por una parte, se trata de un *a priori* y, por otra, porque la naturaleza del Estado nunca es perceptible sensorialmente, tomando esta palabra en su sentido estricto: siem-

(48) Véase H. MAIER, *op. y loc. cit.*, I, págs. 357-358.

(49) «Hobbes dice que el único deber del soberano consiste en guardar la paz. Hacer posible la persecución de otros bienes por los propios ciudadanos. No sugiere que el Estado colabore en la persecución de esos otros bienes; sólo necesita asegurar al ciudadano en su activa y posesión. Así, pues, en un sentido el soberano de Hobbes no es excesivamente absoluto. Todos sus poderes se dirigen a la seguridad. Su único interés en la religión o en la educación es un interés securitario. Déjese al gobierno guardar la paz y a los ciudadanos proveer todos los demás bienes por sí mismos... La concepción de Hobbes de la función del Estado es una concepción minimalista, pese a que los *poderes* que atribuye al soberano, tal como lo exige el cumplimiento de esa función, puedan (*may*) ser poderes máximos» (J. D. MABBOT: *The State and the Citizen*, 2, Londres, 1970, pág. 19). Naturalmente, esto no tiene nada que ver con la tesis que sustenta C. B. MACPHERSON en su desafortunada obra *La teoría política del individualismo posesivo de Hobbes a Locke*, Barcelona, 1970. La aplicación de MACPHERSON, arrastrado por la moda, de la teoría marxista, presentando a HOBBS poco menos que como un teórico, sin saberlo, de la economía de mercado, constituye una lamentable pérdida de tiempo; presenta un HOBBS imaginario, completamente ajeno a su circunstancia.

pre hay que imaginar lo que se esconde detrás de los indicios o huellas, detrás de los signos. Una de las preocupaciones de Hobbes es establecer algo *visible*, perceptible del soberano; en último análisis esto es lo que le lleva a inclinarse por la forma monárquica, como signo o símbolo visible de la soberanía, la voluntad política o voluntad objetiva del grupo.

En efecto, todas las afirmaciones de Hobbes hay que entenderlas condicionadas epistemológicamente por la posibilidad de ser aceptadas por todos como evidentes. Quizá en ningún texto se percibe más claramente esta intención que en *Behemoth*. Desde luego esa obra es una reivindicación triunfal de lo que había escrito desde 1640; pero constituye asimismo una advertencia: sólo la enseñanza de la verdad en lugar de las fantasías de Aristóteles y Cicerón puede producir la paz. Ciencia significa para el anciano escritor, siempre tan subjetivo, *hobbesianismo*: «la ciencia de lo justo y de lo injusto». Si se atiende a sus enseñanzas no volverá la guerra civil, igual que se hubiese evitado la pasada de haber oído sus advertencias.

La soberanía, la objetivación de las voluntades individuales, que es a la vez razón pública y voluntad política, responde temáticamente, según la expone Hobbes, a una doble exigencia: la que impone la necesidad existencial de superar el Estado de anarquía reinante, cuyo paradigma es el hipotético Estado de naturaleza, por una parte (50); y la de que alguien defina *legítimamente* la verdad pública, estableciendo y promulgando las pautas que deben regular la obediencia activa, por otra. Hobbes desteologiza así la razón al separarla de los *credibilia*, fundamentando también la voluntad práctica en lo gnoseológicamente —es decir, desde un punto de vista humano— objetivo. Más tarde le incumbirá a Hume (1711-1776) la tarea de desteologizar la política, siguiendo sus pasos, mediante la separación definitiva de la causalidad ontológica y la causalidad epistemológica (51).

(50) «El concepto de Estado de Naturaleza descrito por Hobbes... reflejaba una era de tumulto político y religioso en la cual se disolvía el mecanismo constitucional y eclesiástico de los Tudor y los hombres disputaban ásperamente respecto a la forma que debía adoptar el nuevo orden» (SH. S. WOLIN: *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, 8, II, Buenos Aires, 1973, pág. 22).

(51) Véase D. NEGRO: «La filosofía liberal de David Hume», *Revista de Estudios Políticos*, núm. 210, noviembre-diciembre 1976. La teoría de HUME de la naturaleza humana es probablemente tan mecanicista como la de HOBBS. Aquél se separa de LOCKE precisamente en la medida en que se acerca a HOBBS, a quien leyó atentamente. El seguidor de HOBBS-HUME es BENTHAM. Al desteologizar la política, HUME abre paso a este último pensador. En efecto, la teología jurídica (medieval) parte del supuesto de que el Derecho (natural y, por derivación, positivo), en cuanto reflejo de la razón eterna, responde al plan de Dios; por eso, los asuntos políticos que se refieren al modo de orientar la vida colectiva han de resolverse jurídicamente, aludiendo fundamental-

El pensador inglés es enemigo declarado de Aristóteles aunque le debe muchas cosas (52); considera, igual que Platón en la *República*, que los hombres se constituyen en sociedades pura y simplemente para atender mejor sus necesidades (53). Por tanto, genéticamente, dado el punto de partida individualista, la naturaleza del vínculo político no se explica por el instinto o por hábitos pasionales, sino por la razón: donde imperan las pasiones sólo puede haber anarquía. Es preciso que los hombres sean conscientes de su interés. Adoptando la terminología de Jean-Paul Sartre, se podría decir que la razón de Hobbes es una razón constituyente, individual, capaz de objetivarse, pero no objetiva; en contraste, por ejemplo, con la de Schelling, en quien, dada la dinamicidad que se empieza a atribuir a la razón a fines del siglo XVIII, es preciso hablar de razón constituyéndose, es decir, desindividualizada, como algo fundamentalmente objetivo en sí.

El pensador inglés no cree en la posibilidad de establecer la paz perpetua, o lo que es igual, el orden perfecto, mediante el procedimiento de re-

mente a la titularidad de la autoridad y, por tanto, al origen del poder en la tierra. La teología política es un producto del voluntarismo. Todo el poder viene de Dios, pero sus planes son inescrutables; no obstante, mediante la razón cabe descubrir en las cosas sus leyes (ciencia moderna); en los asuntos humanos, donde reina la libertad, el problema consiste precisamente en que es la propia razón la que tiene que determinar lo justo; pero no descubriendo el Derecho ya creado, lo cual supone ya una garantía y la existencia de indicios, sino creando leyes cuyo único *criterio* de conformidad con la voluntad de Dios consiste en que al ser racionales, sean universales; la razón suscita la creencia correspondiente, al revés que en la teología jurídica, que parte directamente de la fe en que tiene que apoyarse la razón. La desteologización de la política se cumple cuando la razón que declara o establece el derecho sabe que su credibilidad depende de un complejo de circunstancias que en último análisis son históricas; en los asuntos humanos, la razón es sólo una facultad que funciona en cualquier medio con tal de tener en cuenta la circunstancia; de otra manera, la misma razón se convierte en fuente de irracionalidad.

(52) «La dependencia de Hobbes de Aristóteles es todavía mayor de la que se ha supuesto, pese a las protestas del propio Hobbes contra sus estudios aristotélicos en Oxford» (H. WARRENDER: *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Oxford, 1970, Prefacio. Véase también L. STRAUSS: *The Political Philosophy of Hobbes*, III, University of Chicago Press, 1963). Una de las razones de su animosidad es que le cuenta entre los «antiguos enemigos de la monarquía», junto a CICERÓN —a quien debe también muchísimo—, SÉNECA y a CATÓN (véase *Behemoth*, IV, página 158). En esta misma obra le disculpa, atacando en cambio a los intérpretes que hacen de él un pensador oscuro (I, págs. 41-42).

(53) «La tradición a la que se oponía Hobbes —escribe STRAUSS— había asumido que el hombre no puede alcanzar la perfección de su naturaleza, salvo en una sociedad complemente civil, y que por eso la sociedad civil es previa al individuo» (*op. cit.*, V, A, página 183). HUME vuelve a esa tradición; es su mayor discrepancia política con HOBES (véase D. NEGRO, *loc. cit.*).

generar al hombre enfrentándolo contra sí mismo, contra su naturaleza, sino estableciendo reglas de juego aceptables por todos, para crear un campo en que las tendencias, los deseos y los impulsos no actúen destructivamente. Puesto que el orden político humano no es previo a la existencia del hombre, se propone Hobbes investigar cuál es el método natural mediante cuya aplicación mejore la condición humana sin mengua de la naturaleza. Suya es la frase que tanto gustaba a Santayana de que «ningún razonamiento puede dar por resultado un conocimiento absoluto de los hechos» (54).

A partir de él queda, pues, insinuada esa política científica que ha llevado a decir que en su obra nace la sociología. Vivió el pensador inglés en una época en que la filosofía casi se confundía con las ciencias naturales y apoya, por tanto, directamente su política en su filosofía natural, de acuerdo, por otra parte, con la tradición humanista a la cual pertenecía (55). Su mismo talante filosófico era de tipo socrático, según reconoció expresamente al afirmar que su inspiración de fundar la filosofía política se la debía precisamente a Sócrates; de ahí la ironía hobbesiana y el innatismo que subyace en su concepción del Estado: la filosofía política era para él aquella parte de la teología (política) susceptible de ser tratada naturalmente; es la deducción del sistema político concorde con lo que, según la Escritura, constituyen deberes del hombre (56). Pero toda su de-

(54) *La vida de la razón*, libro II, 8, Buenos Aires, 1959, pág. 197.

(55) «La política y la ética, esto es, las ciencias de lo justo y lo injusto, de lo equitativo y de lo inicuo, pueden ser demostradas... La filosofía civil puede ser presentada formalmente como la ciencia de un cuerpo artificial, pero constituye sustancialmente la ciencia de una justicia artificial... La filosofía civil es una ciencia porque demuestra una norma y una medida ciertas y verdaderas de la acción recta...» (F. C. HOOD, *op. cit.*, cap. III, 2, pág. 29).

(56) «La filosofía civil constituía para Hobbes aquella parte de la política teológica que podía ser tratada naturalmente. La filosofía civil se muestra como parte necesaria de lo que enseña la Escritura como concerniente al deber del hombre.» Por eso es «la única ciencia moral posible». Y, en consecuencia, «quienes consideran al hombre *per se*, como si fuese ajeno a la sociedad civil, no pueden tener una ciencia moral por faltarles una cierta medida para sopesar y definir la virtud y el vicio». Pues «la filosofía moral es la ciencia de la virtud y el vicio del ciudadano; queriendo significar por éste, de un hombre en cuanto ciudadano. La legalidad es cosa de palabras y juicios, y no es virtud. Las virtudes y los vicios naturales de los hombres como ciudadanos son cualidades de personas naturales que conducen a la paz o son enemigos de ella...» (F. C. HOOD, *op. cit.*, cap. III, 3, págs. 32-33). Se trata de una consecuencia lógica de la separación entre fe y razón: «San Pablo demostró —ha escrito HOBBS en *Elements of Law*, parte II, cap. 6, págs. 154-155— que suscitar cuestiones mediante razonamiento humano, aunque sea sobre los puntos fundamentales, no sólo es innecesario, sino, además, muy peligroso para la fe de un cristiano.»

ducción de la ciencia política se apoya en sus conclusiones empíricas acerca de la naturaleza humana —sustancialmente las pasiones y la razón, cuyo examen constituye el objeto de *De Homine*, la primera parte de *Elements of Law* (57).

Precisamente la idea central de esta última obra, que se proyecta posteriormente en las sucesivas exposiciones de la doctrina hobbesiana, es la conexión de todo el mundo físico; cada miembro se halla causalmente enlazado con otro, de acuerdo con leyes mecánicas. Lo que originariamente distingue al hombre es muy poco: «del mismo modo que gracias a sus facultades de discernimiento se separa el hombre de la comunidad de las bestias por su facultad de poner nombres, así también supera el estado natural con la pasión de la curiosidad» (58). Síguese, por tanto, de la subordinación de los estados de consciencia a la conexión mecánica de todos los movimientos, ha explicado Dilthey, la teoría de la legalidad (que para Hobbes equivale a racionalidad) del acontecer espiritual y de los hechos sociales, como prolongación de aquella legalidad natural (59); a la que han de atenerse los hombres si quieren ser consecuentes con su naturaleza. La *curiosidad* les lleva a hacer uso de la facultad natural de poner nombres a las cosas ordenando la razón los nombres en proposiciones materialmente coherentes. El hombre puede llegar así a construir un universo simbólico, mental, científico. El lenguaje es, pues, el verdadero *deus ex machina* de Hobbes, porque con él se forma el *consensus omnium*, que es, por una parte, relativo al valor de las palabras, y, por otra, es, según Cicerón, la voz de la naturaleza y, por ende, de la verdad; una versión secularizada

(57) Cuando HOBBS se vuelve de la deducción a la experiencia es porque se da cuenta de que «hay cualidades relativas a los hombres en sociedad, no en soledad» (*Leviathan*, cap. 13) y que esto es lo que introduce diferencias en la naturaleza, «que ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y de la mente» (*Ibid.*)

(58) *Elements*, parte I, cap. 9, 18.

(59) «Panteísmo histórico-evolutivo», *op. cit.*, págs. 384-385. «Hobbes es el primero que llega a ver con claridad el gran principio de que los movimientos del ánimo no pueden ser suprimidos más que mediante otros movimientos de ánimo y nunca por la razón desapasionada. Señala también por primera vez que la especificación de los movimientos de ánimo está condicionada por relaciones legales. Presta una forma original a las leyes de la asociación de ideas tal como habían sido expuestas desde Aristóteles. Movimientos sucesivos son reproducibles en razón de los enlaces creados por esta sucesión. El pensamiento interviene, regulando, en este juego de la asociación que discurre al hilo de las relaciones de efectos, causas y medios hacia atrás y hacia adelante. Esta teoría de las legalidades de la vida anímica culmina en la proposición: el querer no es más que una forma complicada del deseo...» («La antropología en los siglos XVI y XVII», *op. cit.*, pág. 457).

—emancipada de la teología jurídica— de *vox populi vox Dei* (60). El pueblo —el conjunto de individuos del grupo— es el sujeto, la razón constituyente. El soberano instituido, la razón constituyéndose.

Gracias al lenguaje, este nominalista que reduce todos los *credibilia* de la razón a un solo dogma, puede compartir la fe casi ilimitada en la razón de los pensadores del siglo XVII; le atribuye el papel de crear, una vez configurada como razón pública —o razón estatal— mediante el empleo del lenguaje político, un Estado «artificial» más satisfactorio que el Estado natural. Hobbes se dirige retóricamente al «pueblo» para educar su sensibilidad en el sentido de esa obra del arte humano. Pues el Estado de naturaleza resulta pensable retrospectivamente si se sustrae la facultad racional y se reduce el lenguaje a su uso primitivo y estricto, que se limita a expresar los deseos subjetivos de los hombres, pero no anhelos colectivos. A partir de ahí define Hobbes la razón como facultad de calcular proposiciones verbales (61), y, por tanto, la capacidad humana de construir universos simbólicos, míticos.

Puesto que, por otra parte, el modelo del racionalismo (platónico) es la geometría, un mundo de ideas puras cuyo contenido figurativo depende del nombre que es eminentemente expresivo, sin ninguna posibilidad de desviación semántica, no le cabe la menor duda (también por motivos relacionados con la teoría de la visión) de que es éste el más apropiado y plausible. La razón es, pues, esencialmente analítica y antiespeculativa, de modo que la fecundidad de su método depende de las conclusiones acerca de la naturaleza humana. El Estado artificial depende de ellas. Pues se trata de determinar qué modo de vida artificial en cuanto racional y no espontáneo, no contradice, sin embargo, las tendencias naturales de los hombres, sino que, por el contrario, se ajusta a su sensibilidad. La razón analítica hobbesiana es también, por consiguiente, razón práctica, que se apoya en la imaginación —*a decaying sense*— para construir por síntesis la imagen del orden ideal según la naturaleza humana. El principio rector de sus

(60) El Estado de naturaleza —las innumerables sectas de Inglaterra fundamentalmente— equivalía, dice WOLIN, «a una falta de lenguaje común por disolución del vínculo social y, por tanto, de la soberanía». Así, pues, «sólo una soberanía fuerte podrá establecer un carácter común de los significados». Por ejemplo, al declarar el significado preciso de un derecho. Era la manera de dominar la pura subjetividad del Estado de naturaleza, y precisamente el acto contractual establecía un significado preciso, mediante la «publicación» por el soberano de los significados y de las definiciones. *Op. y loc. cit.*, pág. 277.

(61) *Leviathan*, cap. 5. Este uso de la razón es precisamente el que en el siglo XIX da lugar a la lógica de BOOLE.

investigaciones, a partir de las primeras conclusiones psicológicas sobre la naturaleza del hombre, es la máxima (que se encuentra ya en Cicerón), *salus populi suprema lex* (62). La finalidad exclusiva de la *res publica* o *Commonwealth* consiste en resolver la necesidad perentoria de esa máxima. Cumplirla constituye el objetivo supremo del esfuerzo o *conatus* de índole intelectual.

6. LA ESTETICA DE LA RAZON

Problema fundamental de la filosofía política hobbesiana que además justifica que sea su pensamiento teología secularizada, es el de la salvación. De ahí su gran paradoja: al concebir su sociedad civil como el cielo terrenal, posible, no sólo corre el riesgo de hacer de ella un infierno, sino que tiene que ser pura construcción imaginativa (siendo la imaginación *a decaying sense*, presupone la ley de la conservación del movimiento).

La salvación que ofrece no es de índole religiosa como en la Edad Media, ni de naturaleza intelectual, como entre los antiguos, sino emocional; porque su única condición es crear una situación general en que el individuo pueda alcanzar ese estado transitorio y privado que dura tanto como la vida humana, y que da la felicidad; la cual «no consiste en haber prosperado, sino en prosperar» (63). La vida y la felicidad terrena son un tránsito; pero Hobbes quiere establecer una instancia superior, capaz de suscitar la adhesión, que haga posible que el hombre sienta que en este mundo, el único que conoce, es capaz de completar y realizar su personalidad. El absolutista Hobbes no quiere en modo alguno detener el movimiento, pues piensa que eso iría contra la naturaleza de las cosas, sino obtener de él el mejor partido posible. La razón es incapaz de inspirar sentimientos vinculantes de carácter permanente, pero la concepción imaginativa del objetivo perseguido mediante la unión, puede suscitar el mismo género de emociones que la concepción de las ideas puras; la oposición a la entropía del Estado natural despierta la pasión derivada del instinto de conservación y del amor a sí mismo, que ansía establecer una situación en que aquélla pueda ser puesta en suspenso, al menos mientras dure la vida de cada hombre individual; suscita así una adhesión emocional fundada en el cálculo, no

(62) Véase R. PETERS: *Hobbes*, cap. 9, 1, Penguin, 1967, pág. 208. LOCKE, menos radical y más conservador, sólo aceptó con reservas esa máxima, cuyo trasfondo es una concepción democrática semianarquista. Eso explica que, según dice ese mismo autor, «fue la artificialidad de la *commonwealth* lo que llevó a Hobbes a emplear el método geométrico por parecerle apropiado y plausible» (*Ibid.*, pág. 208).

(63) *Elements*, parte I, cap. 7, 7, pág. 30.

en la costumbre o en el carisma. Pues el Estado político que sustituye al Estado de necesidad e indigencia originario no da directamente la salvación, sino que constituye simplemente el medio para que cada uno pueda alcanzarla; es decir, para que cada uno pueda perseguir su propia felicidad, que es un asunto de naturaleza individual.

Hay, en efecto, un matiz que con el tiempo tiende a agrandarse, pero que en Hobbes hace que su Estado no sea totalitario, sino precisamente absoluto.

Si el Estado da la salvación, toda legalidad encuentra su justificación en sí misma: la ley positiva garantiza la salvación, con independencia de su contenido; su observancia confiere la seguridad total. En este sentido carece de interés que el Estado sea o no tiránico (64). Pero como a fin de cuentas es sólo un medio, la ley positiva tiene que ser legítima, o sea, estar de acuerdo con la *recta*-razón. Sólo así puede suscitar el consenso, puesto que la razón privada coincide con la pública. El arquitrabe de su doctrina es la *recta ratio* estoica que Cicerón identificaba con la ley verdadera por coincidir con la naturaleza constante y eterna, que exhorta imperativamente al deber, aparta prohibitivamente del mal y en la que todos participan (65). Grocio decía lo mismo, pero especificaba que la ordenación o prohibición se debe a Dios, el autor de la naturaleza. Por eso la filosofía política hobbesiana es la consideración de la relación entre la sociedad civil y la eternidad, como ha sugerido Oakeshott (66). Y su teoría

(64) Véase *De Cive*, cap. VIII, 3.

(65) «Es absurdo pensar que sea justo todo lo determinado por las costumbres y leyes de los pueblos. ¿Acaso también si son leyes de los tiranos?... Hay un único derecho que mantiene unida la comunidad de todos los hombres y está constituido por una sola ley, la cual ley constituye el criterio justo que impera o prohíbe; el que la ignora, esté escrita o no, es injusto. Porque si la justicia es la observancia de las leyes escritas y las costumbres de los pueblos, y, como dicen también los que lo afirman, todo ha de medirse por el interés, el que calcula qué le ha de resultar ventajoso despreciará las leyes y las quebrantará si le es posible. Resulta así que no hay más justicia que la que lo es por naturaleza y que aquella otra que se funda en el interés queda aniquilada por el mismo interés, hasta el extremo de que, si la naturaleza no viene a reforzar el derecho, desaparecen todas las virtudes...» (*De Legibus*, libro I, 15, 42, Madrid, 1953, págs. 90-91).

(66) *Op. cit.*, I, VI (7), pág. 72. Salvo en el caso de este autor y el de J. W. N. WATKINS (*Hobbes's System of Ideas*, Londres, 1965), se tiende a sostener que la teoría política y la filosofía política hobbesianas no están desconectadas (sus contemporáneos creían que sí): Según WATKINS, «las ideas de Hobbes sobre la naturaleza, el hombre y la sociedad civil marchan juntas, formando un sistema. Dentro de este sistema, las posiciones de control están ocupadas por un número de ideas puramente filosóficas» (*Ibid.*, I, pág. 13).

política, en la medida en que sea susceptible de ser distinguida de aquélla, constituye la expresión estética de la manera de intuir esa relación. El propio Hobbes afirma sin lugar a dudas en el breve y apretado prólogo del *Leviathan*, que éste es una obra de arte.

Lo cual se percibe singularmente en la doctrina del contrato. El *covenant* es una promesa de unificar las voluntades privadas de los contratantes en orden a un objetivo o razón común. La razón constituyente *pone* un lenguaje público, al que todos se comprometen a atenerse. Ello supone la implantación de una misma óptica, y, por ende, la consideración de los asuntos de interés común según una actitud estética colectiva. Al sintetizar los resultados del análisis de la razón, la imaginación convierte esta última en razón estética al darle la máxima expresividad a sus formalidades. La razón se hace creativa, casi en el sentido de Schelling. El convenio —acto más informal que el contrato— establece una suerte de armonía natural artificiosa (voluntaria) que constituye el fundamento de la relativa unidad de todos los individuos que forman un solo cuerpo, al encontrarse ahí la naturaleza y el hombre: sus pasiones y la necesidad humana de someterlas a la razón. Es una unidad que perdura justamente mientras subsiste el lenguaje o modo de designar común: la razón pública. El Estado no da la felicidad; pero la vida estatal, que imita imaginativamente lo que debe ser la ciudad eterna, estatuye las condiciones en que la razón hace sus cálculos sobre una base segura que *tranquiliza* el ánimo, posibilitando que cada individuo satisfaga sus deseos en una cierta armonía consigo mismo. Para ello es preciso, pues, que el Estado sea legítimo. ¿Cómo es legítimo el Estado?

Las alusiones de la primera obra de Hobbes con intención política, los *Elementos de Derecho*, a las relaciones entre religión y política sobrepasan ya la mera consideración retórica, aun cuando son relativamente sumarias, si se tiene en cuenta la creciente amplitud que ocupa el tema en obras posteriores; por ejemplo, la mitad del *Leviathan* está destinada a esta cuestión. Ello pone de manifiesto que Hobbes adquiere conciencia paulatinamente de la necesidad de un modelo que imitar, así como que la naturaleza del Estado político sólo puede ser puesta de relieve expresivamente.

Si Dios es, sobre todo, potencia, según sostiene el racionalismo que sigue directamente a Ockham, y puesto que todo procede de él, poder legítimo es el máximo poder en la tierra que constituye la fuente del movimiento humano colectivo, el poder político unificador; el cual se ajustará necesariamente a lo que se sabe de El a través de la Escritura, o sea, por la Revelación, la única fuente de que dispone el hombre para llegar a co-

nocerle (67). Puede parecer que Hobbes, racionalista consecuente, no escribe para cristianos, sino para los hombres racionales en general. Esto es verdad; pero para él la prueba de las verdades racionales, el *test* de la *recta ratio*, es, al mismo tiempo, la revelación, puesto que Hobbes es fideísta además de racionalista. Pertenece pues, en este punto, a la tradición de la teología civil y no, como podría esperarse, a la de la teología racional. Para él la religión corresponde a una necesidad y, en principio, todas son válidas. Sólo la fe permite establecer distinciones; por eso lo que caracteriza al cristiano es la fe y no la teología, tan discutible por lo menos como la filosofía. De hecho, en su época los cristianos, divididos en numerosas escuelas, sectas y capillas, discuten en torno a racionalizaciones del objeto de la fe, que es lo que nadie pone en duda. Por otra parte, toda religión tiene por finalidad el culto a Dios y esto es lo que importa desde su punto de vista. La fe es una cuestión personal, íntima, y el culto un asunto público, igual que en Marsilio de Padua.

En principio, puesto que el poder no puede venir más que de Dios, todo poder político es, *a priori*, legítimo. La prueba de la legitimidad la dará, empero, la coherencia entre las reglas del gobierno humano y las del gobierno divino, ya que el gobierno verdadero no puede ser de otro modo. Así, pues, igual que todo el racionalismo, sostiene Hobbes la superioridad del saber de Dios contenido en la Escritura; de modo que la congruencia entre las leyes positivas y los mandatos divinos constituye la prueba buscada. Y esto es todo en cuanto a legitimidad, siendo cosa distinta lo relativo a la fe y al culto.

Dado que el punto de partida para una investigación libre no puede ser otro que la razón, si las conclusiones de la *recta ratio* (68) coinciden

(67) Señala CUMMING que la imagen hobbesiana del Estado está tomada de Job, citando la frase de *Leviathan*, parte II, cap. 28, «where God having set forth the great power of Leviathan, calleth him King of the Proud». HOBBS puede intentar con esto evitar «la dificultad de distinguir (desde el punto de vista cristiano) la grandeza de alma pagana del orgullo. Pero el Estado de Hobbes tiene que ser un humbling 'Leviathan', porque identifica la tradición humanista como una tradición en que se llevaban a cabo grandes acciones y que incita a su continua realización» (*op. cit.*, 11, vol. II, página 112, nota 131). Cfr. a este respecto la Epístola dedicatoria de *De Cive*.

(68) Razón recta era en ARISTÓTELES la regla justa (ὀρθὸς λόγος), la que está de acuerdo con la razón o sabiduría prácticas según la doctrina de la *Ética a Nicómaco*, VI, 12, 1144 b 23. *Recta ratio* tiene, empero, un sentido amplio más práctico, tanto para materias de conocimiento de la realidad como para materias de juicio sobre lo que es preciso hacer con fines morales o políticos. Para SANTO TOMÁS es la sustancia del saber: *scientia est recta ratio speculabilium seu scibilium*. Pero es también la esencia del hacer: *ars est recta ratio factibilium*, y del actuar: *prudentia vero est recta ratio*

con aquellos mandatos, probar la legitimidad equivale a insinuar que el Estado es algo objetivo, independiente del peligro de que la imaginación —la subjetividad humana— induzca a la razón a conclusiones «fantásticas». El problema de Hobbes es idéntico al de Descartes, pero el pensador inglés se sitúa directamente en el plano político. Así como en Descartes es, a fin de cuentas, la fe en Dios lo que garantiza que no existe engaño en las deducciones primarias de la razón, asimismo es la fe de Hobbes la fiadora de sus conclusiones. Pero eso no implica que el modelo imaginable no pueda tener diversas manifestaciones empíricas concretas. En este plano la fe es un asunto íntimo y el culto público será el que establezca el soberano según su fe.

Hobbes está en la línea de los teóricos de la razón de Estado y no en la de Bodino. Para él carecía de sentido la posibilidad de la religión natural, que nace del mínimo religioso de Bodino, y que es la conclusión a que aboca lógicamente la teología racional; pues no puede haber un «conocimiento natural del estado del hombre después de la muerte» (69). De ahí que la teología civil se interese más por las ideas populares implicadas en el culto y que revelan cosas acerca de lo divino, dado que el culto se tributa al poder, que por las demostraciones, que considera irrelevantes, de las primeras causas o de la existencia de Dios. La teología civil acepta que las creencias religiosas son inevitables en este mundo, y que poseen, al mismo tiempo, la mayor importancia práctica; razón por la cual la solución para evitar las graves disputas a que da lugar la colectivización de la fe, es separar el culto y la fe, reduciendo el carácter público de la religión a aquél, y reservando la fe para la intimidad. De ahí el principio *cujus regio ejus religio*.

El problema consistía, pues, lo mismo que en el caso de Marsilio, en conciliar directamente la verdad filosófica con la revelada, prescindiendo de la teología. Esta es, en definitiva, un producto del intelectualismo griego perfectamente identificable con la metafísica, cuyo objeto es estrictamente el primer principio o la causa de las causas (70).

agibitium. OCKHAM define la *recta ratio* como *prudentia in actu vel in habitu* (debiéndose entender *prudentia* en sentido amplio). Probablemente es esta la acepción en que entiende HOBBS la *recta ratio*, pues en el siglo XVIII equivale esta, ya a razón natural, ya a sano juicio, ya a sentido común.

(69) Véase M. OAKESHOTT, *op. cit.*, VI (6), pág. 70. Todo conocimiento natural (racional) pertenece a este mundo.

(70) «Por culpa de las Universidades fue como se hizo de la filosofía de Aristóteles un ingrediente de la religión, como solución para una gran cantidad de artículos absurdos relativos a la naturaleza del cuerpo de Cristo y al estado de los ángeles y los

Si, según Marsilio, ante la razón la verdad es única, tienen que ser una la autoridad política y la espiritual (71). Por consiguiente, pretendía mostrar el paduano hasta qué punto resulta realizable una política fundada sobre la revelación —que jamás puso en duda—, mediante la exacta comprensión de la naturaleza del régimen político y del auténtico sentido de la Escritura. Y justamente por eso critica la institución eclesiástica, cuyo origen y justificación es el cuerpo de doctrina constituido desde los primeros tiempos. Aunque se remite a la revelación acaba por confundir el mensaje divino al mezclar política y religión mediante la distinción entre lo espiritual y lo temporal, y estableciendo, finalmente, una jerarquía de funciones y de competencias que constituye a la vez el contrapunto de la verdadera política y una grosera caricatura del Evangelio (72).

Una diferencia importante entre el pensador inglés y el italiano estriba en que para este último el soberano laico (Luis V de Baviera, 1314-1347) es defensor de la paz contra el Papa (Juan XXII, 1316-1334; Benedicto XII, 1334-1342, y Clemente VI, 1342-1352). El soberano de Hobbes es, además de defensor de la paz, una vez estatuido el Estado, su verdadero creador, de acuerdo con la razón. Si Marsilio atribuía pura y simplemente a una autoridad constituida en el marco universal de la *christianitas* —al emperador— la misión de llevar a cabo la verdadera política cristiana, el inglés, que se refiere a marcos más reducidos, nacionales y en efervescencia, no tiene un titular preciso de la soberanía; pues, en todo caso, un soberano tiene que construir el Estado objetivo y conservarlo, para ser reconocido como tal. Además es, ciertamente, su primera autoridad; pero ahora la autoridad pertenece en propiedad a la máquina estatal, y no a una dinastía, a una familia o a una persona. Estas puedan poseerla, pero no en plenitud, por un derecho al margen del pacto —por ejemplo, por derecho divino—, sino en calidad de representantes. El soberano actúa en nombre del pueblo: es el signo o señal perceptible de la existencia de un cuerpo político.

santos en el cielo; artículos que entienden adecuados para ser creídos, por cuanto les reportan unos algún beneficio y otros reverencia al clero, incluso al más pequeño de éste...» (*Behemoth*, I, pág. 41).

(71) Véase J. QUILLET: *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, cap. XII, París, 1970, pág. 164.

(72) J. QUILLET, *op. y loc. cit.*, págs. 164-165.

7. LA MAQUINA DE MOVIMIENTO CONTINUO

Hobbes nunca fue bien visto en la Corte parisina del futuro Carlos II Estuardo, rey en el exilio; regresó a Inglaterra sin la menor dificultad en 1657, un año antes de morir Cromwell, de quien decía Ranke que «no tuvo la teoría, sino el instinto del poder» (73), completamente convencido de haber sido un instrumento de Dios omnipotente.

Y la innovación más radical de Hobbes frente a Marsilio —a quien «no sería incorrecto calificar de primer erastiano» (74)— consistió precisamente en introducir el poder como trascendental, el único atributo de Dios que la razón conoce; pues el movimiento, perceptible por los *sensa*, es la denominación de su acción. Donde hay un movimiento, vida, hay poder, si bien su naturaleza, como la de la generación, es desconocida: se reconoce sólo por sus efectos. Hobbes va a construir su teoría política a la vez nacionalista e individualista, favorable a la autoridad y específicamente política, todo ello de acuerdo con las exigencias de los tiempos, sobre la metafísica del poder cuya manifestación superior, estéticamente hablando, es, justamente, el Estado, que no es aprehensible directamente por los sentidos. Haber caído en la cuenta de este hecho es la razón por la que se consideraba a sí mismo fundador de la ciencia política, coincidiendo formalmente, pero en un sentido contrario, con Aristóteles, el primero que habló de una nueva ciencia política.

Para el pensador griego era la política una ciencia arquitectónica, con la finalidad de construir el lugar humano por excelencia: la *pólis*. Naturalmente, la coincidencia es sólo en el propósito, pues la *pólis* tiene una forma muy concreta y delimitada, como prolongación de la *fisis*, de hacerse visible. No así el Estado, que para Hobbes está construido con palabras, con proposiciones lógicas. El pensador inglés fue tal vez el primer intelectual moderno que comprendió el valor de las definiciones utilizadas como armas políticas; construyó el Estado objetivo definiéndolo de manera que si los *sensa* no podían percibirlo, dada su grandiosidad y su naturaleza, pudiese al menos ser concebido mediante la trabazón de las proposiciones de manera expresiva, a través del Derecho. El Derecho positivo hobbesiano tiene una referencia semántica, el derecho natural, que lo legitima sin confundirse con él. El Derecho positivo es publicable y visible.

(73) *Oliver Cromwell und seine Zeit*, 2, Berlín, s. a., pág. 27.

(74) G. H. SABINE: *Historia de la teoría política*, XV, Méjico, 1963, pág. 219.

El Estado *Leviathan* de Hobbes es en realidad un campo de fuerzas —concepto de moda en la física del siglo XVII— delimitado por el Derecho, cuyo principio de movimiento no reside, por decirlo así, en él mismo, en su inercia, sino primariamente en los individuos que lo componen. El Estado de Hobbes combina el principio de la inercia de Galileo con el principio de la conservación del movimiento de Descartes de una manera singular, de forma que este cuerpo, aunque es artificial, posee, sin embargo, igual que un reloj o una máquina, su *impetu* propio, configurado para que no se detenga. No es eterno, pero enlaza el mundo perecedero de las cosas humanas con la eternidad. Es un espacio que también es movimiento. Algo intermedio entre el tiempo de seres finitos y la infinitud.

El maestro de Aristóteles, Platón, había imaginado la *pólis* como una suerte de *macroanthropos*, de hombre magno, una especie de gran organismo. El Estado *Leviathan* es también un hombre, pero artificial, porque no brota ni de la *fisis* ni de las manos de Dios, como suponían los medievales que de hecho lo reducían a la autoridad. El Estado moderno es una máquina, semejante al hombre mecánico de Descartes, un verdadero *automatón*. La gran dificultad consiste precisamente en cómo hacer de él un auténtico individuo autónomo e independiente, con movimiento propio, de manera que en contraste con la entropía del Estado de naturaleza, el Estado político conserve siempre su plenitud. Si para los griegos todo lo existente era biológicamente natural, y no concebían nada fuera del alcance de los sentidos —para lo cual estaban dispuestos a admitir que el filósofo podía ver y cazar las ideas—, Hobbes cuenta inevitablemente con la adquisición de la idea de trascendencia, que hace de lo finito algo siempre relativo a lo infinito. Enlazar la finitud humana con la infinitud divina es su objetivo. La *pólis* era un lugar sagrado para los griegos; para el europeo posrenacentista del siglo XVII los hombres podrían relacionarse más o menos en el plano general con la divinidad; pero la comunidad política constituía algo distinto e inconfundible con ella. Hobbes creyó factible reelaborar la *República* desde una actitud intelectual completamente distinta. Su república es ideal, pero sin dividir el cosmos en un universo sensible y otro inteligible, es consciente de su carácter artificioso y, en cierto modo, arbitrario, en cuanto no necesario en sentido absoluto. El hombre europeo moderno al decirse creador sabe que en puridad sólo lo es Dios y que su proposición es una metáfora; que lo que puede hacer es sólo dentro de las posibilidades establecidas por El. El modelo podía, pues, seguir siendo el hombre natural que Platón consideraba, a su vez, un microcosmos; pero la imitación no equivalía a un organismo. Los griegos no se preguntaban por el origen de las formas, de las cuales se contentaban con afirmar que existían,

pues, por otra parte, como ha destacado M. Polanyi, el conocimiento por medio de formas constituye el modo de conocer espontáneo y natural. Pero esto no valía para un moderno. El problema del cartesianismo fue resolver el dualismo cuerpo-alma (o forma). Así, pues, lo que creará el hombre moderno son máquinas, no organismos, porque su principio vital no es conatural a las mismas, sino un resultado de la conjunción de fuerzas que el hombre o los hombres componen artificialmente. Tal la soberanía, que constituye lo sustancial de la máquina estatal y a la cual colaboran todos y cada uno de sus miembros, como simbólicamente dice Hobbes. La soberanía es un *compositum* de la voluntad de todos los miembros del *Leviathan*, el hombre magno.

Hobbes participaba de la conciencia renacentista de que la obra humana por excelencia es la obra de arte, en cuanto intuición de lo orgánico, de lo vital, de lo divino de la naturaleza. La más excelente es además la copia de la figura humana. Para los renacentistas, «una cosa es cierta, según decía Miguel Angel expresando un principio recogido de Vitruvio: que los miembros de la arquitectura dependen de los miembros del hombre». Idea a la que corresponde el espíritu de la concepción pictórica-política de Hobbes, cuyo esfuerzo principal se centra en cómo conferirle a ese hombre magno el principio de vida que anima a todas las auténticas obras de arte, cuya mayor dificultad radica, de acuerdo con el concepto moderno, en formar, a partir de los elementos materiales, individualidades puras que expresen la inmanencia de lo infinito en lo finito.

El Estado hobbesiano no es una *creatio ex nihilo*, una utopía o un *divertimento*, sino un producto expresivo de lo natural formado demiúrgicamente como recreación imaginativa de la realidad, a partir de una materia prima dada: la naturaleza humana y sus pasiones. Pero Hobbes no es el constructor: se limita a mostrar pictóricamente a los hombres de Estado los fundamentos según los cuales se constituye o debe constituirse esa obra de arte tan singular. Porque en Hobbes el verdadero demiurgo tampoco es el filósofo rey o el legislador de los griegos o el príncipe maquiavélico, sino el pueblo: la suma de individuos que, de mutuo acuerdo, ponen mano a la obra. Por lo menos los estudiantes de Oxford captaron bien este punto. Su circunstancia así lo exigía, y aun cuando su modo de pensar no es histórico, intuye lo que significa el nivel de los tiempos: «así como el conocimiento empieza con la experiencia, así también una nueva experiencia da lugar a un nuevo conocimiento, de forma que al aumentar la experiencia aumenta el conocimiento» (75). Hobbes no cree en la racionalidad colecti-

(75) *Elements*, cap. 9, 18, pág. 45.

va de las asambleas y de los grupos humanos, sino en la de los individuos; el soberano —singular o plural— representa y dirige a la masa sirviéndole a su vez de punto de referencia, y convirtiendo las voluntades individuales en una sola voluntad general. Desde esos supuestos hay que entender el pensamiento de Hobbes.

Su doctrina ha sido definida una y otra vez materialista, corporalista, nominalista, empirista o, pura y simplemente, racionalista. Todo eso es, sin duda, verdad, y especialmente, según ha destacado Dilthey, que es el primer positivista. El pensador inglés se atiene rigurosamente a los hechos, pero su deductivismo hace del positivismo una ciencia general de las consecuencias. Puesto que parte de una consideración eficiente de la causalidad, excluye el finalismo: si para él la esencia de la realidad es el poder, no lo es, en el sentido inmanentista de las concepciones grecorromanas de la Naturaleza como *fisis*, sino en el del trascendentalismo creacionista cristiano: el creyente sabe por la fe que el poder es el atributo esencial de la divinidad; pero salvo por revelación —y no es mucho—, nada puede saber racionalmente acerca del destino de los seres creados. Define por eso la filosofía como «ciencia de las consecuencias» (76). Estas son, en sí mismas, vacías, puras inferencias lógicas —como establece el formalismo escotista—, siendo los sentidos y la memoria —o sea, la experiencia— los que las rellenan de contenido al poner su materialidad.

El pensamiento de Hobbes pertenece, pues, a la tradición de la voluntad y el artificio, cuyo mayor ejemplo es, según M. Oakeshott, el *Leviathan*. El objeto de la filosofía hobbesiana es el poder, al que el hombre sólo puede adaptarse sin pretender dominarlo; es inapreciable tanto por los sentidos como por la razón, y está detrás de todos los fenómenos impulsando el movimiento. Sólo es representable estéticamente, igual que Schiller decía que en el juego se reconcilian la tendencia material y la tendencia formal. Ese es el sentido del constructivismo de Hobbes: racionalización previsor del poder. Opone a la conflictividad de su época un concepto de cultura, de indudables reminiscencias clásicas, pero muy moderno en sus planteamientos. Cultura es esencialmente el cultivo de la naturaleza que ofrece al hombre sus recursos como medios para llegar a superponer a ésta un mundo nuevo, el

(76) «Hay dos clases de conocimiento: una es *conocimiento de hecho*; otra, *conocimiento de la consecuencia de una afirmación respecto a otra*. El primero no es otra cosa que sentido y memoria, y es *conocimiento absoluto*... El último se llama *Ciencia*, y es *Condicional*... El registro del *conocimiento de hecho* se llama *Historia*. De la cual hay dos clases: una llamada *Historia Natural*... otra, *Historia Civil*, que es la historia de las acciones voluntarias de los hombres en la *commonwealth*» (*Leviathan*, cap. IX, página 41).

mundo del artificio. Según ese concepto, el hombre se transformará en un *technités*, en un hombre técnico que sustituye al hombre natural y al hombre religioso. El hombre moderno, controla, ciertamente, el movimiento; pero éste es sólo manifestación del atributo divino, no de Dios mismo; el movimiento es el fenómeno de los fenómenos, y ninguna construcción humana puede superar esta limitación. El mundo humano es siempre artificial, ni natural ni sobrenatural.

El mismo pensar es algo que se *siente*, muy táctilmente, como una especie de movimiento interior del cuerpo humano. El movimiento que afecta a los objetos exteriores, se transmite al cerebro pasando a continuación de éste al corazón. Del corazón parte el movimiento inverso que genera la sensación. Y los movimientos que llegan a formar una serie al reunirse varias sensaciones, dan lugar al pensamiento y a la imaginación. Por eso el espíritu no es otra cosa que materia en movimiento (77).

El destino de los medios es identificarse con los fines, ya que todo es reducible a movimiento. He ahí otra razón de su consideración más sociológica que racional de la teología. Si su concepto del tiempo —«el fantasma de antes y después del movimiento» (para él concepción equivale a fantasma)— resulta todavía extraño a una conciencia historicista, no cabe duda que al plantearse el tema de la identidad entre el sujeto sentiente, que es movimiento, y el objeto, que es asimismo movimiento, se halla, no obstante, muy próximo a este punto de vista. Para acercarse más le sobra —como a todo el jusnaturalismo— el auténtico fantasma del Estado de naturaleza, que reduce todas las situaciones históricas a la condición de variantes culturales suyas. Hume y Hegel, al liquidar ese modelo de situación natural, abrirán definitivamente paso a la conciencia histórica.

Lo decisivo es que al reducir el conocimiento de lo real a la percepción de fenómenos de movimiento, se convierte éste en el concepto unificador. Por eso no es completamente exacta la afirmación de que al dividir en tres partes el estudio de los cuerpos —doctrina de los cuerpos naturales (*de corpore*), doctrina de los cuerpos humanos (*de homine*) y doctrina de los cuerpos sociales o sociedades (*de cive*)— y considerar el egoísmo la causa de los movimientos interhumanos, rompe el esquema del razonamiento al pasar de la física a la psicología (78). Lo que sucede es que el hombre *siente* el movimiento propiamente humano (e individual), el pensar, y no es ajeno, por consiguiente, a su orientación mediante la voluntad (79).

(77) Cfr. R. BAYER, *op. y loc. cit.*, B, pág. 153.

(78) Véase G. H. SABINE, *op. cit.*, XXIII, pág. 341.

(79) También R. PETERS se queja de este paso ilícito. Plenamente justificado, sin embargo, desde la óptica humanista; ésta no presupone la existencia de ciencias dis-

Entiende por voluntad la capacidad o poder humano de decidir en virtud del cálculo que hace la razón de las consecuencias del movimiento del cuerpo (80). Ahí se ve el carácter mítico del hipotético Estado de naturaleza. Es el mito que propone Hobbes para explicar como algo evidente una situación irracional de que no se tiene memoria. Irracional porque la voluntad está tan ligada a la razón que sólo se puede hablar de voluntad cuando hay deliberación (81). Hobbes es racionalista, justamente en la

tintas y separadas y, por tanto, contempla como natural el paso de la mecánica a la fisiología. Véase CUMMING, *op. cit.*, cap. 11, vol. II, pág. 107, nota 69.

(80) No obstante, se percibe en HOBBS un ataque implícito a la libertad de la voluntad a través de dos raíces: la teológica del nominalismo, ante la cual el ser humano puede quedar reducida a una especie de balón de la voluntad divina, y la propia de la ciencia natural, que es por definición determinista. Véase, al respecto, H. MAIER, *op. y loc. cit.*, II, 2, págs. 360-361. Ello tiene que ver, paradójicamente, con el trasfondo estético de las concepciones modernas, sobre todo a la correspondencia entre el microcosmos y el macrocosmos. En efecto, en el Renacimiento —escribe E. PANOFSKY— «la teoría de las proporciones humanas fue considerada un prerrequisito de la producción artística y una expresión de la armonía preestablecida entre microcosmo y macrocosmo, siendo vista además como la base racional de la belleza. El renacimiento fundió la interpretación cosmológica de la teoría de las proporciones, corriente en la época helenística y en la Edad Media, con la noción clásica de «simetría, como el principio fundamental de la perfección estética» (*Meaning in the Visual Arts*, Peregrine Books, 1970, 2, página 119). El mismo autor señala un poco más adelante (pág. 121) que «las proporciones del cuerpo humano fueron ensalzadas como una realización visual de armonía musical, fueron reducidas a principios aritméticos o geométricos...»

(81) Llamamos *voluntad* en la *deliberación* al último apetito que se adhiere inmediatamente a la acción o a la omisión de la misma, al acto (no a la facultad) de *querer*... «No es buena la definición de la voluntad, dada comúnmente por las escuelas, de *apetito racional*» (*Leviathan*, cap. 6, pág. 28). La acción humana es el movimiento en el hombre, cuyo poder se reconoce en la acción; el principio del *conatus* —típico de los seres sentientes— es, empero, la pasión humana cuyos polos son el deseo y la aversión: las distintas pasiones —que se dividen en simples y compuestas— surgen de estos dos movimientos internos del cuerpo humano. La doctrina de las pasiones es común a todos los seres vivos, pues se funda en los movimientos voluntarios. Pero dado que en el hombre se presenta en toda su plenitud, resulta que la cualidad del movimiento humano es ser voluntario. Pero ¿qué es la voluntad? Llevando a sus últimas consecuencias el nominalismo franciscano, HOBBS rechaza la definición escolástica; la voluntad no es posterior a la razón ni depende, en rigor, de ella. Puesto que el hombre tiene razón —facultad de calcular y, por consiguiente, de prever—, una vez movido por la pasión delibera, es decir, hace un razonamiento práctico del que sale la decisión, cuya naturaleza no aclara HOBBS, igual que sucede, por cierto, con el decisionismo contemporáneo, que se inspira en él, de H. HELLER y C. SCHMITT. Voluntad es una manera de llamar al deseo o aversión resultantes de la deliberación; éstos quedan cualificados en la medida en que tienden siempre al bienestar del individuo, siendo uno con el instinto de conservación.

medida en que prácticamente llega a armonizar el fuerte voluntarismo occamista con la razón, estableciendo un equilibrio entre ambas, casi como Tomás de Aquino, si bien el punto de partida de este último era precisamente la razón y no la voluntad: el Estado racional, objetivo de Hobbes, es un artificio para equilibrar el absoluto predominio de la voluntad en el Estado de naturaleza, en el cual se identifica prácticamente con la fuerza de la pasión (82). En este Estado, en su forma pura, verdaderamente sólo habría deseos y el hombre no sería realmente humano, puesto que no habría superado la animalidad. En último análisis, su voluntad no es ahí prolongación de la divina; no sólo porque es finita, sino porque Dios le ha dotado también de razón para que la voluntad humana pueda valer como imagen suya. La naturaleza se limita a dictar que «la paz debe ser buscada» (83), y en el uso de la razón para alcanzar conscientemente el estado de reposo, frente al movimiento continuo, es como el hombre alcanza la libertad, porque según el estricto significado de la palabra libertad, ésta quiere decir ausencia de impedimentos externos (84). Refiriéndose a ciertas sociedades animales, escribe Hobbes en *Elements of Law*: «Esa concordia natural que existe entre semejantes criaturas es la obra de Dios mediante la naturaleza; pero la concordia entre los hombres es artificial y debida a convenios. Así, pues, no debe sorprendernos que tales criaturas irracionales se comporten en sus relaciones colectivas de forma mucho más sensata que los hombres, quienes lo hacen por medio de instituciones arbitrarias» (85).

El fin perseguido por Hobbes es una situación en que el movimiento continuo sea una imitación de la armonía natural, en que las pasiones se adapten a los moldes creados por la razón: las leyes. Pero esa armonía natural, conseguida mediante el esfuerzo, debe durar mucho más que sus artífices, que el promedio de la vida humana; para ello, las leyes que regulan las

(82) Véase GAUTHIER, *op. cit.*, I, págs. 2-9. Para entender la concepción de HOBBS es preciso insistir en que «la forma histórica del Estado o de la sociedad moderna se ha encontrado en estrecha relación con el desarrollo de la gran composición espacial y social de la pintura barroca. La monarquía viene a ser también un *prius* espacial, un ámbito previo, como el espacio de los grandes pintores barrocos» (L. Díez del Corral: *El rapto de Europa*, cap. VII, Madrid, 1962, págs. 230-231). Ha de tenerse en cuenta que «la pintura occidental, fundamentalmente, no copia, ni proyecta, ni imita, ni fantasea, sino que recrea de modo muy preciso y sensible; reinventa la realidad no de manera directa, sino profundizándola y ensalzándola» (*Ibid.*, pág. 229).

(83) *De Cive*, cap. 1, 5, 15.

(84) *Leviathan*, cap. XIV, pág. 67. Sin embargo, en el conjunto de su sistema, y dada su concepción del pensar como un movimiento, se acerca a la concepción espinozista de la libertad como algo de naturaleza intelectual.

(85) *Elements*, parte I, cap. 19, 5.

pasiones tienen que inspirarse en leyes naturales; al menos la formalidad que el legislador puede deducir de ellas está más allá de las contingencias que afectan a las cosas visibles.

8. LA RAZON POLITICA

En su investigación, presenta Hobbes las pasiones, que son en el hombre el principio del movimiento, con abundante aparato retórico; como manifestaciones del instinto de conservación, que es el primordial, el mismo que alimenta el deseo de poder. Sus diversas formas dependen de los sentidos, que actúan de diversa manera según el estado o nivel de sociedad. Siendo la época moderna la época del coloquio, porque los modernos han descubierto el poder de los conceptos como armas políticas.

Hobbes argumenta que frente al Estado de naturaleza, en que todo impulso remite directamente al instinto de conservación, en el Estado de sociedad las pasiones lo enmascaran bajo sus diversas formas. Aquí se llama egoísmo y privacidad; pero no es sólo esto, sino fundamentalmente aquéllo, como pensaban más exactamente los antiguos. Al mismo tiempo el Estado de Sociedad resulta necesario para sobrevivir (86). Por ello es preciso denominar al instinto de conservación en este Estado de la manera adecuada a su condición: es poder, no mero egoísmo. El poder es la manifestación social de ese instinto.

Bacon había establecido el principio de que una pasión no puede ser dominada sino por otra más fuerte (87). Y Hobbes tratará de demostrar, con el fin de persuadir, que el uso de la razón es imperativo por ser un medio natural que Dios ha dado al hombre: de Dios no se sabe nada naturalmente, o sea, racionalmente, excepto su poder: *ius quo regnat Deus, situm est in omnipotentia ejus* (88). Consecuencia; *the end of worship among man is power* (89). El poder es el instinto primordial racionalizado (socializa-

(86) «En la medida en que la doctrina política de Hobbes dice a los hombres qué tienen que hacer en orden a conservarse, Hobbes puede reivindicar que la aceptación de sus principios sea exigida racionalmente, si se acepta la doctrina psicológica de que la autoconservación constituye el fin básico del hombre» (GAUTHIER, *op. cit.*, I, 5, página 22). Como se ha indicado más arriba, la psicología de HOBBS es esencial para sus teorías políticas y morales, pues «consideraba que la psicología es la fundamentación necesaria de la ciencia política y moral y nos conduce, por ende, a tener en cuenta la naturaleza del hombre» (*Ibid.*, I, pág. 1).

(87) W. DILTHEY, *op. y loc. cit.*, pág. 273.

(88) *De Cive*, cap. 15, 5.

(89) Véase el comentario de L. STEPHEN, *op. cit.*, cap. IV, 5, pág. 234.

do), y en este sentido constituye la forma superior —colectiva— de la voluntad humana, aquella que ofrece mayor analogía con lo que debe ser Dios, según los conceptos finitos. El hecho de la razón, un don gratuito, obliga al hombre a honrar a Dios empleándola a su servicio en el culto o ritual. Honrar al poder es cumplir el mandato divino de amar a Dios —que es poder— sobre todas las cosas, frente al amor a sí mismo, que es instintivo.

En el naturalismo hobbesiano se manifiesta en forma paradójica esa crítica de la cultura que culmina en la fórmula de Proudhon (1809-1865) «la más alta perfección social es el orden natural, la anarquía». Como las pasiones más naturales, más vitales, son las más fuertes, el modo de honrar a Dios creador consiste en afirmar el instinto de conservación, para evitar las consecuencias nocivas que derivan del predominio de aquéllas; la razón interviene así decisivamente en la deliberación y determina la voluntad: «la voluntad no es por sí misma voluntaria, sino sólo el origen de las acciones voluntarias (pues no queremos 'querer', sino 'hacer'), y, por tanto, no constituye materia de deliberación y de pactos» (90).

El problema capital de la ciencia política se convierte en el de establecer de manera expresiva, imitando el cuerpo humano, el esquema u orden dentro del cual se honra el poder de Dios instituyendo una imagen del mismo, con el fin de superar la contradicción entre el ejercicio espontáneo y natural de las pasiones y las consecuencias imaginables que se seguirían. Al aislar el instinto de conservación y realzar su importancia expresándolo crudamente como poder, Hobbes ha dado lugar a muchas tergiversaciones de su pensamiento. No obstante, no hacía en el fondo más que modernizar la vieja noción estoica de la *oikeiosis* (la consustancialidad) que había introducido Grocio poco antes, bajo la segura influencia de Cicerón, e instituir la en fundamento psicológico de su teoría política (92).

(90) *De Cive*, cap. 5, 8. WATKINS sostiene que las leyes naturales de HOBBS son una suerte de imperativos hipotéticos kantianos, carentes, por tanto, de carácter moral. *Op. cit.*, 15, págs. 82-83.

(91) Cfr. DILTHEY, «Autonomía del pensar en los siglos XVI y XVII», *op. cit.*, páginas 292-293.

(92) *Oikeion* es lo que se percibe como consustancial a uno mismo. Siendo la sensación más primaria del hombre el amor a sí mismo, que deriva de la percepción de su propio ser, del instinto de conservación, este instinto —prosigue H. WELZEL, *op. cit.*, 6, págs. 37 y sigs.— se dirige a la conservación de las primeras cosas naturales (*prima naturae*), como salud, fuerza, forma corporal, agudeza de los sentidos, memoria, etc. Pero así como en los animales el instinto natural primario salta los límites del individuo y comprende el amor a las crías, con mayor razón en el hombre. Esta doctrina de la *oikeiosis* a que se refieren sin duda esas «cualidades que se refieren a

El orden resultante imita a la naturaleza; pero, en pleno barroco y en vísperas de la Ilustración, no se trata de sofocar las pasiones llegando si es preciso a aniquilarlas, como hubiera deseado en su subconsciente el judío Espinosa, sino de someterlas mediante la impresión de una forma en el informe material del Estado de naturaleza —el caos de la dispersa multitud de individuos en oposición virtual entre sí—. Si «el poder [humano] consiste simplemente en el exceso de poder de un hombre sobre otro» (93), será preciso atribuírselo sin límites a algún individuo en representación de todos y cada uno de ellos reprimiéndolo en los demás. El equilibrio entre los poderes naturales anima a la comunidad o individuo artificialmente constituido (94). El equilibrio es movimiento-en-reposo. Combina el principio de la inercia con el principio de la conservación del movimiento. Hobbes está muy cerca de la fórmula espinosista *Deus sive natura sive substantia*, pero con la importante salvedad indicada de que Dios es de manera indubitable absolutamente trascendente. Hay que explicar de otra manera la coincidencia entre los dos grandes pensadores.

Mientras el hispano-holandés cree que de Dios, la única substancia, sólo se conocen dos atributos de su esencia (el pensamiento y la extensión), según Hobbes, el único atributo esencial cognoscible es su poder, puesto que el mismo pensar es un movimiento interior del cuerpo, etc... La metafísica hobbesiana del poder lleva a la conclusión típica de la teología negativa de que de Dios únicamente se puede decir lo que no es. Con esta condición, y en orden a la explicación posible acerca de la percepción por el hombre del hecho del poder, el pensador inglés no tendría inconveniente en admitir aquella fórmula. Dando todo eso por sobrentendido, su política se va a revestir de afirmaciones que son como el reverso de las negaciones teológicas. La afirmación de Carl Schmitt ya aludida de que «todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados» (95) vale efectivamente de manera especial para Hobbes, si se tiene en cuenta la especie concreta de teología.

Una de las consecuencias más evidentes es la creciente identificación del objeto de la política con el poder —la política sólo es posible si los hombres no tienen poder— y la definitiva subsunción de la religión —el culto

los hombres en sociedad, no en soledad», es también raíz de la idea de humanidad, claramente insinuada en la doctrina hobbesiana del contrato.

(93) *Elements*, parte I, cap. 8, 4. *

(94) Cfr. C. SCHMITT, *op. cit.*, 3, pág. 49. Será sobre todo FICHTE quien saque las consecuencias y, en su campo más restringido, los economistas clásicos.

(95) *Teología política*, 3, pág. 65, incluido en *Estudios políticos*, Madrid, 1975.

que mantiene la falta de poder— dentro de aquélla, como realidad con que hay que contar, pero que, en vez de someter a la política, constituye ahora uno de sus aspectos esenciales al afirmar el poder concentrándolo en un punto.

A través de Hobbes y no de ningún otro entre los grandes pensadores racionalistas (con la posible excepción de Malebranche), el axioma de que Dios es ante todo poder da los frutos más depurados de la teología agustiniana de Escoto y Ockham, que anteponía la voluntad de Dios a la razón y separaba rotundamente la fe y el saber humano. Si todo el pensamiento moderno es nominalista, el nominalismo de Hobbes es, debido a sus fuertes tendencias empiristas, el más estricto y el que hace menos concesiones. Si sus ideas políticas parecen una readaptación de la doctrina de Marsilio, las ideas filosóficas que sirven de fundamento transcriben las de Ockham (96). Una consecuencia muy importante es que mientras en el racionalismo del Continente —Descartes, Espinosa, el mismo Leibniz, etc.— el poder de Dios se manifiesta naturalmente en colectivos como la humanidad o la naturaleza, lo humano o lo natural se reconocen en la hobbesiana versión empirista en los seres individuales capaces de construir conceptos generales. En el pensador inglés todo sugiere *die List der Vernunft*.

En efecto, la imitación estética de la naturaleza induce a los individuos a armonizar en sí mismos sus deseos particulares; ello constituye necesariamente una artificio de la razón que se transforma de este modo en política, al apoyarse subrepticamente en lo que por la vía negativa se puede decir de Dios: que no es mortal. La muerte es para Hobbes la nota que caracteriza la finitud. Salvo el poder en sí, todo es perecedero en la naturaleza, y no menos el individuo artificial destinado a la conservación de los individuos naturales y, en el fondo, a la de la especie humana como tal. Por eso se honra al poder. El artificio sólo puede autoconservarse mediante coacción que incluye la pena de muerte. Argumentando negativamente, con una lógica irónica, no es precisamente el miedo a morir lo que da origen al Estado; es el temor de la razón a perder el modo de vida relativamente armónico concebible gracias a la imaginación; es eso lo que es-

(96) «Hasta en los mismos ejemplos repite Hobbes la doctrina voluntarista de Ockham, aunque aplicada al Estado, es decir, trasladada del *Deus aeternus* al *Deus mortalis*. Reglas generales sobre lo bueno y lo malo, justo e injusto, honroso y deshonroso, sólo las hay en el Estado. Toda acción es, por naturaleza, indiferente, un *adiáforo*, y su carácter axiológico lo recibe sólo por el mandato de un superior. Por esta razón, todo lo que preceptúa el legislador ha de ser tenido por bueno y todo lo que prohíbe, por malo» (H. WELZEL, *op. cit.*, cap. III, 2, págs. 121-122). Sobre la influencia del estoicismo en el pensamiento moderno, véase W. DILTHEY, *op. cit.*

tabiliza y da solidez al hombre-máquina, induciendo el *consensus omnium* permanente.

El miedo a perder el *status* que el hombre natural llega a concebir, movido por la curiosidad, se convierte en fuente de legitimación del orden político en que el hombre —del que cabe suponer que en el Estado de naturaleza puro no siente miedo (puesto que éste, en cuanto pasión, es ya una modificación del instinto primordial de conservación)— se siente seguro y libre (el fin primordial de la *pólis*, según los griegos): «el fin por el que un hombre renuncia y entrega a otros el derecho de protegerse y defenderse por sus propios medios es la seguridad que espera, de protección y defensa, por parte de aquellos a quienes la ha confiado» (97). El miedo intelectual motiva la unión y luego promueve la conservación, pues los hombres en el Estado de sociedad «se aburguesan».

La legitimidad depende así, en último análisis, de la eficacia, viéndose obligado Hobbes a desvalorizar o más bien negar el derecho de gentes. Ahora bien, puesto que sólo el miedo «puede justificar quitar la vida a otro» (98), ese dios mortal instituido para garantizar la seguridad de no perder esa situación en que resulta concebible la salvación, ha de tener un poder semejante (en sentido negativo) al del Dios creador de la vida o poder. El dios mortal lo es doblemente: primero, al ser artificial, en sentido lógico estricto es un dios-que-no-vive; y segundo, porque únicamente él puede poseer el máximo poder concebible en la tierra: quitar la vida, la suprema ironía de una divinidad; puesto que el hombre está destinado por Dios a vivir eternamente.

En la tierra, el temor ante el poder o instinto de conservación ajeno hace consistir la vida del individuo humano en *a perpetual and restless desire of power, that ceased only in death* (99); poder que en sociedad acaba transformándose en vanidad y orgullo, moviendo a la búsqueda de prestigio.

Así, pues, siendo el movimiento consecuencia de la finitud de las cosas, respecto al hombre sólo la presencia de un dios análogo al que cabe intuir por vía negativa que sea el Dios omnipotente, puede introducir una *tranquillitas animi* soportable, análoga a la realidad de la eternidad: «mientras reinan en nuestras almas la esperanza, el miedo, la ambición, la avaricia, la

(97) *Elements*, parte II, cap. 1, 5. «Considerando la diversidad de juicios y pasiones en tantos hombres que luchan naturalmente por la preeminencia y el honor, es imposible no sólo que su consentimiento de ayudarse unos a otros frente al enemigo, sino incluso la paz, sea duradera entre ellos si no les gobierna cierto temor mutuo y común» (*Ibid.*, parte I, cap. 19, 4).

(98) *Elements*, parte I, cap. 19, 2.

(99) *Leviathan*, c. XI.

vanagloria y las demás pasiones, impiden que uno conozca las leyes de la naturaleza. Pero no hay nadie que no se encuentre a veces en un estado de ánimo tranquilo...» (100). Esto también pertenece a las posibilidades de la naturaleza humana; crear las condiciones para que el ser humano pueda comprender en qué consiste semejante *tranquillitas* (101) constituye el fin del Estado. Por eso, al rechazar la razón teológica, que se apoya en la fe, y cuyas conclusiones no pueden, por tanto, ser nunca positivas. Hobbes da el salto a un concepto de razón eminentemente político, pero cuyas consecuencias tiene que presentar *more aesthetico*. Para no ofrecer conclusiones negativas a los hombres de su época conturbada, tiene que servirse de la imaginación. Suple así el vacío que la rápida secularización, a la cual contribuye, por otra parte, poderosamente, ha dejado en las almas. La razón que no puede contar con la trascendencia y que, despojada de todos los *credibilia* ya no se mueve en el plano de la fe, tiene que apoyarse en la sensibilidad. Las pasiones son lo irracional, lo espontáneamente natural; y la razón que primero las describe retóricamente, como conceptos, no tiene más remedio que crear un mundo expresivo cuyos conceptos plásticos se convierten en la práctica en política.

Hobbes está ya completamente alejado de la concepción medieval del modo de vida «adecuado», que adquiere su pleno sentido al ser trascendido por los fines morales que se desprenden de las lealtades religiosas del hombre. El pensador inglés es ya ajeno a la moral religiosa de la teología racional y aun a cualquier moral heterónoma en sentido kantiano: «No existe más punto necesario de fe para la salvación del hombre que éste: que Jesús es el Mesías, es decir, el Cristo» (102). Por eso el punto de vista «naturalista» de Hobbes no debe entenderse rígidamente en contraste con «moral». Constituye precisamente el intento de encontrar una base más firme que la mera opinión moral (103). Fundamento que para un pensador de la clerecía secu-

(100) *De Cive*, cap. 3, 26.

(101) En CICERÓN, *tranquillitas* es una traducción de ἀπάθεια, reteniendo una significación general comparable en SANTO TOMÁS, como un efecto del autocontrol (*temperantia*). Efecto que socava HOBBS al eliminar en su física la antítesis entre reposo y movimiento, según el comentario de CUMMING. El principio en que funda HOBBS la tranquilidad del ánimo es el precepto «no hagas a otro lo que no quieras que te hicieren a ti», que reitera en diversos lugares.

(102) *Elements*, parte II, cap. 6, 5.

(103) Cfr. OAKESHOTT, *op. cit.*, 3, pág. 143. Históricamente, «el primer naturalismo político (el de Hobbes) fue, como el puritanismo, un intento hacia la formación de una estructura de la personalidad capaz de superar un estado de anarquía. E igual que el puritanismo cambió considerablemente con el transcurso del tiempo...» (Z. BARBU, *op. cit.*, V, II, pág. 187).

lar del siglo XVII sólo podía ser de orden estético y político. Los conceptos de la ciencia política son para Hobbes lo único que puede restaurar la confianza humana, al enseñar a los hombres a saber cómo atenerse a la realidad de las cosas en su época profundamente conturbada.

Hobbes era demasiado escéptico para no ser un esteta. Sabe la distancia que existe entre su lenguaje —por ejemplo, cuando presenta a Leviathan como un hombre artificial— y la realidad sensible. Por eso no dogmatiza, pero su ironía y la expresividad de su lenguaje, encubren el platonismo de su gran metáfora destinada a encubrir una verdad dogmática: que el estado natural de la sociedad humana es la democracia; pero que sólo es posible cuando existe un poder irresistible capaz de imponerla (104).

DALMACIO NEGRO PAVÓN

R É S U M É

La pensée politique de Thomas Hobbes repose sur une métaphysique du pouvoir dont le mouvement est la manifestation visible. Ce concept est le point central de toute son oeuvre qui culmine par une théorie de l'Etat Objectif conçue en tant qu'oeuvre d'art. C'est une création artificielle de l'homme qui a pour but d'établir une situation de sécurité dans laquelle l'homme moderne, séparé de l'univers par le créationisme chrétien et de Dieu par la sécularisation, y trouve sa salvation. En contraste avec l'hypothétique Etat de Nature, Hobbes construit la théorie imaginative de l'Etat, en combinant d'une façon magistrale le chemin de la foi qui choisit le protestantisme et le chemin de la raison qui préfère l'uomo nuovo de la Renaissance. Il oppose donc en conséquence la théologie juridique médiévale à une théorie politique qui développe la raison d'Etat inspirée des besoins et des possibilités de la nature humaine. Car de la même façon que le modèle de l'homme médiéval, la Cité de Dieu, s'est avéré impossible à connaître, la forme de cet Etat ne peut

(104) Cfr. L. STRAUSS: *The Political Philosophy of Hobbes*, V, pág. 65. «Siempre que sale el término de Naturaleza en Europa referido al derecho o a la sociedad, al arte o a la religión —ha escrito L. Díez DEL CORRAL— hay que estar muy alerta; la mayor parte de las veces es un camuflaje de lo contrario: de abstractas fórmulas idealistas que se traducen en un mayor imperio sobre lo natural. El naturalismo en arte acaba queriendo decir, con demasiada frecuencia, mayor idealismo; los teóricos políticos, cuando han hecho hincapié enfáticamente en el 'estado de naturaleza' ha sido, como en el caso de Hobbes y Rousseau, para someter a mayores abstracciones y sumisiones la naturaleza social del hombre» (*op. y loc. cit.*, pág. 228).

être perçue que de façon intuitive. La raison analytique se convertit ainsi en raison esthétique, à mi-chemin entre le terrestre et l'éternel, se transformant en raison politique quand elle a pour objectif direct l'élaboration de l'Etat empirique.

S U M M A R Y

Thomas Hobbes' political thought rests on the metaphysics of power, whose visible manifestation is the Movement. This concept unifies all his work, which culminates in the theory of the Objective State conceived as a work of art. It is an artificial entity, created by man to establish a situation of security in which modern man, segregated from the universe by Christian conservatism and from God by secularization, finds salvation. In contrast to the hypothetical State of Nature, Hobbes imaginatively constructs the theory of the State, masterly combining the path of faith, which chooses Protestantism, and the path of reason which prefers the Renaissant uomo nuovo. Hence, he opposes medieval judicial theology which develops the reason of the State, inspired in the necessities and possibilities of human nature. Inasmuch as the model of medieval man, the City of God, is now recognized as unknowable, one can only intuitively guess this State's form. In this way, analytical reason is converted into aesthetic reason, between the mundane and the eternal, becoming political reason when the object proposed is the construction of the empirical State.

