

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA  
METROPOLITANA**

**UNIDAD IZTAPALAPA**

**IDÓNEA COMUNICACIÓN DE RESULTADOS  
TITULADA:**

**LAS PREMISAS BÁSICAS DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA  
DE THOMAS HOBBS**

**TRABAJO QUE PRESENTA:**

**JORGE IVÁN SEPÚLVEDA LEGORRETA  
MATRÍCULA 200382488**

**PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRO EN  
HUMANIDADES**

**NOVIEMBRE DE 2009**

# Índice

|   |     |
|---|-----|
| Introducción.....   | 2   |
| <i>Capítulo I: Aproximaciones al pensamiento político antes de Hobbes</i>           |     |
| 1.1.- El nacimiento de la filosofía política con Platón.....                        | 4   |
| 1.2.- Las vicisitudes del rey-filósofo.....   | 6   |
| 1.3.- Maquiavelo o la <i>verità effettuale</i> de la política.....                  | 14  |
| 1.4.- ¿Por qué Hobbes?.....   | 22  |
| <i>Capítulo II: Biografía y contexto histórico de Hobbes</i>                        |     |
| 2.1.- Acercamiento a una prolífica vida intelectual.....                            | 28  |
| 2.2.- De la Edad Media a la Modernidad.....   | 33  |
| 2.3.- Inglaterra en el siglo XVII.....  | 46  |
| <i>Capítulo III: Acercamiento al concepto de naturaleza humana en Hobbes</i>        |     |
| 3.1.- Comentarios previos.....  | 55  |
| 3.2.- Un nuevo método para filosofar.....   | 64  |
| 3.3.- Algunos presupuestos básicos del concepto de naturaleza humana en Hobbes..... | 70  |
| 3.4.- De las sensaciones.....   | 80  |
| 3.5.- La más noble y provechosa invención: el lenguaje.....                         | 84  |
| 3.6.- La teoría de las pasiones en Hobbes: sólo una aproximación.....               | 99  |
| Conclusiones.....   | 118 |
| Bibliografía.....   | 126 |

## INTRODUCCIÓN

Carlos Pereyra dijo una vez que “el pensamiento político es la forma del discurso racional más directamente ligado a (y en cierta medida dependiente de) las circunstancias sociales específicas en que se elabora”<sup>1</sup>. Esta expresión, que puede extenderse a todo pensador que reflexione sobre tan compleja realidad como es la política, Pereyra la enuncia porque el contexto histórico del filósofo inglés Thomas Hobbes se caracterizó, precisamente, por conflictos sociales que llegaron al extremo de desencadenar guerras civiles y religiosas. La obra de Hobbes puede ser vista, en este sentido, como el intento denodado de filósofo de Malmesbury, por dar cuenta de los conflictos a que se ven arrojadas las sociedades cuando no se conocen –científicamente- las causas tanto de la guerra como de la paz. Hobbes, junto con Maquiavelo, ha sido concebido como uno de los fundadores de la ciencia política moderna, de ahí que el estudio de este pensador nos resulte vital para la comprensión de la filosofía política que se iniciará después de la obra del filósofo de Malmesbury, y que tendrá diferencias muy importantes con el pensamiento político que la precedió.

En este sentido, el propósito fundamental de este trabajo es exponer el conjunto de premisas básicas que componen el pensamiento político hobbesiano. Antes que intentar realizar una interpretación distinta, y tomando en cuenta las toneladas de papel y litros de tinta que se han consumido con las casi infinitas interpretaciones de este pensador, hemos optado por el estudio de aquellos elementos que, en la obra hobbesiana, resultan fundamentales para tener un conocimiento más o menos claro de en qué consiste propiamente la filosofía política de este pensador. Para lograr este propósito el trabajo lo hemos dividido en cuatro capítulos. Lamentablemente, el último capítulo, por razones de tiempo, no aparecerá todavía en este trabajo.

---

<sup>1</sup> Pereyra, Carlos. “Hobbes: absolutismo y soberanía”, en *Thesis. Nueva Revista de Filosofía y Letras*, Año 1, núm. 2, UNAM, México, 1979, p.29.

En el primer capítulo, revisamos, de forma muy esquemática, el nacimiento de la filosofía política con Platón, para confrontarla posteriormente con el realismo de Maquiavelo. Este capítulo concluirá con la exposición de las razones que nos han llevado, precisamente, a preferir el estudio de la filosofía política de Hobbes. El segundo capítulo trata acerca del contexto histórico y la biografía de este pensador. Se trata de un capítulo importante porque las circunstancias específicas en que vivió Hobbes, es decir, en un momento histórico plagado de avances científicos, conflictos políticos y sociales, etc., serán fundamentales para la edificación de su sistema filosófico. El tercer capítulo está dedicado enteramente al estudio de la obra hobbesiana, específicamente a la parte concerniente al estudio de la naturaleza humana. Como intentaremos demostrar, dicho estudio resulta vital para comprender la parte propiamente política de su filosofía. Finalmente, el último capítulo que –temporalmente- dejaremos en el tintero consistirá en la forma en la que el filósofo de Malmesbury concibe la constitución de ese dios terrenal que es el Estado. Si bien no revisamos con detalle esta parte última de nuestro trabajo, sí intentaremos en las conclusiones mencionar algunos elementos relevantes al respecto.

# Capítulo I

## **Aproximaciones al pensamiento político antes de Hobbes**

### **1.1.- La herencia de Platón: el nacimiento de la filosofía política**

En un mundo pletórico de elementos culturales se desarrolló el pensamiento de Platón. Elementos culturales de diversa índole pues basta pensar en matemáticas, e inmediatamente nos vienen a la cabeza nombres como Euclides o Pitágoras; pensemos en literatura o teatro, y resuenan los nombres de Homero, Hesíodo, Sófocles, Esquilo y Eurípides; hablemos de ciencia médica y todavía hoy se realiza el juramento hipocrático que lleva ese nombre, precisamente, en honor al padre de la medicina; pensemos en legisladores y estadistas modelo, y Solón y Pericles aparecen en la lista; pensemos, en fin, en filosofía y Sócrates, Platón y Aristóteles se convierten en referentes indiscutibles. Es difícil encontrar una disciplina que, al inicio de su estudio, no se remita a algún personaje griego de la Grecia clásica. En este sentido, es poco menos que impresionante el legado cultural que nos heredaron los griegos, al extremo de que, so pena de caer en una profunda exageración, si actualmente hablamos de una distinción entre Oriente y Occidente, esto se debe a que fue precisamente en Grecia donde floreció una cultura que todavía hoy deja sentir su influencia. Es casi increíble que, a pesar de la enorme distancia temporal que nos separa, nuestro mundo actual conserve tantos elementos culturales de aquella época, y más estrictamente, de los que los griegos sin lugar a dudas fueron fundadores.

Sin embargo, probablemente no consideraríamos impresionante el trabajo de los antiguos griegos si dejamos de lado otro aspecto fundamental: la cultura griega floreció en medio de un mar de pueblos bárbaros, carentes de los más mínimos recursos civilizatorios, y de ahí aún más la grandeza de sus inventos y descubrimientos. Como dice Edith Hamilton en una entretenida obra, "toda esta grandeza se dio en un momento en que las ingentes civilizaciones del mundo antiguo habían perecido y la sombra de la barbarie sin esfuerzo oscurecía la

tierra. En ese mundo negro y feroz entró en acción un minúsculo centro de ardiente energía espiritual".<sup>2</sup>

Más allá del escaso rigor teórico de la obra, Hamilton nos aporta un elemento central para nuestro trabajo, a saber, que en la historia del pensamiento político lo que caracterizará a prácticamente toda la filosofía política de corte occidental será, precisamente, la reflexión racional de una realidad tan compleja como lo es la política. Como señala la autora, los griegos volteaban la mirada y veían en esos pueblos bárbaros "un déspota en el trono, cuyos caprichos y pasiones eran el factor determinante del Estado; una población miserable y sometida, y una gran organización de sacerdotes a quienes se había confiado el dominio del intelecto". Y líneas más adelante concluye la autora: "ninguna de las grandes civilizaciones que los precedieron y que los rodearon les sirvió de modelo".<sup>3</sup>

No obstante las categóricas afirmaciones, es innegable que hay algo de cierto en ellas. La Grecia clásica nos resulta muy interesante, insistamos, porque ahí se desarrolló una cultura sumamente diferente, exageradamente distinta de las que la rodeaban. De ahí la importancia de los griegos, pues no deja de ser asombroso cómo fue posible que tantos elementos culturales conservemos de ese minúsculo territorio, pero repleto de creatividad cultural, que fue la Grecia antigua.

Ahora bien, como señalábamos al inicio, este fue el contexto en el que se desarrolló el pensamiento de Platón, al que quizás con cierta desmesura, podríamos calificar como el padre fundador de la filosofía política occidental. Como dijera alguna vez un profesor en uno de los cursos de filosofía, *Diálogos* como *El Político*, *La República*, *Las Leyes*, pero sobre todo, *El Gorgias*, podrían ser considerados como el "acta de nacimiento" de la filosofía política. No sin justa razón, pues son las obras donde Platón delineó más claramente su pensamiento político sobre la forma en que debía constituirse un Estado y quién debería gobernarlo para que estuviera exento de conflictos e injusticias.

---

<sup>2</sup> Hamilton, Edith. *El camino de los griegos*, coedición Turner/FCE, Madrid, 2002, p.11

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.18

¿Cuál era, en este sentido, la clave para eliminar los conflictos de las sociedades, según el filósofo ateniense? Seamos enfáticos: el fundamento racional del estado. Dicho con otras palabras, las obras más importantes de Platón, en lo que a política se refiere, pueden verse como el denodado esfuerzo de este filósofo por tratar de convencernos de que sólo un Estado fundado en la Verdad, en la Sabiduría, puede garantizar la existencia de un Estado libre de injusticias. En este sentido, para Platón, hasta que no llegara un filósofo al poder es decir, el amante por excelencia de la sabiduría, no se acabarían los males de nuestras sociedades. Como dice Platón en la clásica y controvertida *Carta VII*, "no cesarán los males del género humano hasta que ocupen el poder los filósofos puros y auténticos, o bien, los que ejercen el poder en las ciudades lleguen a ser filósofos verdaderos".<sup>4</sup>

Ahora bien, ¿es posible realmente acabar con los males de nuestras sociedades a partir de la llegada de los filósofos al poder?, ¿se puede con ello evitar injusticias, como la cometida contra Sócrates, al que calificara Platón como "el hombre más justo de su época"<sup>5</sup>? Veamos con un poco más detalle esta idea.

## **1.2.- Las vicisitudes del rey-filósofo**

A continuación vamos a intentar desarrollar el argumento de por qué considera Platón que sólo si un rey se vuelve filósofo o si un filósofo llega el poder, se daría lugar a esa sociedad humana utópica, pero antes de ver ese punto habremos de considerar, sin bien tan sólo de forma esquemática pues el fin de nuestro trabajo es otro, algo más que las meras ideas políticas del filósofo ateniense.

Para comprender mejor los planteamientos de este filósofo consideramos pertinente partir, primeramente, de su doctrina de las ideas. Así pues, ¿en que consiste dicha doctrina? Comencemos así: podemos encontrar a un hombre al que podemos calificar de justo, de sabio, incluso, de que posee la verdad sobre algún tema en particular; pero decir que la Justicia, la Verdad o la Sabiduría

---

<sup>4</sup> Platón. *Carta VII* en *Diálogos*, vol. VII, ed. Gredos, Madrid, 1992, 326b

<sup>5</sup> *Ibid.*, 324e

existen por sí mismas es algo que causa serios problemas. Mismo Leo Strauss afirma que tal “doctrina de las ideas es absolutamente increíble, para no decir que parece ser fantástica”.<sup>6</sup> Y sin embargo, esa es la filosofía platónica. Platón no sólo consideraba que podía existir un hombre justo o un Estado justo, sino que la justicia misma existía en la forma de una idea. Como señala Strauss, “la idea de una cosa es lo que queremos decir tratando de descubrir el qué o la naturaleza de una cosa o una clase de cosas”.<sup>7</sup> Hablar de la idea de justicia no es otra cosa sino preguntar por su esencia, qué es la justicia en sí misma, o bien, como dice Strauss, qué es “lo justo por naturaleza”. Esta problemática conexión entre justicia y naturaleza la podemos entender, me parece, a partir de los argumentos que mismo Platón expone en el último apartado de su obra *La República*<sup>8</sup>. Es ahí donde, tratando de explicar a sus interlocutores por qué no debe ser permitida la enseñanza de las obras de los poetas trágicos en el modelo de Estado que propone, Platón recurre, a través de Sócrates, al ejemplo de la creación de objetos comunes como las camas. Sí, a ese ejemplo recurre Platón, afirmando que existen tres tipos de camas. Veamos su planteamiento:

“Sócrates: ¿No son tres las camas que se nos aparecen, de una de las cuales decimos que existe en la naturaleza y que, según pienso, ha sido fabricada por Dios?, ¿O por quien más podría haberlo sido?”

Glaucón: Por nadie más, creo.

Sócrates: Otra, la que hace el carpintero.

Glaucón: Sí.

Sócrates: Y la tercera, la que hace el pintor. ¿No es así?\*

---

<sup>6</sup> Strauss, Leo. “Platón”, en Strauss y Cropsey (comps.) *Historia de la filosofía política*, FCE, Mexico, 1996, p.62

<sup>7</sup> *Ibid.*, p.63

<sup>8</sup> Platón, *La República*, en *Diálogos*, vol. IV, ed. Gredos, Madrid, 1992

\* Este es el punto principal donde Platón elaborará su argumentación de por qué las obras de Homero no deben ser utilizadas como modelos de enseñanza entre el pueblo ateniense. Dios creó una sola cama, la Cama perfecta y eterna. El carpintero imita esa *Idea*, fabrica camas particulares que si bien no son perfectas, cuando menos cumplen una función específica: sirven para descansar. Pero el pintor, que ni es Dios ni es el carpintero, tan sólo pinta las camas como le *aparecen*, de tal manera que se halla muy lejos de la verdadera *Idea* de cama, pues recordemos que ni siquiera el carpintero fabrica una cama verdadera, menos entonces el pintor. Desde la perspectiva de Platón, lo mismo sucede con los poetas trágicos como Homero, pues ni

Glaucón: Sea.

Sócrates: Entonces, el pintor, el carpintero, Dios, éstos tres presiden tres tipos de camas.

Glaucón: Tres, efectivamente.

Sócrates: En lo que toca a Dios, ya sea porque no quiso, ya sea porque alguna necesidad pendió sobre Él para que no hiciera más que una única cama en la naturaleza, el caso es que hizo sólo una, la cama que *es* en sí misma. Dos o más camas de tal índole, en cambio, no han sido ni serán producidas por Dios.

Glaucón: ¿Y esto cómo?

Sócrates: Porque si hiciera sólo dos, nuevamente aparecería una, de la cual aquellas dos compartirían la Idea, y esta sería la Cama que *es*, no las otras dos.

Glaucón: Correcto.

Sócrates: Pienso que esto era sabido por Dios, quien, queriendo ser realmente creador de una realmente existente y no un fabricante de una cama particular, *produjo una sola por naturaleza*".<sup>9</sup>

En este sentido, siguiendo el argumento platónico, podemos percibir a nuestro alrededor infinidad de cosas de diversos tipos, pero de acuerdo a su doctrina de las ideas, para todas ellas existe *una* única Idea que es justa por naturaleza, lo que en su filosofía equivale a decir que es perfecta, eterna e inmutable, y la más perfecta, entre ellas, es la idea del Bien. Como señala Platón en su obra, la idea del Bien, "es la causa de todas las cosas rectas y bellas, que en el ámbito visible ha engendrado la luz y al señor de ésta, y que en el ámbito inteligible es señora y productora de la verdad y de la inteligencia, y que es necesario tenerla en vista para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público".<sup>10</sup>

Ahora bien, ¿qué relación existe entre las ideas perfectas e inmutables, que Platón propone en su doctrina de las ideas, con su filosofía estrictamente

---

conocen el verdadero modelo de Estado, ni han sido grandes estadistas o guerreros como para hablar de estos temas en sus obras.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 597b-d. El subrayado es mío

<sup>10</sup> *Ibid.*, 517 b y c

política? Una muy simple, pero al mismo tiempo abrumadoramente problemática: así como existe una Idea para todas las cosas que percibimos sensorialmente, también existe la Idea del orden político perfecto y eterno que es, precisamente, aquel donde el filósofo gobierna, y donde todos los que integran ese Estado hacen aquello que les corresponde hacer y no otra cosa, es decir, el orden político donde impera la justicia, entendida desde el punto de vista platónico. Pero ¿por qué los filósofos deben gobernar? Como señala Luis Salazar, porque "sólo una dura disciplina, una educación o *paideia* implacable puede cultivar las verdaderas virtudes, las excelencias del alma que únicamente algunos -los mejores intelectualmente- logran realizar en una vida dedicada, precisamente, a trascender, a acceder a la visión de lo eternamente justo, racional, verdadero y bello, es decir, a la Idea del Bien".<sup>11</sup>

Sólo los filósofos, es decir, los amantes de la Sabiduría y de la Verdad, son los únicos capaces de gobernar, pues son ellos exclusivamente los que conocen ese orden político justo. Sin embargo, vale la pena, si bien en pocas líneas, recordar también otro aspecto central de esta filosofía. Para Platón, el alma de los hombres se componía de tres partes: "el raciocinio", que es la parte del alma por la cual ésta razona; "la fogosidad", que es la parte por la cual los hombres se "enardecen", de ahí que Platón le llamé también "cólera"; y la "apetitiva e irracional", por la cual los hombres sienten "hambre, sed y apetito sexual".<sup>12</sup> En este sentido, sólo cuando el hombre se conduce por el raciocinio, por la razón, logrando dominar a las otras dos partes del alma, pero sobre todo la parte más irracional, se puede decir que es un hombre justo, pues sólo ahí las tres partes realizan la función que les corresponde a cada una, o mejor dicho, sólo así se puede decir que un hombre alcanza la virtud, la excelencia. Al raciocinio le corresponde la sabiduría; a la fogosidad, el valor; y a la apetitiva e irracional, la moderación o la templanza; y todas ellas se subordinan a la virtud de la justicia, que señala, precisamente, lo que le corresponde hacer a cada una.

---

<sup>11</sup> Salazar, Luis. *El síndrome de Platón. ¿Hobbes o Spinoza?*, Amalgama Arte Editorial, México, 1997, p.13

<sup>12</sup> Platón. *La República*, op. cit., 439d-440b

Mediante una compleja operación, Platón dirá que en el Estado, ya no sólo en el hombre individual, se realiza de manera similar este ideal de justicia platónica, pues es el filósofo el que gobierna, es decir, la parte más sabia de los habitantes del Estado; los guerreros, que le auxilian a éste en la defensa interna y externa de la ciudad; y los demás habitantes que se dedican a las artes y labores productivas, y que conforman para Platón, el grupo más ignorante entre los hombres de dicho Estado. Ahora bien, reconociendo Platón mismo lo problemático de su argumento es que lo vemos recurrir a diversos mitos como el de los metales o a la alegoría de la caverna, donde el filósofo, asumiendo quizás una perspectiva autocrítica, reconoce las dificultades de su planteamiento pues ya es bastante difícil, pensémoslo así, tratar de convencer a toda la gente que conforma una ciudad de que es el filósofo, por ser el más sabio, el único capaz de poder dar lugar a ese orden político sin conflictos. De ahí que afirme que sólo si se cumple lo anteriormente dicho, el Estado estará "fundado correctamente (pues) evidentemente es sabio, valiente, moderado y justo".<sup>13</sup>

Y es en este punto donde comienzan las verdaderas dificultades. Más allá del calificativo de "increíble" o "fantástico" de la doctrina de las ideas de Platón, como dijera Strauss, y que nosotros bien podríamos extenderlo a ese Estado justo y perfecto que nos propone, ¿cómo hacer para llevar este modelo teórico de Estado a la práctica?

Son demasiados los problemas que enfrenta la teoría del Estado perfecto de Platón cuando se piensa en la posibilidad de hacerlo realidad, o dicho a la manera de Salazar, cuando se discute acerca de los "límites prácticos de su reflexión teórica".<sup>14</sup> Y es sumamente complejo porque Platón no sólo se propone instaurar un orden político ajeno de conflictos, sino más aún: un orden político *justo* donde sus habitantes sean también *hombres justos*, entendiendo nuevamente por justo ese ideal de justicia donde todo se subordina a un rígido esquema de racionalidad de la política misma.

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, 427e. El paréntesis es mío

<sup>14</sup> Salazar, Luis. op.cit., p.37

Para decirlo con palabras de Norberto Bobbio, "la República Ideal de Platón, tiene como fin la realización de la justicia"<sup>15</sup>, es decir, volver virtuosos a los hombres. De ahí la complejidad del modelo platónico, pues como bien advierte Bobbio, se trata de un modelo de Estado que jamás ha existido. A este respecto señala el filósofo italiano que "los estados que existen, los estados reales, son aunque en diferente grado, corruptos. Mientras que el óptimo Estado es uno solo, y no puede ser más que uno porque una sola es la constitución perfecta".<sup>16</sup>

En este sentido, la propuesta de Platón de óptimo Estado, de ese Estado justo y perfecto que no sólo busca evitar las injusticias, sino que sus habitantes también sean justos, termina siendo un ideal, un modelo de perfección irrealizable, una utopía. Y entre los problemas que dificultan su realización práctica podemos citar los siguientes: a) ¿cómo convencer a los no-filósofos, es decir, a todos los hombres en la ciudad de que deben ser gobernados, precisamente, por los filósofos?, y b) ¿cómo convencer a los filósofos verdaderos de volverse gobernantes? <sup>17</sup>

A esto es lo que llamamos las vicisitudes del rey-filósofo, pues ahí radica, creemos, las dificultades esenciales del modelo teórico expuesto por Platón. Pero veamos más de cerca estos planteamientos.

Como señalará Hobbes siglos después, la legitimidad del poder político se funda en el consentimiento de los gobernados. Para Platón, el hecho que vuelve legítimo al rey-filósofo, para decirlo de forma estridente, es que se trata del hombre más sabio, y por lo tanto, concluye Platón, es a él al que toca gobernar a la parte menos sabia de la ciudad. La sabiduría se coloca por encima de la ignorancia, incluso, ya no en términos meramente académicos, sino también políticos: es el sabio el que debe gobernar. El problema consiste aquí, como bien advierte Leiser Madanes, en "determinar si el conocimiento acerca de cuál es la mejor forma de organizar un Estado es fundamento suficiente para pretender

---

<sup>15</sup> Bobbio, Norberto. *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, FCE, México, 1996, p.21

<sup>16</sup> *Ibid.*, p.22

<sup>17</sup> Cfr. a este respecto el texto de Strauss, *op.cit.*, p.65 y ss; y el texto de Salazar, *op.cit.*, p.34 y ss

gobernarlo. ¿Ser un buen filósofo es condición suficiente para ser un rey legítimo".<sup>18</sup>

La conclusión a la que llega este filósofo argentino, es que alguien puede conocer demasiadas cosas, ser un sabio, incluso, conocer cuál podría ser la mejor, que no la perfecta, forma de organización política, pero "ningún conocimiento da derecho a gobernar".<sup>19</sup> Luis Salazar realiza también un planteamiento similar: "un hombre que tiene el conocimiento verdadero de la justicia, ¿es necesariamente un hombre justo o un hombre que actúa justamente?".<sup>20</sup>

Entiéndase la complejidad del problema. Platón funda la obediencia de los gobernados en la sabiduría del filósofo y, como concluye Salazar, sólo "la contumaz ignorancia de los hombres, asociada al predominio insensato de sus pasiones corporales y de sus opiniones inciertas y plurales, explicará su resistencia o su oposición a un poder que, sin embargo, sólo puede tender a su bienestar y a su real y verdadera felicidad".<sup>21</sup>

Veamos ahora el otro grave problema que enfrenta la propuesta de Platón. Ya expusimos la dificultad que entraña el hecho de que los gobernados acepten el dominio de un rey-filósofo; ahora la cuestión es por qué los filósofos que han alcanzado, desde la perspectiva platónica, acceder al dominio de la Verdad, deben descender a una realidad tan caótica como la política. Resulta curioso como Leo Strauss argumenta que, llegados a este punto, resulte más fácil persuadir a la demás gente, a los no-filósofos, de aceptar el gobierno de un rey-filósofo, que al contrario, tratar de convencer a un filósofo verdadero de que se vuelva gobernante. Para Strauss, "los filósofos no pueden ser persuadidos, sólo pueden ser obligados a gobernar las ciudades".<sup>22</sup> Y efectivamente, Platón mismo reconoce la dificultad de que los filósofos acepten ser gobernantes, sin embargo, nuevamente da argumentos con la finalidad de convencer a éstos, de que la

---

<sup>18</sup> Madanes, Leiser. *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*, ed. Eudeba, Buenos Aires, 2001, p.17

<sup>19</sup> *Ibid.*, p.18

<sup>20</sup> Salazar, L. op.cit., p.35

<sup>21</sup> *Ibid.*, 41

<sup>22</sup> Strauss, L. op.cit., p.66

Verdad no puede ser para ellos nada más, o mejor aún, como dice Strauss, enclaustrarse a vivir en una "isla de las Almas Bienaventuradas".<sup>23</sup> Veamos ahora algunos argumentos que da Platón, nuevamente por boca de Sócrates, sobre este punto.

Sócrates: Por cierto, que es una tarea de nosotros, los fundadores de este Estado, la de *obligar* a los hombres de naturaleza mejor dotada a emprender el estudio que hemos dicho antes que es el supremo, contemplar el Bien, y llevar a cabo aquel ascenso y, tras haber ascendido y contemplado suficientemente, no permitirles lo que ahora se les permite.

Glaucón: ¿A qué te refieres?

Sócrates: Quedarse allí y no estar dispuestos a descender junto a aquellos prisioneros, ni participar en sus trabajos ni recompensas, sean éstas insignificantes o valiosas.

Glaucón: Pero entonces, ¿seremos injustos con ellos y les haremos vivir mal cuando pueden hacerlo mejor?

Sócrates: Te olvidas nuevamente, amigo mío, que nuestra ley no atiende a que una sola clase la pase excepcionalmente bien en el Estado, sino que se las compone para que esto suceda en todo el Estado, armonizándose los ciudadanos *por la persuasión o por la fuerza*, haciendo que unos a otros se presten los beneficios que cada uno sea capaz de prestar a la comunidad. Porque si se forjará tales hombres en el Estado, no es para permitir que cada uno se vuelva hacia dónde le dé la gana, sino para utilizarlos para la consolidación del Estado.<sup>24</sup>

Nótese la razón que tiene Strauss. En el Estado perfecto propuesto por Platón, no sólo los gobernados deben ser convencidos, incluso, obligados por la fuerza, a participar en la constitución de dicho Estado, sino que a los filósofos también se les puede aplicar la fuerza con tal de que se vuelvan los gobernantes. En este sentido, resulta muy difícil mantener la perspectiva puramente objetiva frente a los planteamientos de Platón. Resulta complicado por sí mismo convencer a los gobernados, los no-filósofos, de que sean los filósofos sus gobernantes, pero de alguna forma tal argumento se salva, como señala Strauss, cuando se acepta que ellos son los más sabios, y en alguna medida al ser los concedores del Bien, de la Verdad y de la Justicia, tal vez promuevan un orden político orientado

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p.67

<sup>24</sup> Platón. *La República*, ed.cit., 519d-520a. El subrayado es mío

precisamente por esos valores; pero afirmar que cuando los filósofos se muestran renuentes a asumir su papel de gobernantes debe obligárseles, incluso por la fuerza, a hacerlo, es algo muy diferente y realmente difícil de entender.

Como quiera que sea, estos son sólo algunos de los problemas graves que, a nuestro juicio, enfrenta la propuesta platónica. En el siguiente apartado estudiaremos la tensión que existe entre lo que en filosofía política se ha dado en llamar idealismo político, atribuido tradicionalmente a Platón, y el realismo político que reaparecerá de forma contundente con Maquiavelo polemizando, precisamente, con pensadores como el filósofo ateniense.

### **1.3.- Nicolás Maquiavelo o la *verità effettuale* de la política**

Como señala Luis Salazar en su artículo "La política es otra cosa"<sup>25</sup>, una de las realidades que más discusiones ha motivado a lo largo de la historia humana es precisamente la política. Y como dice este autor, una de estas discusiones que podemos encontrar entre los distintos pensadores políticos es la que se da entre el idealismo político y el realismo político. En este sentido, el representante por excelencia del idealismo político es Platón.<sup>26</sup> Este filósofo no sólo pretendía dar lugar a una sociedad exenta de conflictos, sino que incluso los hombres que integraran ese estado fueran hombres virtuosos. La política así entendida se convierte en una realidad donde los hombres alcanzan la virtud, la excelencia. Como señala Luis Salazar, a este tipo de política ideal "se atribuyen las más excelsas virtudes y las más altas posibilidades (pues se trata) de una política subordinada a normas e ideales supuestamente racionales"<sup>27</sup>. Frente a esta visión de la política como ideal, el político florentino Nicolás Maquiavelo reivindicará lo que en la historia del pensamiento político se conoce como realismo político,

---

<sup>25</sup>Salazar, Luis. "La política es otra cosa" en *Dialogos sobre filosofía política*, UNAM, México, 1995, pp. 161-171.

<sup>26</sup> Es prudente señalar, a este respecto, que el sentido en que retomamos la filosofía política platónica en esta parte tiene el objetivo de servir de contraste entre dos tipos de pensamiento que, como veremos, resultan ser antitéticos. No debe olvidarse por otro lado que, como señalábamos en la introducción, el pensamiento político es siempre el más ligado a las circunstancias del tiempo en el que vive el autor. El caso de Platón, con todo y su idealismo, no escapa, por supuesto, a las circunstancias propias del autor.

<sup>27</sup>*Ibid.*, p.161. El paréntesis es mío.

caracterizado por una visión de la política real, la política que parte de las cosas tal y como son, y no como debieran ser. La política real hace referencia a lo que Maquiavelo llamaba la *verità effettuale della cosa*, la verdad efectiva de las cosas. Contrastemos estas visiones de la política.

La propuesta de óptima república de Platón parte de una ruptura radical con la realidad, de ahí que se trate de un ideal, de una utopía, y por ende, de nula eficacia práctica. Además, rechaza prácticamente todas las formas de gobierno existentes, y sobre todo, la democracia, por ser incapaces de evitar las injusticias al interior de los Estados. La historia en este sentido, no es ninguna maestra para Platón. En ella, el filósofo ateniense no encuentra ninguna forma organización que cumpla los fines de la política, es decir, volver virtuosos de los hombres. Con el político florentino Maquiavelo sucede exactamente lo contrario. Para Maquiavelo, la historia resulta ser la maestra fundamental de todo su pensamiento, y como bien señala Jorge Velázquez, es a partir de ésta "de donde Maquiavelo extrae los ejemplos que le sirven para fundamentar su visión de la política"<sup>28</sup>. Paradigmático resulta ser para nosotros el capítulo XV de *El Príncipe*, la obra clásica de Maquiavelo, donde el florentino, al parecer discutiendo con Platón, critica esos modelos teóricos de óptimas formas de organización del poder, pues como él mismo señala, "nunca se han visto ni se ha sabido que existieran realmente"<sup>29</sup>. De tal manera que, en lugar de proponer un modelo teórico-prescriptivo como Platón, Maquiavelo nos hereda las enseñanzas de un político que funda todo su conocimiento en la experiencia real y práctica de la política. Y decimos político, y no filósofo, porque en los hechos así fue. Maquiavelo fue Secretario de Guerra y Asuntos Exteriores por quince años de una Italia aún no unificada, hasta su destitución en 1512. Y como señala en 1513 en una carta dirigida a su amigo Francesco Vettori sobre su obra *El Príncipe*, "desearía que estos señores Medici empezarán a utilizarme, y con eso, cuando lo hayan leído se verá que los quince años que he pasado estudiando el arte del Estado no los he dormido ni jugado; y tendrían todos que valorar el servirse de un hombre que a expensas de otros está

---

<sup>28</sup>Velázquez, Jorge. *Bajo el círculo de Circe: El imaginario Político de Nicolás Maquiavelo*, (mimeo.)

<sup>29</sup>Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*, edición de Helena Puigdómenech, ed. rei, México, 1988, p.127.

llo de experiencias”<sup>30</sup>. Maquiavelo, como se puede apreciar, se nos revela como un profundo amante de la política. No nada más reflexiona sobre ella, como lo haría un filósofo, sino que para él era fundamental participar activamente en los asuntos públicos.

Lo que nos interesa hacer notar, en este sentido, es esa perspectiva que cada autor tiene de la política a partir de la realización de actividades tan diferentes. En el caso de Platón, la reflexión que hace de la política tiene ese carácter propio del filósofo de la política, es decir, adopta un punto de vista normativo-racionalizante de esta compleja realidad; en cambio, Maquiavelo, que sí fue un político, y que por muchos años participó directamente en esta actividad, reflexiona sobre ésta, no con base a cómo debería ser desde una perspectiva filosófica, sino cómo es realmente a partir de su efectiva experiencia, de ahí que afirme que existe un enorme diferencia entre "cómo se vive" y "cómo se debe vivir"<sup>31</sup>. La ironía de Maquiavelo llega al extremo cuando señala que, probablemente a diferencia de *La República* de Platón, en *El Príncipe* tiene la intención de "escribir algo *útil* para quien lo lea (por ello le ha parecido) más conveniente buscar la verdadera realidad<sup>32</sup> de las cosas que la simple imaginación de las mismas".<sup>33</sup>

Más allá de la ironía, lo cierto es que ya tenemos algunos elementos para distinguir al idealismo político del realismo político. En el primero, se considera la política como una realidad excelsa capaz de transformar las sociedades humanas en un conjunto armónico de seres virtuosos; en el segundo, se parte de algo así como un desencanto hacia la política y sus reales posibilidades de lograr una armonía entre los hombres. Por ello Maquiavelo, en lugar de esas aspiraciones tan altas, enfoca su mira a la unificación italiana que por aquellos años se encontraba a merced de las continuas invasiones de Francia y España. De ahí también que el cargo tan importante de este diplomático florentino fuera el de Secretario de Asuntos Exteriores, como ya habíamos señalado. Con otras

---

<sup>30</sup>Citado por Helena Puigdómelech en *Ibid.*, p.51

<sup>31</sup>*Ibid.*, p.127.

<sup>32</sup>En el original: "verità effettuale".

<sup>33</sup>*Ibid.*, p.127. El paréntesis y las cursivas son mías.

palabras, la unidad de un Estado como única forma de hacer frente a conflictos con otras potencias es, quizás, uno de los elementos centrales del pensamiento político de Maquiavelo.

Sin embargo, queremos profundizar un poco más en otro par de elementos que, desde nuestra perspectiva, contribuyen al entendimiento de la diferencia entre la política ideal y la política real, a saber: el concepto de naturaleza humana del que parten ambos autores, y la visión del tiempo que cada uno tiene con respecto a la política.

Como recordamos con Platón, el hombre estaba compuesto por un alma, misma que a su vez se hallaba dividida en tres partes: la parte racional, la fogosidad y la apetitiva e irracional. En este sentido, cuando un hombre actuaba, como diríamos nosotros, mal moralmente, no se atribuía propiamente a la intención deliberada de actuar así, es decir, ser malo porque así se hubiera deseado actuar; sino más bien porque la parte menos racional del hombre dominaba a la parte racional. Para decirlo con cierta desmesura, se actuaba mal por ignorancia. Los conceptos de pecado, culpa, remordimiento de conciencia, en su sentido religioso cristiano, eran desconocidos para Platón. De ahí la necesidad de la llegada de un verdadero filósofo al poder, es decir, de este hombre que realiza sus acciones orientadas de acuerdo a la parte más racional del alma. Es la sabiduría, nuevamente, la única capaz de erradicar esos actos delictivos o criminales de los hombres que propician las injusticias en las sociedades.

Con casi dos milenios de diferencia con respecto a Platón, en un mundo ya plenamente cristiano, no sorprende que el punto de vista que tiene Maquiavelo sobre los hombres sea tan diferente. Si a esto añadimos los quince años que participó tan activamente en la vida pública de Florencia, aún más se ahondan esas diferencias. Pero veamos con algún detalle su pensamiento.

Para revisar este punto podríamos señalar, siendo categóricos, que uno de los problemas centrales que le interesa resolver Maquiavelo es el de la eficacia política, o con palabras de él: “como ganar y conservar el Estado”<sup>34</sup>. En este sentido, si bien es cierto que las obras políticas de Maquiavelo de ninguna manera

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p.141.

constituyen un sistema filosófico, como en el caso de Platón, y como veremos más adelante, también en el caso de Hobbes, lo que sí podemos encontrar en ellas son los conocimientos que alguien que quiera dedicarse a la política, debe tomar en cuenta para conservar su Estado. Pero para lograr este fin Maquiavelo parte de un concepto de naturaleza humana muy realista, cuando no pesimista o desencantado. En varias partes de su obra podemos encontrar señalamientos precisos a este respecto. Por ejemplo, en el capítulo XVII, donde al hablar sobre si el príncipe debe ser amado o temido, o cruel o compasivo, Maquiavelo señala que los hombres son generalmente: "ingratos, volubles, hipócritas, falsos, temerosos del peligro y ávidos de ganancia; y mientras los favoreces, son todos tuyos, te ofrecen su sangre, sus bienes, la vida e incluso, los hijos -como ya dije antes- mientras no los necesitas; pero cuando llega el momento, te dan la espalda"<sup>35</sup>. Este juicio negativo que establece Maquiavelo sobre los hombres, obviamente parte de su experiencia. Los hombres que han realizado "grandes cosas", además de saltarse las barreras de la moral, son aquellos que han partido, pareciera decirnos el florentino, de un conocimiento real de la naturaleza humana. O para decirlo con otros términos, si un príncipe quisiera actuar conforme los principios de la moral todo el tiempo, probablemente fracasaría en la tarea de gobernar. Esa es la lección del florentino. Existen sendos pasajes a lo largo de su obra que han generado álgidas discusiones en torno a la amoralidad o inmoralidad de sus ideas, pasajes que nos muestran la permanente tensión que existe entre realidades tan distintas como la política y la moral; por ejemplo, en el célebre capítulo XVIII donde señala que un príncipe no debe mantener la palabra dada cuando las condiciones hayan cambiado, y por lo tanto, cumplirla le traería algún perjuicio. No cumplir la palabra dada es algo que el mismo Maquiavelo reconoce como moralmente reprobable pero como él mismo señala, "si los hombres fuesen todos buenos, este precepto no lo sería, pero como son malos y no mantienen lo que te prometen, tú tampoco tienes porque mantenérselo a ellos"<sup>36</sup>. Podemos estar o no de acuerdo con Maquiavelo sobre su pesimista

---

<sup>35</sup>*Ibid.*, p.135.

<sup>36</sup>*Ibid.*, p.139.

perspectiva de la naturaleza humana, sin embargo, hay que concederle que tiene alguna razón, y que efectivamente, "un hombre que quiera en todo hacer profesión de bueno fracasará necesariamente entre tantos que no lo son"<sup>37</sup>.

Basten estos ejemplos para diferenciar los conceptos de naturaleza humana de los cuales parten Platón y Maquiavelo. A continuación vamos a revisar algunos elementos que nos permitan comprender cómo entendían el tiempo estos autores y sus repercusiones en la visión de la política que cada uno tiene.

Para empezar, podemos decir que en el caso de Platón no existe una preocupación seria por el tiempo futuro. En este sentido, el Estado perfecto se caracteriza principalmente por no estar sometido a los avatares de la temporalidad, o para decirlo con otras palabras, si el Estado se construye de acuerdo a la forma planteada en *La República*, es decir, que el filósofo gobierne, que los guerreros defiendan interna y externamente el Estado, y que los labradores y artesanos, y demás habitantes que lo integren se dediquen exclusivamente a sus labores productivas, entonces, concluye Platón, se puede garantizar que dicho estado estará permanentemente libre de conflictos y de injusticias. Como señala el filósofo en el clásico mito de los metales, los sabios gobernantes fueron creados con oro; los guerreros con plata, y los labradores y artesanos con bronce y hierro. Cada individuo, en este sentido, estaba compuesto de un metal precioso que indicaba desde su origen a que actividad estaba destinado. La única forma en la que podrían darse conflictos al interior del Estado sería, precisamente, que alguien desempeñara alguna actividad para la cual no fue creado. Platón concluye así el mito de los metales: "el estado sucumbirá cuando lo custodie un guardián de hierro o bronce"<sup>38</sup>. Con otros términos, sólo cuando la parte más ignorante del Estado ascendiera al poder éste podría corromperse. Por ello decimos que en la propuesta platónica el tiempo deja de ser un problema. Si el Estado es fundado de acuerdo al principio de justicia tal y como le entiende Platón, es decir, que cada quien haga lo que le corresponde hacer y no otra cosa, no habría por qué esperar que en un futuro pudieran darse conflictos

---

<sup>37</sup>*Ibid.*, pp. 129 y 130.

<sup>38</sup>Platón. *La República*, ed. cit., 415c.

que causaran la disgregación del Estado, o peor aún, que se llevarán a cabo otra vez injusticias como la cometida contra el maestro de Platón. El temor que experimentamos los seres humanos normalmente por lo que todavía no ha pasado se resuelve, políticamente con Platón, con la llegada del sabio al poder, y como él mismo afirma, sólo habría una forma en que el Estado podría sucumbir: que la ignorancia se colocara por encima de la sabiduría.

Maquiavelo, como puede advertirse a simple vista, rompe definitivamente con la visión de su predecesor. Para estudiar su pensamiento en torno a su visión de la temporalidad habremos de recurrir necesariamente a su concepto de fortuna. ¿Qué entiende Maquiavelo por dicho concepto? La fortuna debe entenderse en Maquiavelo, a nuestro juicio, como esa fuerza superior que interviene en las cosas de este mundo más allá de la voluntad de los hombres. De tal manera que el florentino rechaza la idea de una temporalidad cerrada donde los cambios desaparezcan, o lo que pueda suceder sea perfectamente previsible, como podríamos concluir en la filosofía platónica; y más bien se inclina por la idea de que habrá acontecimientos que jamás podamos prever, valga la redundancia, por más precavidos que seamos. De ahí su notoria inseguridad al decir que "quizás es verdad que la fortuna es árbitro de la mitad de nuestras acciones, pero que también es verdad que nos deja gobernar la otra mitad, o *casi*, a nosotros"<sup>39</sup>. Nótese, entonces, como Maquiavelo hace énfasis en el poder de la fortuna en el ámbito de las cosas humanas. Ciertamente se trata de un concepto central en su obra, y la lección que deben aprender los hombres -especialmente los que se dediquen a la política- es a ajustar sus acciones de acuerdo a las circunstancias, a la variabilidad de los tiempos, con pocas palabras, a los cambios de la suerte. Maquiavelo, al igual que en el caso de la tensión entre la moral y la política, nos deja varios ejemplos en su obra sobre su preocupación por el tiempo. Al final del capítulo XIV, por ejemplo, Maquiavelo exhorta al príncipe a "no estar nunca ocioso en tiempos de paz; sino que con habilidad adquirir un capital de experiencias del que valerse en tiempos de adversidad para que, cuando cambie la fortuna, ésta lo

---

<sup>39</sup>Maquiavelo. op. cit., p. 172. El subrayado es mío.

encuentre preparado para resistir"<sup>40</sup>. O bien la sentencia ya comentada de no "mantener la palabra dada cuando tal cumplimiento se vuelva en contra suya"<sup>41</sup>. O más aún, parecer compasivo, íntegro, humano, etcétera; "pero con el ánimo dispuesto de tal manera que si es necesario no serlo... y cambiar a todo lo contrario"<sup>42</sup>. Una vez más, las lecciones del florentino son claras: un político que no ajusta sus acciones cuando las circunstancias cambian resulta ser un pésimo político. Por ello la necesaria virtud del político, que para nada debe entenderse en su sentido moral, sino como el ingenio de éste para permitirle "moverse según los vientos de la fortuna"<sup>43</sup>.

En resumen, la *verità effettuale* de la política, como nos muestra el florentino, significa comprender que proyectos teóricos como el de la óptima república de Platón, en su sentido práctico, son imposibles cuando se parte de una ruptura tan radical con la realidad: son cosas que este mundo no consiente, diría Maquiavelo. A partir de este pensador el realismo político cobra una fuerza inusitada, y si bien es cierto ya desde Aristóteles se establecían severas críticas al modelo del filósofo ateniense, difícilmente podemos encontrar a un pensador posterior al florentino que no integre en su sistema filosófico esos elementos que Maquiavelo tuvo a bien heredarnos como parte de una dimensión brutalmente realista, o incluso, para decirlo con palabras de Salazar, *demoníaca* de la política.

Un último comentario a este respecto. Hemos contrastado las ideas de dos autores que reflexionaron desde su particular punto de vista en torno a lo qué es la política. Como pudimos observar, adoptar un punto de vista donde a la política se le atribuyen las más altas posibilidades o partir de una visión que culmina en una especie de actitud cínica por parte del sujeto político, ineludiblemente termina en una tensión difícil de resolver entre los representantes del idealismo político y los del realismo político. Pero también debemos aclarar que se trata de posturas antitéticas, es decir, diametralmente opuestas. No todos los pensadores que han reflexionado sobre cuál podría ser la mejor forma de gobierno han sido tan

---

<sup>40</sup>*Ibid.*, pp. 128 y 129.

<sup>41</sup>*Ibid.*, p.139.

<sup>42</sup>*Ibid.*, p.140.

<sup>43</sup>*Idem*

extremistas como Platón; pero tampoco han caído en esa visión tan pesimista de la política que la haga parecer como una realidad donde el único propósito es conservar el poder, aún así sea instrumentalizando a la moral. Maquiavelo nos revela una dimensión muy negativa de la política, misma que los siguientes pensadores políticos habrán de rechazar o aceptar en mayor o menor medida, tratando de recuperar, a un mismo tiempo, algún sentido positivo para tan compleja realidad. En el siguiente apartado daremos algunas razones de por qué hemos elegido la filosofía política de Thomas Hobbes como objeto de estudio propiamente para la realización de nuestro trabajo.

#### **1.4.- ¿Por qué Hobbes?**

En el presente apartado tenemos la intención de exponer las razones de por qué hemos preferido realizar un estudio más profundo del pensamiento político del filósofo inglés Thomas Hobbes, a diferencia de los planteamientos meramente esquemáticos, y muy probablemente sesgados, realizados en Platón y Maquiavelo. Como habíamos visto, Platón tenía una concepción de la política, que a los ojos del florentino resultaba completamente ineficaz en la práctica: concebirla como una esfera de la realidad excelsa, es decir, no sólo dar lugar a sociedades sin conflictos, sino incluso, a sociedades de hombres virtuosos. Sin duda, la crítica del florentino a los representantes del idealismo político resultó ser demoledora. Con su visión de la política *efectiva*, Maquiavelo nos heredó criterios con los cuales poder pensar y reflexionar sobre esta realidad de forma muy diferente a la del filósofo ateniense. Ello, por otra parte, no despoja en absoluto a Platón del papel de haber sido el autor del primer programa de filosofía política, es decir, de ser el primero en utilizar argumentos puramente racionales para señalar cómo debía ser esta realidad.

En este sentido, es que considerábamos pertinente hacer un breve recorrido, aún así con el riesgo de ser superficiales, en las ideas de estos autores como un excelente preámbulo para introducirnos al pensamiento de Thomas Hobbes. La reflexión puramente racional sobre tan caótica realidad es la herencia

de Platón. La nula eficacia práctica de los modelos teóricos es la enseñanza de Maquiavelo. De ahí que Hobbes se nos revele, creemos, como el primer gran filósofo político de la modernidad, pues intentará incorporar a su pensamiento la reflexión crítica y racional de esta realidad, pero a un mismo tiempo que su modelo teórico goce de alguna eficacia práctica. Obviamente Hobbes fracasará en este intento. De haber tenido éxito hace mucho tiempo que las discusiones sobre filosofía política se hubieran terminado. Sin embargo, con todo y esto, Hobbes, al igual que Platón y Maquiavelo, se ha convertido en un clásico indispensable a la hora de pensar y reflexionar sobre los problemas teóricos en torno a la política.

Ahora bien, ¿qué es lo que hace de Hobbes un pensador "clásico" de la filosofía política? Para responder a esta pregunta recurriremos a la ayuda del filósofo italiano Norberto Bobbio. Para este filósofo contemporáneo, un pensador clásico es aquel que cubre tres requisitos indispensables: "a) ser considerado como auténtico y único intérprete de su tiempo, cuya obra es utilizada como un instrumento indispensable para conocerlo; b) siempre ser actual, por lo que cada época, incluso cada generación, siente la necesidad de releerlo, y al hacer eso lo reinterpreta; y c) haber construido teorías-modelo que se emplean continuamente para comprender la realidad, aún una realidad diferente de aquella de la que derivó y a la que se aplicó, y que se han vuelto con el curso de los años verdaderas y propias categorías mentales"<sup>44</sup>.

De acuerdo con las ideas de Bobbio, es que podemos concebir a Hobbes como un escritor netamente *clásico* del pensamiento político. Para empezar por el primer requisito, tal vez no sea Hobbes el único, pero sí es un auténtico intérprete de su tiempo. Hobbes elaboró su obra partiendo de las circunstancias históricas en las que vivió, reflexionando críticamente sobre los sangrientos sucesos que asolaron a la Inglaterra del siglo XVII, es decir, las guerras civiles y religiosas que experimentó en sus orígenes dicha nación. A Hobbes le debemos, incluso, el *Behemoth*, que es la obra en donde el filósofo de Malmesbury, emulando quizás a

---

<sup>44</sup> Bobbio, Norberto. "Max Weber y los clásicos", en José Fernández Santillán (comp.) *Norberto Bobbio: el filósofo y la política*, FCE, México, 2002, p.91

Tucídides con su obra histórica donde narra la guerra del Peloponeso, relataba a manera de diálogo la guerra civil en que se sumió Inglaterra, además del tiempo en que fue un protectorado bajo la dirección de Oliver Cromwell, es decir, el periodo comprendido entre los años de 1640 y 1660. Sin embargo, Hobbes no se dedica sólo a relatar acontecimientos históricos, sino a realizar una verdadera reflexión crítica sobre dicho periodo. Más allá del papel de mero historiador, Hobbes reinterpreta los sucesos ocurridos en su época, y como él mismo señala, más que las acciones lo que verdaderamente le importaba eran las *causas* que habían originado tales sucesos. Dice Hobbes a través de uno de sus personajes: "mi intención era ponerme al corriente de la historia, no tanto de las acciones que tuvieron lugar durante los recientes disturbios cuanto de sus causas y de los conciliábulos y artimañas mediante los cuales se hizo que ocurrieran. Varios hombres han escrito la historia; y de ellos podría haber aprendido lo que hicieron y también algo de sus maquinaciones. Pero en aquellos encuentro bien poco de lo que me gustaría preguntar"<sup>45</sup>.

Resulta interesante, en este sentido, la perspectiva que Hobbes tiene de su propio tiempo histórico. No le interesa hacer una narración de los hechos, sino analizar las causas que motivaron tales acontecimientos; con otras palabras, observa su tiempo, lo analiza y emite juicios sobre él. Y si a esta visión particular de su natal Inglaterra le sumamos la influencia que el mismo Hobbes recibió del ambiente cultural en donde se formó, podemos afirmar con certeza que es un auténtico intérprete de su tiempo. Sus reflexiones no sirven sólo para comprender la historia sangrienta de Inglaterra a mediados del siglo XVII, sino que también son producto de la combinación de factores como la nueva ciencia experimental creada por Galileo, el nacimiento de los primeros Estados Nacionales, la pérdida de poder que sufriera la Iglesia Católica con el advenimiento de la Reforma Protestante, por mencionar algunos. El pensamiento de Hobbes, en resumen, incorpora elementos culturales e históricos muy importantes del tiempo en el que vivió, de ahí que cumpla el primer requisito de Bobbio, es decir, que se convierta

---

<sup>45</sup>Hobbes, Thomas. *Behemoth*, ed. Tecnos, Madrid, 1992, p.62

en un referente indispensable para conocer algunas características importantes de la historia humana en los inicios de la Modernidad.

Por otra parte, Hobbes también cumple con el segundo requisito de Bobbio, es decir, ser un pensador siempre actual. La filosofía que nos heredó este pensador sigue siendo una herramienta indispensable para reflexionar y criticar nuestras mismas ideas en torno a cuestiones, por ejemplo, como el poder político y la mejor organización del estado. En otro de sus textos, Norberto Bobbio ha señalado que existen "temas recurrentes" de la filosofía política, problemas a los que él mismo llamará "preguntas canónicas" de esta disciplina<sup>46</sup>. Podemos estar o no de acuerdo con la clasificación que hace Bobbio de los grandes temas de la filosofía política, de esas preguntas canónicas; sin embargo, es cierto que desde sus inicios los grandes filósofos de la filosofía política occidental han tratado de dar cuenta de problemas como el de la búsqueda de la óptima forma de organización política; el de la fundamentación o justificación del existencia del poder político, que es el problema por excelencia de la Modernidad; o el intento permanente por definir qué cosa es la política. Obviamente, muchas veces por el contexto histórico mismo en que se desarrolla el pensamiento de un autor se le dará mayor importancia a uno u otro de los problemas fundamentales señalados por Bobbio. En los casos que hemos revisado, Platón, por ejemplo, le dará mayor importancia a la construcción de un modelo teórico donde se precisa cuál debería ser la mejor forma de organizar el poder político; Maquiavelo, en cambio, nos introduce a una dimensión de la política donde una característica básica que la define es la lucha por el poder; finalmente en el caso de Hobbes, como veremos en capítulos posteriores, destaca principalmente el problema de la justificación del poder político. Ahora bien, al tratarse de preguntas canónicas, es decir, de grandes problemas que si encuentran una respuesta ésta será solamente adecuada para el contexto en que se formula, lo cierto es que las reflexiones de estos filósofos por ello mismo nos siguen pareciendo importantes, pues se trata de preguntas *abiertas* al tiempo, por decirlo de alguna manera, y por lo tanto,

---

<sup>46</sup> Cfr. el texto de Bobbio "Sobre las posibles relaciones entre filosofía política y ciencia política", en *Norberto Bobbio: el filósofo y la política*, ed. cit., pp. 55-59

problemas que aún hoy seguimos discutiendo. En este sentido, el hecho de que Hobbes haya intentado responder a una de las preguntas más dolorosas en la filosofía política es, sin duda, una de las premisas fundamentales para considerarlo un pensador siempre actual.

Sin embargo, el caso de Hobbes resulta aún más paradigmático. Para Kersting, Hobbes dio inicio a lo que en sentido estricto llamamos filosofía política moderna. Como dice este autor, "en el *Leviatán* de Thomas Hobbes la visión moderna del hombre y la naturaleza se une con un programa teórico-filosófico nuevo que se encontraba bajo la fascinación del método analítico y matemático de las ciencias contemporáneas. Con ello se convierte Hobbes en el fundador de la filosofía política de la modernidad. Su influencia se mantiene hasta nuestros días"<sup>47</sup>. Como advierte Kersting, el pensamiento político de Hobbes incorpora esa nueva concepción de la naturaleza humana, heredada por pensadores como Maquiavelo. La novedad consiste en la elaboración de un modelo teórico, es decir, un nuevo programa filosófico cuyos conceptos y categorías nos siguen siendo importantes para reflexionar sobre los problemas teóricos de la filosofía política actual.

En este sentido, existen sendos problemas para los teóricos del presente que ya aparecían en las reflexiones del filósofo de Malmesbury, por ejemplo, los señalados por la filósofa Adela Cortina, a saber, "el individualismo egoísta, la razón calculadora, el contrato autointeresado, la mercantilización de la vida, el conflicto latente y la coacción"<sup>48</sup>, juntos todos, agregamos nosotros, con el gran problema que preocupó a este filósofo: el de la justificación del poder político, o mejor aún, el de ofrecer argumentos convincentes de por qué deben existir unos sujetos que manden y otros que obedezcan, con pocas palabras, el problema de la obligación política: la obediencia al poder político. Por ello nuestra inclinación a estudiar el pensamiento de este filósofo. No sólo por ser un digno representante del tiempo en que escribió sus obras, sino además por el conjunto de problemas

---

<sup>47</sup> Kersting, Wolfgang. *Filosofía Política del Contractualismo Moderno*, coedición UAM/Plaza y Valdés, México, 2001, p.42

<sup>48</sup> Cortina, Adela. *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*, ed. Trotta, Madrid, 2001, p.19. El paréntesis es mío.

que hubo de enfrentar, y que todavía en el presente nos siguen pareciendo dignos de una reflexión profunda. Conocer su pensamiento, consideramos, nos permitirá tener bases sólidas para una mejor comprensión de los temas que más tarde ocuparán la mente de los filósofos de la política, tanto los que siguieron a Hobbes ya en aquel tiempo, como los que aún ahora siguen planteándose problemas muy similares a los del filósofo de Malmebury.

El siguiente capítulo lo dedicaremos al estudio del contexto propiamente de Hobbes, así como a un acercamiento a su biografía personal.

## Capítulo II

### **Biografía y contexto histórico de Thomas Hobbes**

#### **2.1.- Acercamiento a una prolífica vida intelectual**

El presente apartado tiene como fin solamente acercarnos a la prolífica vida intelectual de Thomas Hobbes, y decimos que sólo "acercarnos" porque Hobbes fue un filósofo muy longevo, vivió noventa y un años consagrado al estudio de diversas ramas del saber, especialmente a aquella que le ha dado un reconocimiento casi universal y que es, precisamente, el estudio de la filosofía política. Por ello podemos encontrar pensadores, como Norberto Bobbio, que no dudan en calificarlo como "uno de los pensadores más grandes de la edad moderna"<sup>49</sup>. Joaquín Rodríguez lleva más lejos esta idea al afirmar, de manera muy similar a Kersting, que "en la filosofía moral y política de la época moderna, Thomas Hobbes es un precedente de casi todas las ideas que han configurado la filosofía práctica de los últimos siglos"<sup>50</sup>. Después de tales alabanzas el lector comprenderá que sólo haremos una breve presentación, esquemática por supuesto, de la vida de este filósofo. Comencemos pues con la vida Hobbes.

Hobbes nació el 5 de abril de 1588, en una pequeña aldea cercana a Malmesbury. Muy chico quedó huérfano de padre al verse éste implicado en asuntos judiciales que le obligaron a abandonar a su familia. Hobbes y sus dos hermanos, quedaron bajo la tutela de un tío paterno, mismo que le proporcionó el apoyo para que estudiara en Oxford. Como dice el mismo Hobbes sobre esta etapa de su vida: "a los cuatro años aprendí hablar, a leer y a contar, y no mucho más tarde a escribir. A los seis años me enfrenté al griego y al latín, y a los catorce

---

<sup>49</sup>Bobbio, Norberto. *Thomas Hobbes*, de. Plaza & Janés, Barcelona, 1991, p. 280.

<sup>50</sup>Cfr. la introducción de Joaquín Rodríguez Feo al *Tratado sobre el Ciudadano* de Thomas Hobbes, ed. Trotta, Madrid, 1999, p. XI.

me envían a Oxford"<sup>51</sup>. Gracias a estos estudios de las lenguas clásicas es que Hobbes traduce al latín la *Medea* de Eurípides a la escasa edad de catorce años. Pero también es durante su estancia en el Magdalen Hall de Oxford donde Hobbes recibe una "severa formación escolástica, empapado de agresivo puritanismo". La formación escolástica se fundaba, por aquellos años, sobre todo en el estudio de Aristóteles a partir de la interpretación de los filósofos medievales. Así, a los veinte años, culmina Hobbes sus estudios en Oxford con el grado de bachiller en artes (*Baccalaureos Artium*).

Al graduarse del Magdalen Hall en 1608, Hobbes es recomendado por Wilkinson, director del colegio, para ser tutor del hijo del Lord William Cavendish, primer conde de Devonshire. Como dice Hobbes en su autobiografía, "adolescente yo mismo, me ponen al punto al servicio de otro adolescente"<sup>52</sup>. Esta etapa, como nos cuenta Hobbes, es la etapa más dulce en su vida. Cavendish fue más que su señor un amigo, de tal manera que siguiendo las costumbres de ese tiempo, "en 1610 acompañará a su pupilo a un viaje de estudios por Francia e Italia"<sup>53</sup>. Son estos viajes, precisamente, los que permitirán que Hobbes tenga contacto con personajes importantes en el ámbito intelectual de la época. Entre ellos, el más importante fue Francis Bacon, y tal influencia recibe Hobbes de éste, que durante mucho tiempo fue considerado su discípulo<sup>54</sup>. También es en esta época donde se empieza a interesar por los problemas sociales de su tiempo, de tal manera que además de los libros que lee Hobbes por el sólo placer de leer, también lee autores clásicos que le permitieron comprender su tiempo, entre los que destaca el historiador griego Tucídides, traduciendo en 1629 los ocho libros de *La guerra del Peloponeso*. Se podría decir que esta es la primera obra importante realizada por Hobbes, y con la cual pretendía advertir sobre los riesgos de la democracia: Tucídides "me enseñó cuán insensata es la democracia y cuánto mejor juzga un

---

<sup>51</sup>Hobbes, Thomas. *Vida de Thomas Hobbes de Malmesbury. Escrita en verso por el autor, en Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*, ed. Tecnos, Madrid, 2002, p. 152. En lo sucesivo, simplemente *Autobiografía*.

<sup>52</sup>*Ibid.*, p. 153.

<sup>53</sup>Vallespín, Fernando. "Thomas Hobbes y la teoría política de la revolución Inglesa", en *Historia de la teoría política*, vol. 2, Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 264.

<sup>54</sup>Bobbio Norberto. *Thomas Hobbes*, ed cit. p. 278.

solo hombre que una asamblea. Traduje a ese escritor para que enseñara a los ingleses a guardarse de prestar oídos a los oradores"<sup>55</sup>.

En 1628 muere su pupilo y se hace cargo ahora de la educación del hijo de Sir Gervase Clinton, iniciando un segundo viaje por el continente. Como señala Vallespín sobre este segundo viaje, Hobbes "quedará absolutamente fascinado con el mundo de las matemáticas, y en particular de la geometría. Le entusiasma especialmente la pulida explicación deductiva desde axiomas o principios incontrovertibles, tal y como se viene practicando ya por las ciencias de la naturaleza"<sup>56</sup>. Es en este momento en el que comienza a figurar en la mente de Hobbes la posibilidad de aplicar el método matemático a la filosofía.

En 1631 regresa con la familia Cavendish cuando lo contratan como tutor, ahora, del hijo de su discípulo. En 1634 inicia ahora con su nuevo pupilo un tercer viaje por el continente, y que podríamos decir nosotros, fue el de mayor riqueza intelectual para este filósofo. En Italia, conoció a Galileo y realizó un importante intercambio de ideas, al compartir con éste su interés por aplicar el método matemático a la filosofía. Como señala Joaquín Rodríguez en su introducción al *Tratado sobre el ciudadano*, Hobbes, "habló largamente con Galileo sobre la teoría del movimiento y Galileo, al parecer, aprobó la idea Hobbes de tratar la moral *more geométrico*"<sup>57</sup>.

El contacto con Galileo fue importante sin lugar a dudas, pero igualmente importante es su contacto con el padre Marín Mersenne, en Francia. Este personaje le permite a Hobbes conocer otros importantes intelectuales del momento, entre ellos, Gassendi, Harvey y Descartes. Mersenne no ha pasado a la historia como un científico notable, pero como señala Hobbes en su autobiografía, el abate franciscano Mersenne se había convertido en un verdadero divulgador del pensamiento científico, además de permitir el contacto entre los grandes intelectuales del momento: "en torno a Mersenne giraba como en torno a un eje, cada astro de la ciencia en su órbita"<sup>58</sup>. Ya de regreso a Inglaterra, en

---

<sup>55</sup>Hobbes, *Autobiografía*, ed. cit. p. 153.

<sup>56</sup>Vallespín, op. cit. p. 265.

<sup>57</sup>Véase introducción a Hobbes. *Tratado sobre el Ciudadano*, ed. cit.,p. XV.

<sup>58</sup>Hobbes, *Autobiografía*, p. 156.

1637, Hobbes concibe ya la idea de articular sus conocimientos, o mejor aún, elaborar el *corpus* de su sistema de pensamiento. Se trata de los *Elementos de la filosofía*, que como se sabe constituyen el primer programa estrictamente moderno de filosofía, y es una trilogía filosófica porque, según Hobbes, "todo género de filosofía comprende el cuerpo, el hombre y el ciudadano, y más adelante agrega, sobre estas materias decido componer tres libros"<sup>59</sup>. Como habíamos señalado ya desde nuestra introducción, el pensamiento político siempre se vincula de manera necesaria con el contexto histórico, y en este sentido, Hobbes es influenciado de manera notable por los sucesos de la Inglaterra de su tiempo. En 1640 empiezan a agudizarse los conflictos religiosos y políticos en Inglaterra al extremo de que se desata la guerra civil. De ahí que Hobbes publique una de sus primeras obras sobre filosofía política, a saber: *Los Elementos del Derecho Natural y Político*. Sin embargo, el apoyo que brinda a la soberanía absoluta del rey en su texto, propicia que Hobbes busque asilo en París. Dice Hobbes: "corría el año 1640 cuando la patria se vio invadida por una sorprendente enfermedad. La guerra está ya apunto. Me horrorizo al contemplarla"<sup>60</sup>. Por otro lado, Hobbes decide escribir tres libros que comprendían, como habíamos señalado, su sistema filosófico, estos son: *De Corpore*, *De Homine* y *De Cive*, y en ese orden debían ser escritos. Serán nuevamente los sucesos ocurridos en estos años los que propiciarán que Hobbes comience por el *De Cive*, por ser esta la obra en la que trataba temas políticos como el gobierno civil y la organización social.

En 1651 publica *El Leviatan*, su obra política más importante, y donde uno de los temas centrales era el de exponer "a los ojos de los hombres la relación mutua entre protección y obediencia"<sup>61</sup>. En 1649, antes de la publicación de su *Leviatan*, el rey de Inglaterra es decapitado y ésta se convierte en un protectorado bajo el dominio de Oliver Cromwell en el parlamento. También es en este tiempo cuando Hobbes regresa a Inglaterra. Sin embargo, una pésima fama lo precedía y realmente su vida corría peligro. Hasta el heredero al trono Carlos II lo consideraba un enemigo pues había sido aconsejado de que el *Leviatán* lo había

---

<sup>59</sup>*Ibid.*, p. 155.

<sup>60</sup>*Ibid.*, 155.

<sup>61</sup>Vallespín, op. cit., p. 270.

escrito Hobbes para justificar los actos de Cromwell en contra de su padre, Carlos I. Así escribía Hobbes en 1651: "vuelvo a la patria no muy seguro de encontrar amparo, pero no había ningún lugar donde pudiera encontrarme más seguro"<sup>62</sup>. Hobbes se desvincula del régimen de Cromwell, al que sin embargo promete sumisión, de tal manera que concluye las obras de su trilogía filosófica: *De Homine* en 1652 y *De Corpore* en 1655.

Vale la pena señalar que, como aspecto histórico importante, en 1660 se restaura la monarquía en Inglaterra con la llegada de Carlos II al trono. Antes de publicar sus obras *De Homine* y *De Corpore*, Hobbes publica nuevamente, pero en partes diferenciadas, *Los elementos del derecho natural y político: La naturaleza humana* y *De corpore político*. Prácticamente Hobbes ya no escribirá más obras que formen parte propiamente de su pensamiento político, excepto *el Behemoth* que aparece en 1668, y que trataba acerca de la guerra civil y el protectorado de Cromwell en Inglaterra. Hobbes seguirá escribiendo libros, pero curiosamente ya no tendrán que ver con la política, sino con temas relacionados con las matemáticas. Prácticamente hasta su muerte, Hobbes mantendrá discusiones con algunos matemáticos de su tiempo.

Hobbes muere el 4 de septiembre de 1679 a la edad de noventa y un años. Durante mucho tiempo sus obras fueron prohibidas, muchos de sus libros quemados, sin embargo, hoy ese prejuicio parece haber terminado al extremo de convertirse este pensador, como habíamos señalado en el capítulo anterior, en el padre de la filosofía política moderna. Podríamos concluir este apartado con las palabras de Joaquín Rodríguez quien se refiere a Hobbes como un hombre "solitario, célibe, que conoció *personalmente* a los hombres de su tiempo que le interesaba conocer, que vivió todas las tormentas políticas, intelectuales y religiosas que su siglo produjo, y que disfrutó de una vejez lúcida y larga"<sup>63</sup>.

---

<sup>62</sup>Hobbes, *Autobiografía*, p. 158.

<sup>63</sup>Hobbes. *El Tratado sobre el Ciudadano*, véase introducción en ed. cit., p. XII.

## 2.2.- De la Edad Media a la Modernidad

Indudablemente el pensamiento político de Hobbes estuvo sujeto a las circunstancias particulares de su natal Inglaterra, sin embargo, no podemos dejar de lado otros elementos que también participaron en la formación de sus ideas, que modelaron su pensamiento al grado de que éste filósofo se convirtiera con justa razón en uno de los primeros filósofos políticos sistemáticos de la modernidad. Es en este sentido que recuperaremos lo que en un texto muy sugerente, Luis Salazar<sup>64</sup> ha denominado los "desafíos de la modernidad", y que tuvieron que enfrentar filósofos como Hobbes y Spinoza en su época al realizar sus reflexiones en torno a la política.

En el tránsito de la Edad Media a la Modernidad, como muestra este autor, confluyeron varios factores, entre ellos, el Renacimiento, la Reforma protestante, la formación de los primeros Estados nacionales, el nacimiento de la nueva ciencia natural inaugurada por Galileo, y los viajes de exploración. Este conjunto de factores motivó el progresivo debilitamiento de las bases sobre las que se erigía ese periodo de la historia humana que llamamos Edad Media. A continuación revisaremos algunos de estos factores, si bien nuevamente de forma esquemática.

### 2.2.1.- El Renacimiento

Comenzando con el Renacimiento, podríamos decir que junto con la Época Clásica, fue uno de los mayores momentos de "creatividad artística e intelectual"<sup>65</sup> en la vida del hombre. Creatividad que se manifestó en diversos órdenes, pero sobre todo en el plano artístico, y que supuso un re-nacimiento del arte en un sentido muy parecido al de los griegos y romanos de la antigüedad. Paradigmático resulta el caso de Florencia, en Italia, que se convirtió en un hervidero de artistas que, según Nicolai Rubistein<sup>66</sup>, hicieron renacer artes como la poesía y la pintura

---

<sup>64</sup>Salazar, Luis. "*Hobbes y Spinoza frente a los desafíos de la modernidad*", en *Dianoia*, México, IIF-UNAM, 1996

<sup>65</sup>*Ibid.*, p. 83.

<sup>66</sup>Rubistein, Nicolai. "La cuna del Renacimiento", en Denys Hay (comp.) *La Epoca del Renacimiento. Historia de las civilizaciones*, vol. 7, Alianza Editorial, México, 1989, pp. 19 – 71.

con Dante y Giotto, olvidadas prácticamente desde los romanos. Y no sólo la pintura y la poesía, también la gramática, la escultura, la arquitectura y la música predominaron en Florencia, al grado de que en esa restauración de la antigüedad, esta provincia ocupará un lugar central y decisivo en todo el Renacimiento<sup>67</sup>.

Más allá del espíritu artístico, como señala Salazar, el Renacimiento también supuso "una nueva actitud frente al mundo y frente al ser humano"<sup>68</sup>. Nueva, en el sentido de que frente a la visión medieval que se tenía del hombre y su mundo, ahora se recuperaba el viejo sentido axiológico que guiaba a los antiguos griegos y romanos. Es el hombre mismo, y no Dios, el que se convierte en el centro de la reflexión del hombre. Ese nuevo *humanismo*, como señala Emerich Coreth, "alumbra un nuevo sentimiento vital, que se vuelve hacia el hombre situado en este mundo, confiere una nueva vida a la antigüedad clásica y la convierte en norma ideal de la vida humana"<sup>69</sup>. Como era predecible, esa nueva actitud que acompañó al hombre y a sus creaciones artísticas, habrían de conmover hasta sus cimientos el orden teológico medieval. Ya no se trataba de un "mundo cerrado"<sup>70</sup>, orientado axiológicamente por una visión cristiano-religiosa del mundo, sino de un "universo infinito" cada vez más desacralizado, carente de sentido teleológico, y susceptible de ser reinterpretado, criticado, e incluso, re-creado por los hombres.

### **2.2.2.- La Reforma Protestante**

Otro de los factores que contribuyeron a la formación de esto que llamamos Modernidad fue, sin duda, la Reforma Protestante, en la que destacan personajes como Lutero y Calvino. Pero hay que decirlo desde este momento, Lutero y Calvino eran hombres de fe, no filósofos o gente dedicada a la política. El

---

<sup>67</sup>*Ibid.*, p. 20.

<sup>68</sup>Salazar, Luis. "Hobbes y Spinoza ...", en ed. cit., p. 85.

<sup>69</sup>Coreth, Emerich. *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, Herder, Barcelona, 1980, p. 56.

<sup>70</sup>Como diría Alexandre Koyré en su obra clásica *Del mundo cerrado al universo infinito*, siglo XXI, México, 1979.

movimiento que impulsaron era de corte religioso, y las implicaciones políticas surgidas de éste, probablemente no fueron previstas por los reformadores.

En este sentido, el movimiento de Reforma debe entenderse como una reacción contra lo que Lutero y Calvino veían como uno de los graves peligros que corría el hombre en manos de una religión, la cristiano católica, que se había terrenalizado al extremo de la corrupción. Lutero y Calvino se dedicaron, como señala Forrester, a denunciar y criticar los "abusos del sistema de indulgencias, y negaron los términos mismos en que el problema del pecado y la redención estaba siendo planteado en la Iglesia Católica"<sup>71</sup>. Como buen monje agustiniano, Lutero consideraba que nada que pudiera hacer el hombre en este mundo le traería la paz y el perdón de Dios. La naturaleza humana es una naturaleza degradada, *caída*, y sólo la fe en Dios podría resolver este conflicto. Citando otra vez a Forrester: "quedamos justificados ante Dios, no por las obras o por los méritos de los santos dispensados por medio de las indulgencias, sino por la sola *fide*, sólo por la fe. Y la fe es un don de Dios, no algo que pueda el hombre crear por sí mismo"<sup>72</sup>. Lutero y Calvino reivindicaron el camino que ellos consideraban como el verdadero hacia la salvación eterna. Por ello es que Salazar señala en su texto que el movimiento de Reforma constituyó también un "retorno al pasado"<sup>73</sup>, pero no en el sentido propiamente renacentista, es decir, de la recuperación de las enseñanzas de griegos y romanos de la antigüedad, sino de la revelación de Dios a los hombres a través de las Sagradas Escrituras. Este hecho es fundamental pues, hasta ese momento, había sido la misma Iglesia Católica la única institución autorizada para interpretar los textos bíblicos. Con Lutero y Calvino se impulsa la idea de que deben ser los fieles, ahora, los que deben leer directamente la palabra de Dios manifestada en el Antiguo y Nuevo Testamento. Para Julián Marías, uno de los aciertos de la Reforma fue el "libre examen". Como dice este historiador de la filosofía, "lo más importante de la Reforma es el libre examen (y esto supone

---

<sup>71</sup>Forrester, Duncan B. *Martín Lutero y Juan Calvino*, en Strauss y Cropsey, op. cit., p. 306.

<sup>72</sup>Ibid., p. 307. Las cursivas son del autor.

<sup>73</sup>Salazar, Luis. *Hobbes y Spinoza*, ed. cit., p. 85.

que) lejos de haber una autoridad de la iglesia que interpreta los textos sagrados, ha de ser cada individuo el que los interprete"<sup>74</sup>.

Ahora bien, ¿qué efectos tuvo el rechazo de los reformadores al proceder de la Iglesia Católica en aquel tiempo? Probablemente algo que jamás previnieron tales hombres de fe: las guerras de religión. Me explico: al cuestionarse a la Iglesia como fuente verdadera y única de interpretación de la revelación divina, y denunciar además la corrupción y terrenalización en que había incurrido dicha Iglesia, se fracturaría la unidad religiosa que durante siglos había mantenido un equilibrio más o menos estable en la Europa medieval. "De esta forma, dice Salazar en otro de sus textos, la división irreversible en el seno del cristianismo habría de convertirse en una verdadera lucha teológico-política que conduciría a sangrientas guerras de religión"<sup>75</sup>. Y se trataba de una lucha, no sólo teológica, sino también política, como señala este pensador, porque lo que estaba en el centro del conflicto era la autoridad papal misma, entendida ésta como la máxima jerarquía de una Iglesia que se revelaba a los reformadores perdida de todo su sentido religioso-espiritual originario. ¿Quién tenía, ahora, la razón sobre la verdadera fe, sobre la interpretación de los textos sagrados o sobre la manera en que debía obedecerse a Dios? Lo que caracterizaría a los primeros años del mundo moderno, en este sentido religioso, serían guerras sangrientas por defender cada secta lo que consideraba como la única y verdadera forma de ser cristiano, y por ende, abriría paso a la necesidad de ese otro gran invento de la Modernidad que son los Estados Nacionales. Veamos con algo de detalle este tema.

### **2.2.3.- El surgimiento de los Estados-Nacionales**

Probablemente son varias las causas que explican el nacimiento de los Estados Nacionales en la Época Moderna, sin embargo, encontramos serias coincidencias entre varios autores en afirmar que con la caída del orden jerárquico religioso

---

<sup>74</sup>Marías, Julián. *Historia de la filosofía, Revista de Occidente*, Madrid, 1975, p. 265. El paréntesis es mío.

<sup>75</sup>Salazar, Luis. *El síndrome de Platón...*, ed. cit., p. 70.

medieval, necesariamente hubo de darse una evolución en el desarrollo de las instituciones políticas, culminando este proceso en la consolidación de dichos Estados. Veamos de cerca este punto.

Prácticamente toda la estructura política medieval se erigía sobre la base de una concepción divina del orden político. Este orden debía ajustarse a la forma en que Dios lo había establecido. Por ello cuando Lutero y Calvino cuestionan la misma autoridad del Papa, cuestionan a la vez -quien sabe con cuánta conciencia de lo que hacían- las bases mismas de esa gran estructura que por siglos mantuvo unida, no sin problemas, por supuesto, a las sociedades medievales de Europa.

Con respecto a ese orden político-religioso medieval, Cassirer señala que “en la vida religiosa encontramos la jerarquía eclesiástica que va desde el Papa, en la cúspide, pasando por los cardenales, arzobispos y obispos, hasta los grados inferiores de la clerecía. En el Estado, el poder más alto se concentra en el Emperador, el cual delega este poder a sus inferiores: los príncipes, los duques y todos los demás vasallos. Este sistema feudal era una imagen exacta y una contrapartida del sistema jerárquico general; era una expresión y un símbolo de ese orden cósmico universal que había sido establecido por Dios y que, por ello mismo, era eterno e inmutable”<sup>76</sup>.

Como nos muestra Cassirer, la estructura política del medievo era copia fiel de un orden cósmico universal, eterno e inmutable dado por Dios. Un orden vertical que descendía desde la parte más superior (Dios o el Emperador) hacia la más inferior (los sacerdotes menores o los vasallos). Y por encima del Emperador o del Papa, el jerarca de todos los jefes, es decir, Dios.

Ahora bien, tratar de explicar el proceso de legitimación de los poderes políticos en la Edad Media es una tarea que excedería con mucho los límites de este trabajo, de tal forma que sólo haremos una presentación sumamente esquemática de este problema.

La mejor manera de abordar este tema, quizás, sea partiendo del poder terrenal que llegaron a tener los papas en el medievo. Como vimos con Cassirer el

---

<sup>76</sup> Cassirer, Ernst. *El mito del Estado*, FCE, México, 1982, p.158.

poder descendía verticalmente partiendo del Papa o del Emperador, es cierto, sin embargo, también es fuerza reconocer que por encima del Emperador se situaba el Papa. Veamos por qué.

En el Evangelio de San Mateo encontramos el siguiente fragmento que nos puede servir en nuestra argumentación: “Viniendo Jesús a la región de Cesárea de Filipo preguntó a sus discípulos, diciendo:

-¿Quién dicen los hombres que es el hijo del Hombre?

-Y ellos contestaron: Unos dicen que Juan el Bautista, otros que Elías, otros más que Jeremías o uno de los profetas.

-Y él les preguntó: Y ustedes, ¿quién dicen que soy yo?

-Simón Pedro contestó y dijo: Tú eres el Cristo, el hijo del Dios viviente.

-Jesús le contestó y le dijo: ¡Dichoso tú, Simón, hijo de Jonás!, porque eso no te lo ha revelado ni la carne, ni la sangre, sino mi padre, que está en los cielos. Y yo te digo: tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi iglesia y las puertas del infierno nada podrán contra ella. *Te daré las llaves del reino de los cielos* y lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos, y lo que desates en la tierra quedará desatado en los cielos”<sup>77</sup>.

Este fragmento del Evangelio de Mateo resulta fundamental para explicar, a nuestro juicio, el enorme poder de los papas. Jesús dio “las llaves del reino de los cielos” a Pedro, de ahí que sea considerado el principal apóstol, él es el elegido para edificar la iglesia. Él es la “piedra” sobre la que se edificará la asamblea de fieles que es la iglesia. No resulta casual que posteriormente los papas se consideren, a sí mismos, los sucesores de Pedro siendo éste el “príncipe de los apóstoles”.

Ahora bien, lo que queremos resaltar es ese extraño señalamiento de la “llave” del reino de los cielos. Resulta interesante porque en el mensaje cristiano, uno de los puntos centrales es el que concierne a la salvación del individuo, que esta vez no será política, sino espiritual. Me explico. A diferencia de Moisés que

---

<sup>77</sup> Mateo, 16: 13-19, en *Los Evangelios según Mateo, Marcos, Lucas y Juan*, ed. de Ernesto de la Peña, Alamah, México, 2000, pp. 40-41. Las cursivas son mías.

había logrado liberar al pueblo judío del yugo de los egipcios, es decir, que había logrado una liberación política pues se trataba de liberar a un pueblo de otro pueblo; en el mensaje de Jesús la salvación, o mejor aún, la liberación de los judíos, ahora bajo el yugo de los romanos, era algo imposible, o al menos así parece reflejarse en su mensaje. La salvación era ahora a un nivel individual. Sólo los creyentes de la palabra de Jesús podían considerarse salvados, y dicha salvación/liberación no era en este mundo, sino en esa idea extraña de un “reino de los cielos”. Por ello Pedro es el elegido para recibir la “llave”, pues sólo él, a diferencia de los demás apóstoles, consideró a Jesús como el único y verdadero hijo de Dios.

¿Qué relación guarda esto con nuestro tema de la emergencia de los Estados Nacionales Modernos? Una muy importante: al considerarse a sí mismos los papas como los legítimos herederos de Pedro, es decir, los líderes de una religión que ya para entonces se había convertido en religión de Estado, comienzan a arrogarse el papel de los máximos detentadores del poder terrenal pues, insistamos, eran los portadores de tan grandiosa “llave”, de tal manera que todos los hombres, incluidos los emperadores y reyes, debían recurrir a ellos para su “salvación”.

Paradigmático resulta este fragmento donde El papa Gelasio I (492-496) se dirige al emperador Constantino:

“Existen dos poderes mediante los cuales se rige este mundo desde el principio: la autoridad consagrada de los obispos, y el poder real. En estos asuntos, los sacerdotes soportan la carga más pesada, debido a que rendirán cuentas, incluso como gobernantes de hombres ante el juicio divino. Además, mi más grandioso hijo, sois consciente de esto, aunque en vuestro cargo sois el gobernador de la raza humana; sin embargo, devotamente inclináis vuestra cabeza ante aquellos que son los superiores en las cosas divinas y los consideráis como medios para vuestra salvación”.

Tras un proceso que debió haber sido largo y no sin algunas complicaciones, el poder que adquirieron los papas sirvió para legitimar a los "poderes reales" de

emperadores y reyes, y cuyo poder, como señala Luis Salazar, "tendría que ponerse al servicio del mensaje evangélico. Ya no, entonces, al servicio de la Salud Pública, sino de la salvación privada, íntima, de los fieles, en contra de herejías y paganismos"<sup>78</sup>. El ser cristiano se convertiría en la seña de identidad de los hombres medievales. Si la oposición básica que había caracterizado a la antigüedad clásica era la oposición entre civilización y barbarie, ahora en la Edad Media la oposición quedará reducida a la dicotomía cristianos/infieles. De ahí que el papel de emperadores y reyes fueran fundamental para la defensa y desarrollo del mensaje evangélico.

Por otro lado, el deber de obediencia de los súbditos a sus gobernantes se entendía fácilmente a partir de ese vínculo entre religión y política. El poder de emperadores y reyes aparecía concedido casi por derecho divino, pues se trataba de gobernantes a final de cuentas cristianos, y donde el máximo representante de Dios en la tierra, el Papa, legitimaba su poder. Mediante rituales como el de la coronación, quedaba claro a los ojos de los súbditos que tendrían como gobernante a un seguro defensor de la fe que ellos mismos profesaban.

En ese sentido, el cisma provocado al interior de la Iglesia con los cuestionamientos de Lutero y compañía, dará lugar a la necesidad de justificar la existencia de los poderes políticos, pero ya no ahora fundada en bases religiosas, es decir, que ya no bastará la legitimación a través del Papa de los poderes reales, dado que su autoridad moral había sido puesta en tela de juicio por los reformadores; sino que se volverá necesario una justificación fundada en argumentos racionales propios de un mundo cada vez más secular.

Lutero y Calvino eran hombres de fe, que lucharon en contra de la corrupción y terrenalización en que había caído la Iglesia Católica. De ahí su propuesta de un retorno al sentido originario de la fe cristiana fundada en la lectura directa de los textos bíblicos por parte de los fieles. Estos reformadores, probablemente, nunca previeron del todo la forma en que terminaría tal cuestionamiento de la autoridad religiosa. Rápidamente comenzaron a aparecer distintos grupos entendiendo cada quien la forma de ser cristiano, y por ende, se

---

<sup>78</sup> Salazar, Luis. *El síndrome de Platón...*, ed.cit., p.31

daría paso a las sangrientas guerras donde cada secta defendería sus ideas. Los Estados Nacionales, se convertirían así en los únicos artilugios capaces de acabar con los conflictos, originados en buena medida, por la pérdida del poder político que tenía la iglesia. Hobbes, como veremos más adelante, se convertirá en uno de los primeros grandes teóricos que tratará de dar una respuesta a la justificación de la existencia del poder político en un mundo cada vez más secularizado y carente de todo sentido teleológico.

#### **2.2.4.- La Nueva Ciencia Natural**

Hablar del surgimiento de la nueva ciencia natural allá por el Renacimiento y los albores de la Modernidad, probablemente signifique hablar de uno de los episodios más fascinantes de la historia humana. Junto con la Reforma Protestante, esta nueva ciencia se convertirá en uno de los factores importantes para la disolución definitiva, aunque no inmediata ni carente de conflictos, de ese periodo conocido como Edad Media. Por razones de espacio lamentablemente deberemos reducir nuestros comentarios a sólo dos de los protagonistas de la pléyade de figuras que participaron en la construcción de una manera diferente de ver, comprender y explicar el mundo, a saber: Galileo Galilei (1564-1642) y René Descartes (1596-1650).

Ahora bien, la mejor manera de comprender, creemos, en qué radica lo revolucionario de los planteamientos de estos dos personajes, sea partiendo de la cosmovisión que se tenía en el medievo, de cuál era la concepción ontológica de la realidad que por tantos siglos se mantuvo incólume entre doctos y legos de aquella época. Como señala Luis Salazar en el texto ya referido, se tenía la visión de un “cosmos cerrado, jerárquicamente ordenado y teleológicamente orientado”.<sup>79</sup> La posición del hombre en ese universo medieval era segura y firme, no había lugar para dudar o sentir temor sobre esto, pues se trataba, como dice

---

<sup>79</sup>Salazar, Luis. *Hobbes y Spinoza frente a los desafíos de la Modernidad*, en ed. cit., p.86.

Emerich Coreth “de un mundo perfectamente ordenado, y claro”.<sup>80</sup> La incorporación o síntesis realizada por los teólogos medievales de la ontología aristotélica, pasando por la teoría geocéntrica de Ptolomeo, había originado ese “mundo cerrado”, como lo llamara tan atinadamente Alexandre Koyré.<sup>81</sup> Y se trataba de un mundo ordenado y jerarquizado axiológicamente, porque se elevaba “desde la tierra oscura, pesada e imperfecta hasta la mayor y mayor perfección de los astros y esferas celestes”.<sup>82</sup> Culminando este proceso, agregamos nosotros, no en el *motor inmóvil* aristotélico, sino en ese Dios cristiano que daba sentido y orientación a todo lo existente.

En este sentido, cuando irrumpe la “revolución copernicana” que con tanta vehemencia defendió Galileo,<sup>83</sup> esa cosmovisión medieval, pero también aristotélica, se quiebra de manera definitiva, dando paso a ese “universo infinito” carente, como señala Koyré, de “perfección, armonía, sentido y finalidad”.<sup>84</sup> Y lo más grave de todo: la pérdida de la posición del hombre en ese nuevo universo. Como señala Coreth, “cuando la tierra ha dejado de ser el epicentro del mundo universo para convertirse en uno de los planetas que giran alrededor del sol, el hombre se siente como arrojado a un universo sin fronteras que ya no logra entender y en el que ha perdido toda orientación y seguridad. El hombre ya no tiene un lugar asegurado en el cosmos”.<sup>85</sup>

Ahora bien, ¿qué papel jugaron Galileo y Descartes en tan asombrosa transformación cultural? Como hemos señalado no fueron solamente Galileo y Descartes los protagonistas de dicha transformación, sin embargo sí resultaron fundamentales como intentaremos demostrar a continuación.

Iniciando con Galileo, podemos decir que junto con la defensa que hizo del sistema copernicano, es decir, de la teoría de Copérnico que señalaba que el sol era el centro del universo y que los planetas giraban alrededor de él, será el invento del telescopio lo que le permitió ver cosas hasta ése entonces

---

<sup>80</sup>Coreth, E., op. cit., p.56.

<sup>81</sup>Koyré, A., op. cit. p.6

<sup>82</sup>*Ibid.*, p.6.

<sup>83</sup>Como se puede percibir en su obra *Diálogo sobre los dos principales sistemas del mundo*.

<sup>84</sup>Koyré. op.cit., p.6

<sup>85</sup>Coreth, E., op.cit., p.56.

desconocidas. Como señala Koyré al referirse a *El mensajero de los Astros (Sidereus Nuncius)* de Galileo, se trataba de “una obra que anunciaba una serie de descubrimientos más extraños y significativos que cualquier otra cosa que se hubiese hecho con anterioridad”.<sup>86</sup> Con el invento del telescopio se abría un universo nuevo que obviamente generaría incredulidad y recelo. Como dice Galileo, citado por Koyré: “sin duda es importante aumentar el gran número de las estrellas fijas que la humanidad ha podido contemplar hasta ahora mediante su visión natural, poniendo ante los ojos otras innumerables que nunca antes se habían visto y que sobrepasan a las viejas estrellas ya conocidas en un número más de diez veces superior”.<sup>87</sup>

Probablemente poco nos dice este párrafo si lo vemos desde el momento actual, pero si nos trasladamos al tiempo en que lo escribe Galileo es como podemos percibir lo estremecedor de su mensaje. Desde Aristóteles, pasando por la escolástica, el universo era concebido como un espacio finito. En un orden ascendente, comenzaba en la tierra y terminaba en la esfera celeste, o para decirlo con otros términos, comenzaba a partir de una imperfecta y corruptible tierra y culminaba en el lugar de la eternidad y la perfección: el lugar de los astros. Cuando Galileo descubre infinidad de nuevos astros en el firmamento, lo que demuestra con ello es que la dimensión del mundo-universo era muchas veces más grande que como se concebía hasta ese momento. Ahora bien, más allá de si Galileo estaba o no de acuerdo con la idea de un universo infinito,<sup>88</sup> lo que es muy cierto es que independientemente de su dimensión es susceptible de conocerse a partir del lenguaje matemático. Como dice Ernst Cassirer al hablar del descubrimiento de Galileo, “la filosofía está escrita en este vasto libro del universo que se abre constantemente ante nuestros ojos. Pero el entendimiento humano tiene que aprender a interpretar y descifrar este libro. El cual está escrito en lenguaje matemático; sus caracteres no son las percepciones sensibles ordinarias, sino triángulos, círculos y otras figuras geométricas. Si no logramos captar este

---

<sup>86</sup>Koyré, A. op, cit., p. 87.

<sup>87</sup>Citado por Koyré, *Ibid*, p.88.

<sup>88</sup>Según Koyré, en *El diálogo sobre los dos principales sistemas del mundo*, Galileo defiende el sistema copernicano señalando incluso al sol como centro del universo; sin embargo en otros textos señala que no sólo es difícil saber la forma del universo, sino incluso saber si tiene algún centro. *Ibid.*, pp. 92-97.

lenguaje matemático, será imposible que lleguemos a comprender una sola palabra del libro de la naturaleza”.<sup>89</sup>

Con Galileo, como podemos ver, el mundo del hombre se ensancha hasta límites desconocidos. Pero además, ya no existe jerarquía axiológica ni finalidad alguna. Todo este universo puede entenderse sólo mediante leyes físicas que lo explican (como la ley de la inercia que también se la debemos a Galileo) y sobre todo, por ese orden matemático que le es inherente. Sin embargo, será Descartes el que inaugure propiamente una nueva forma de pensar este universo. Por un lado, para él ya no existen las explicaciones teleológicas. Hablar de una finalidad resulta un absurdo porque las razones por las que Dios hizo este universo resultan desconocidas para nosotros, seres ontológicamente finitos. Como señala Koyré siguiendo a Descartes, Dios ha creado al mundo “por su pura voluntad y, aun cuando tuviese alguna razón para hacerlo, tales razones solo las conoce él. Nosotros no tenemos ni podemos tener la menor idea acerca de ellas. Por tanto, no sólo es inútil, sino también absurdo tratar de descubrir sus propósitos”.<sup>90</sup>

Galileo realiza la observación de ese nuevo universo mediante su telescopio; es decir, que se da una confirmación empírica de ese descubrimiento. Con Descartes lo que encontramos más bien es la *fundamentación filosófica* de la carencia axiológica o teleológica de ese nuevo mundo descubierto por Galileo. Otro ejemplo lo encontramos en el dualismo cartesiano de mente-cuerpo, o mejor, pensamiento y extensión que son las únicas sustancias que pueblan este mundo-universo. De ahí que señale, con respecto a la sustancia extensa (res extensa), que “resulta fácil deducir que la materia del cielo no es distinta de la tierra; en general, aun cuando los mundos fuesen infinitos, es imposible que no estén constituidos por una y la misma materia; por tanto, no pueden ser varios, sino uno solamente, ya que entendemos claramente que esta materia de que consta el conjunto de la naturaleza, siendo una sustancia extensa, debe ocupar ya totalmente todos los espacios imaginarios en los que deberían estar esos otros mundos, y no hallamos en nosotros mismos la idea de cualquier otra materia”.<sup>91</sup>

---

<sup>89</sup> Cassirer, E. *El mito del estado*, ed.cit., p.194.

<sup>90</sup> Koyré, op. cit. p. 93.

<sup>91</sup> Citado por Koyré, p.102.

No existe jerarquía axiológica entre nuestro mundo -la tierra- y el universo visible. Es la misma materia la que puebla el universo entero. Con esto, dicho de otra forma, se derrumba la idea de este mundo corruptible a diferencia de la eternidad y perfección de las esferas celestes.

Podríamos seguir hablando sobre los aportes de estos dos gigantes a la ciencia y el pensamiento filosófico propiamente modernos, pero exigiría otro trabajo para ellos dos solamente. Basten los comentarios realizados para señalar que a partir de Galileo y Descartes el quehacer del científico y del filósofo sufrirá un vuelco brutal a diferencia de como se venía realizando en épocas anteriores. Con Galileo y Descartes, dice Cassirer, se inicia la época “de las ideas claras y distintas”.<sup>92</sup>

El mundo-universo se ha ensanchado a límites inimaginables, el hombre ha perdido la firme y segura posición que tenía en él; pero al mismo tiempo tan vasto y gigantesco universo es susceptible de conocerse, de explicarse gracias a las leyes que lo rigen. Todas las cosas en él forman parte de esa “*Mathesis Universalis*”<sup>93</sup> que nos permite ordenarlas y medirlas. Se trata, como concluye Luis Salazar, de “un nuevo modelo de racionalidad, una nueva manera de comprender y explicar, un nuevo ideal epistémico que, paulatinamente, habría de convertirse en dominante”.<sup>94</sup>

Un último comentario. Este nuevo modelo de racionalidad, esta nueva forma de explicar el mundo y reflexionar sobre él habrá de enfrentar, como era predecible, las viejas concepciones tradicionales defendidas por las autoridades eclesiásticas. Hacer ciencia y filosofía, como la de estos dos pensadores, habrá de convertirse en una verdadera y riesgosa aventura<sup>95</sup> que sólo la tenacidad de estos intelectuales revolucionarios dará paso a que la nueva ciencia y la nueva filosofía adquieran carta de ciudadanía en esa nueva época llamada *Modernidad*.

---

<sup>92</sup>Cassirer, E. op. cit. p.195.

<sup>93</sup>Idem

<sup>94</sup>Salazar, L. Spinoza y Hobbes... ed. cit., p.86.

<sup>95</sup>Giordano Bruno, contemporáneo de Galileo, murió quemado en 1600, precisamente, por defender las ideas de Copérnico, y peor aún, la idea de un universo infinito.

### 3.3.- Inglaterra en el Siglo XVII

Para cerrar este capítulo es nuestra intención hacer una presentación, muy breve por supuesto, de los principales acontecimientos que se dieron cita durante el siglo XVII en Inglaterra, es decir, el contexto específico en el cual se desarrolló la obra intelectual de Hobbes. Creemos pertinente hacer una revisión, así sea esquemática, de tales acontecimientos por la importancia que tuvieron en el pensamiento de este autor. Como señalamos en nuestra introducción recordando a Carlos Pereyra, el pensamiento político aparece, prácticamente siempre, indisolublemente ligado a las circunstancias políticas y sociales en que se desarrolla. El caso de Hobbes resulta paradigmático en este sentido dada la extensa cantidad de comentarios que hace con relación a los sucesos de Inglaterra; comentarios que podemos encontrar, no sólo en el *Behemoth* que de hecho lo escribe exclusivamente para analizar las causas que motivaron la guerra civil, sino en obras teóricas importantes como el *De Cive* donde señala al inicio porque tuvo que interrumpir el orden de su trilogía filosófica.<sup>96</sup> Como dice el mismo Hobbes: “y mientras completaba, ordenaba y escribía lenta y cuidadosamente todo eso,<sup>97</sup> sucedió que mi patria, unos años antes de estallar la guerra civil, hervía en discusiones acerca del derecho del poder y de la obediencia debida por los ciudadanos, precursores de la guerra que se avecinaba, lo cual fue la causa de aplazar lo demás y madurar y terminar esta tercera parte”.<sup>98</sup>

En este sentido, no conocer someramente los acontecimientos ocurridos en la Inglaterra de Hobbes (y lo mismo en cualquier pensador político), puede motivar un acercamiento aun más sesgado e incompleto de su pensamiento. Baste esto como justificación para los comentarios que a continuación presentamos sobre la historia de Inglaterra en aquella época.

---

<sup>96</sup> *Los Elementos de la Filosofía: De Homine, De Corpore y De Cive.*

<sup>97</sup> Se refiere al orden cronológico de sus obras.

<sup>98</sup> Hobbes, T. *Tratado sobre el ciudadano*, ed. cit., p.10

Probablemente la mejor manera de iniciar esta exposición,<sup>99</sup> sea comentando acerca de una de las características básicas que ha distinguido a esta nación: su larga tradición parlamentaria.

Tras una breve búsqueda histórica, encontramos como desde 1215, en el reinado de Enrique III, existía ya en Inglaterra un documento conocido como Carta Magna, es decir, uno de los primeros documentos importantes donde se señala expresamente como el “rey” no podía exigir a “barones” y “eclesiásticos” más de lo que debía exigir un “señor” a sus “vasallos”.<sup>100</sup> Más allá de la efectividad práctica del documento, lo importante es cómo surge desde este tiempo un intento por establecer contrapesos al poder del rey, es decir, que no abusara de los privilegios de ser rey. Más tarde, en 1295, el rey Eduardo I estaba en guerra con Francia y a punto de la guerra con Escocia. Tales hechos motivaron a que el rey convocara a una asamblea, donde se pudieran tomar decisiones importantes frente a tal situación. Vale la pena citar a Woodward por la trascendencia del acto y sus consecuencias en los años siguientes:

“El rey reunió a los magnates, a los arzobispos, a los obispos, es decir, a todos los personajes propios de un 'gran consejo'. Instruyó a los preladados con el fin de asegurar la asistencia de sus arcedianos (archidiáconos), de los representantes del claustro de la catedral y de los clérigos de su diócesis. También ordenó a los administradores de los condados reunir a dos caballeros de cada condado, y a dos ciudadanos o burgueses de cada ciudad o municipio del reino; los caballeros, ciudadanos y burgueses serían elegidos y vendrían con poderes para comprometerse en nombre de sus electores. Se informó a los magnates en un lenguaje elegante, citando al emperador Justiniano, de que lo que *afecta a todos debe ser aprobado por todos*”.<sup>101</sup>

Como señala Woodward, no era una novedad hacer reuniones, ya antes el mismo Eduardo las había hecho, aunque no de tal magnitud. La importancia de esta asamblea radica en que Eduardo comenzaba a adoptar los parlamentos como la mejor forma de “informar sus peticiones” a todo el reino. No se trataba de tomar decisiones conjuntamente, sino sólo de informar lo que de hecho ya había decidido el rey. Incluso, caballeros y burgueses ni siquiera participaban en la discusión, sólo los “magnates laicos y clérigos”, según Woodward. Y sobre éstos

---

<sup>99</sup>Para la elaboración de este apartado ha resultado de suma utilidad el texto de E.L. Woodward, *Historia de Inglaterra*, Alianza Editorial, Madrid, 1974; así como el texto mismo de Hobbes, *Behemoth*, ed. cit.

<sup>100</sup>Cfr. Woodward. *Historia de Inglaterra*, ed.cit., pp. 48-55.

<sup>101</sup>*Ibid.*, pp. 53-54. El paréntesis y las cursivas son míos.

recaía la decisión del rey, pues como dice Woodward: “Ellos eran el reino, su asentimiento implicaba el asentimiento de todos los inferiores en estatus”.<sup>102</sup> Así pues, más válida que la frase de Justiniano “lo que afecta a todos debe ser aprobado por todos”, lo que realmente operaba en la práctica era “lo que es aprobado por todos, afecta a todos”.<sup>103</sup>

Resulta interesante, desde este punto de vista, la manera cómo surgen los parlamentos en Inglaterra, es decir, como la forma en que el rey decidía sobre los distintos asuntos del reino, pero al mismo tiempo, con el consentimiento de “todos” los ingleses. Un hecho que resulta sumamente contradictorio, es cierto, pero que motivó el desarrollo del sistema parlamentario en Inglaterra. Sólo el paso del tiempo, y probablemente de manera no prevista, originó que los parlamentos se convirtieran precisamente en eso: espacios de deliberación para llegar a acuerdos comunes.

Ahora bien, otro hecho importante como antecedente a los sucesos del siglo XVII, es sin duda el relacionado con el aspecto religioso. La reforma religiosa en Inglaterra encontró un férreo defensor en la figura de Enrique VIII, pero curiosamente más por la renuencia del papa a anular su matrimonio con Catalina de Aragón, que por las razones que la originaron, por ejemplo, en Alemania con Lutero. De esta forma nació la Iglesia Anglicana que debía ser el modelo de religión propiamente inglesa, y que tenía como padre fundador al mismo rey Enrique VIII. Sin embargo, nuevamente se dieron cita sucesos imprevistos como la cantidad de diversas maneras de interpretar los textos sagrados a manos de los ingleses, comenzando así las persecuciones por herejía, ahora, a manos de la religión oficial inglesa.

Ya en tiempos de la reina Isabel (hija de Enrique VIII), la situación con España se agravó. En parte por cuestiones de dominio comercial, pero también por la muerte de María, reina de Escocia (1587), quien no aceptaba el anglicanismo de Enrique, y que por ende, como señala Woodward, se había convertido en el “centro de la intriga católica”.<sup>104</sup>

---

<sup>102</sup>*Ibid.*, p.55.

<sup>103</sup>*Ibid.*, p.54.

<sup>104</sup>*Ibid.*, p.103.

Así, en 1588, Inglaterra enfrentaba un serio riesgo de invasión por parte de España. Sobre este momento de peligro para Inglaterra es que escribe Hobbes lo siguiente: "No hay razón para que me avergüence de mi patria; pero me quejo del tiempo adverso, y de tantos males que nacieron conmigo. Pues al difundirse por nuestras plazas el rumor de que con la flota española se acercaba el último día para nuestro pueblo, tanto miedo concibió mi madre que parió gemelos: a mí y al miedo al mismo tiempo."<sup>105</sup>

Más allá del comentario anecdótico de Hobbes, el resultado de la contienda fue la aplastante derrota de la flota española a manos de la inglesa. Pero nuevamente los gastos de guerra eran muy altos, y cada vez se mostraba más reacio el parlamento a concederle dinero a la corona. Y quienes se veían fortalecidos económicamente eran aquellos que abastecían los ejércitos, o que habían logrado crear nuevas industrias.<sup>106</sup>

Con la muerte de Isabel se extinguió la dinastía Tudor, y se dio el ascenso de los Estuardo con la coronación de Jacobo I en 1603, hijo de la asesinada María de Escocia, y por quien en gran medida se había originado el conflicto con España.

Con la llegada de Jacobo I, sin embargo, los conflictos entre la corona y el parlamento adquirieron tintes cada vez más peligrosos. Para Woodward, con los Tudor nunca hubo reyes plenamente constitucionales ni plenamente absolutistas, todo lo que existía era una deferencia que se reducía a la frase "la Excelentísima Majestad". Con Jacobo, en cambio, su necio intento por acumular poder lo llevó a enfrentarse directamente con el parlamento. Jacobo podía argumentar, como señala este historiador:

"una teoría de las prerrogativas de la monarquía según la cual se establecía el criterio conveniente de que el gobierno del reino era un asunto real. El siguiente paso sería afirmar la doctrina de la no resistencia a cualquier actuación real y añadir algún galimatías sobre el derecho divino del rey procedente de la historia bíblica de los patriarcas. En consecuencia, si el parlamento insistía demasiado en los derechos de los súbditos, la respuesta podría ser en último lugar la de su hijo Carlos I: Recordad que los parlamentos están totalmente bajo mi poder en su convocatoria, reunión y

---

<sup>105</sup> Hobbes, *Autobiografía*, op. cit., p.151.

<sup>106</sup> Como la del tejido de la seda, introducida por los refugiados.

disolución. Por eso mismo sólo si yo encuentro el fruto bueno o malo, continúan o no".<sup>107</sup>

El propósito de Jacobo I era claro: suprimir definitivamente cualquier oposición a su reinado. Como puede advertirse fácilmente, intentar hacer eso en una nación que llevaba por lo menos tres siglos de tradición parlamentaria no significaba otra cosa sino llevar a pasos agigantados a Inglaterra al borde de la guerra civil.

Ahora bien, este intento por dominar el parlamento tanto por parte de Jacobo, como más tarde por su hijo Carlos, se vería mezclado y agravado, como hemos señalado, por elementos de tipo religioso. Ya Isabel había enfrentado disputas con los puritanos<sup>108</sup> que deseaban encauzar la religión inglesa en esa dirección protestante. Sin embargo Isabel, actuando hábilmente, había logrado establecer acuerdos que incorporaran elementos conservadores de la religión creada por Enrique VIII, pero con algunos elementos propios de los reclamos del puritanismo calvinista que cada vez más predominaba en el parlamento. Esa estrategia política que en materia de religión había servido como elemento pacificador, ahora con Jacobo I se fracturaba, y provocaba que Inglaterra entrara nuevamente en una fase explosiva, alentada en parte por el mismo rey. Por otra parte, además del puritanismo calvinista y de la iglesia anglicana, la lectura libre de los textos sagrados que, desde su rompimiento con el papa, había permitido Enrique VIII, había originado que proliferaran sectas religiosas de diverso tipo. Como señala Hobbes a este respecto:

"había quienes sostenían que carecía de eficacia el bautismo de los niños y de las personas incapaces de entender en que se les bautizaba, y fueron por ello llamados 'anabaptistas'. A otros que sostenían que el reino de Cristo habían empezado sobre la tierra ya en estos tiempos, se les llamó 'quintamonárquicos', amén de otras diversas sectas, como los cuáqueros, los adamitas, etcétera., cuyos nombres y peculiares doctrinas no recuerdo bien. Y estos eran los enemigos que surgieron contra su majestad de la interpretación privada de la escritura expuesta al examen de todos en su lengua materna".<sup>109</sup>

---

<sup>107</sup> *Ibid.*, p.116.

<sup>108</sup> La pretensión básica de esta secta era volver a la pureza del cristianismo primitivo en contra de los compromisos impuestos por la Iglesia Anglicana, sin dejar de lado otro ingrediente que agudizaba el conflicto: la Iglesia Anglicana pretendía erigirse como única institución autorizada para interpretar los textos sagrados; en cambio, el puritanismo apelaba a la interpretación libre del individuo.

<sup>109</sup> Hobbes. *Behemoth*, ed. cit. p.8.

Páginas más adelante nos encontramos otra referencia donde Hobbes señala que "esa licencia de interpretar la escritura fue la causa de tan diversas sectas como las que entonces aparecieron para perturbación de la república" .<sup>110</sup>

Nótese el conflicto que se empezaba a gestar en la Inglaterra de los inicios del siglo XVII. Por un lado tenemos a un rey que pretende un poder monárquico sin límites ni cortapisas por parte del parlamento. Obviamente tal pretensión del dominio del rey sobre el parlamento propiciaba disputas sobre la titularidad del poder, tema que más tarde interesará a los filósofos de la política, precisamente, como el filósofo Hobbes. Por otro lado, además del conflicto político estaba el conflicto religioso, pues no se aceptaba que únicamente fuera la iglesia anglicana la única institución autorizada para interpretar los textos sagrados. Otro elemento que tampoco debemos dejar de lado es que el siglo XVII significaría también la consolidación definitiva de las dos cámaras que integran el parlamento inglés, la de los *lores* y la de los *comunes*. Si en tiempos pasados la cámara de los comunes tan sólo se dedicaba a realizar algunas críticas a la corona, pero finalmente acatando lo que los lores decidieran; para este tiempo, en cambio, toda reunión entre el rey y el parlamento era aprovechada por los comunes para discutir y criticar su política, especialmente, la concesión de subsidios por las continuas declaraciones de guerra a España y Francia.

En resumen, tres elementos básicos figuraban en las pretensiones políticas de los Estuardo, que según Vallespín, eran "la afirmación incuestionable del derecho divino de los reyes, el derecho a establecer tributos de modo arbitrario (sin necesidad de requerir la aprobación del parlamento) y la indisoluble unidad de Estado y Religión".<sup>111</sup> Tras la muerte de Jacobo I, lo sucederá en el trono su hijo Carlos I (1625), quien de manera definitiva provocará que Inglaterra entre en su fase final revolucionaria. Carlos heredará los mismos problemas que enfrentó su padre, pero en una situación cada vez más difícil de sostener. Además, hubo dos personajes cercanos a Carlos que propiciaron una situación aún más comprometedor para el rey: el arzobispo inglés Laud y Sir Thomas Wentworth,

---

<sup>110</sup>*Ibíd.* p.11

<sup>111</sup>Vallespín. *Historia de la Teoría Política*, ed., cit., p.275.

más tarde conde de Strafford. Por un lado, para Laud la religión anglicana debía ser la religión oficial no sólo de Inglaterra, sino también de Irlanda y Escocia. En este sentido, Carlos aconsejado por Laud, había dado comienzo a un nuevo intento por impulsar el anglicanismo en Escocia. Sin embargo, probablemente no hubieran bastado los consejos de Laud, si no hubiera participado también el conde de Strafford quien se proclamaba por la autoridad indiscutible del rey. El resultado del conflicto con Escocia fue un desastre total: los escoceses invadieron Inglaterra. Esto motivó que la cámara de los comunes se vengara de tan ineficaz manera de hacer política y se cobrara con los hombres más cercanos al rey: a Strafford lo ejecutaron en 1641, y a Laud lo encarcelaron y más tarde, en 1645, lo decapitaron. Para salvar estas victorias en contra de la pretendida hegemonía real, el parlamento aprobó reformas como aquella donde el rey no podía disolver el parlamento sin su consentimiento, o bien, como aquella donde el rey estaba obligado a convocar por lo menos una vez cada tres años a dicha reunión parlamentaria.

El asunto con Escocia propició lo que se conoce como el "parlamento largo", pero sería el conflicto con Irlanda el que desencadenaría finalmente la guerra civil inglesa. No es posible detallar un conflicto que desde la dinastía Tudor había quedado sin resolver, lo relevante aquí es la férrea defensa que desde tiempo atrás hacían los irlandeses por mantener su independencia. Si a esto le agregamos, como señala Woodward, "que la religión de Irlanda eran tan salvaje como otras facetas de la vida irlandesa"<sup>112</sup>, es decir, que se trataba de una abigarrada confluencia de distintas sectas, se entiende que en Irlanda vieran con mucho recelo el creciente aumento del puritanismo en el parlamento inglés, amén del intento del rey por imponerles una religión que no aceptaban del todo como era la religión anglicana, asunto por el cual nuevamente el rey pedirá al parlamento que lo subsidie para librar su guerra contra Irlanda. El parlamento, sin embargo, no apoyará al rey y en cambio promoverá que sea el mismo parlamento el que tenga el control sobre el conflicto, además de una reforma religiosa que en alguna medida pusiera fin a las sangrientas disputas desatadas entre las diversas sectas.

---

<sup>112</sup>Woodward, E.L. *Historia de Inglaterra*, ed. cit. p.123.

Finalmente, el detonante de la guerra civil será el intento del rey por destituir a los miembros más radicales del parlamento con lo cual él mismo se colocará fuera de una legalidad que, hasta entonces, lo había mantenido a salvo. Así, "el parlamento promulgó un programa de control sobre el consejo, la iglesia y el ejército, sabiendo de antemano que el rey no aceptaría".<sup>113</sup>

Es difícil seguir acontecimientos que se sucederán de forma vertiginosa. Baste decir que existían dos bandos claramente diferenciados en disputa: los que apoyaban al rey (la nobleza y la clase media campesina), y los que apoyaban al parlamento (la mayoría de comerciantes y propietarios de tierras).<sup>114</sup> Mediante arreglos con irlandeses y escoceses para instaurar el presbiterianismo,<sup>115</sup> el parlamento logró la victoria en 1647 cuando el ejército escocés entregó al rey a los ingleses. Sobresale en estos acontecimientos la figura de Oliver Cromwell como dirigente máximo del ejército en contra del rey, pero también del parlamento inglés. Y fue el mismo ejército, sin la participación del parlamento, quien decidió la ejecución del rey en 1649 dejando a Inglaterra sin ningún sustituto, pues el hijo de Carlos se encontraba refugiado en Francia. En este sentido, prácticamente el papel del parlamento como espacio de discusión se había agotado y en su lugar prevalecía la figura de Cromwell quien se había apoderado del poder por la fuerza<sup>116</sup>. Dice Woodward: "el poder de Cromwell se apoyaba sólo en el ejército, fuera del cual no existía ninguna autoridad tradicional a la que se pudiera apelar"<sup>117</sup>. De esta manera, fue el ejército, no el parlamento, quien designó a Cromwell como "Lord Protector" de Inglaterra, quien incluso, ya con esta rara investidura casi monárquica, convocó a dos parlamentos, mismos que disolvió por insubordinación.<sup>118</sup> Cromwell designó como sucesor a su hijo Ricardo, quien asumió el poder en 1658, pero éste nunca logró tener control sobre el ejército, mismo que lo obligó a dimitir. Así "un nuevo parlamento elegido en abril de 1660, proclamó que de acuerdo con las antiguas y fundamentales leyes del reino, el

---

<sup>113</sup>*Ibid.*, p.125.

<sup>114</sup>*Ibid.*, p.126.

<sup>115</sup>Formación de compromiso donde se asume el gobierno de la iglesia de forma mixta, es decir, integrada tanto por pastores como por laicos.

<sup>116</sup>*Ibid.*, p.131.

<sup>117</sup>*Ibid.*, p.132.

<sup>118</sup>*Ibid.*, p.132.

gobierno está y deberá estar compuesto por el rey, los señores y los comunes".<sup>119</sup> Esto significó el retorno del rey Carlos II a Inglaterra en ese mismo año.

Carlos II aprendió la lección: intentar restaurar el absolutismo era algo impensable después de lo sucedido. Predominó en él, además, una tolerancia religiosa hacia católicos y protestantes no-anglicanos, aunque el parlamento, curiosamente más contrarrevolucionario, impuso un anglicanismo rígido que condujo a la expulsión de muchos clérigos de Inglaterra. Como quiera que sea, el derramamiento de sangre por cuestiones que involucraran a la religión con la política parecía haber llegado su fin.

Con la muerte de Carlos II en 1685, llegó al trono su hermano Jacobo II. Este nuevo rey continuó tratando de ayudar a los católicos mediante declaraciones de indulgencia, lo que provocó que el clero anglicano reaccionara en su contra. La situación no hubiera pasado a mayores si no se hubiera dado el nacimiento del hijo de Jacobo, lo que significaba la persistencia de la defensa del catolicismo en una nación ya ampliamente protestante. Ese fue el factor determinante que motivó a los representantes ingleses a invitar al protestante Guillermo de Orange, esposo de la hija mayor de Jacobo, María, a ocupar el trono de Inglaterra. Asumiendo la lección, el parlamento inglés señalaba que "el gobierno de un príncipe papista es incompatible con la seguridad y el bienestar de este reino protestante".<sup>120</sup> Así se llevó el ritual de coronación en 1688 donde Guillermo y María juraban gobernar "de acuerdo con los estatutos convenidos en el parlamento".<sup>121</sup> A este episodio, conocido como "La Gloriosa Revolución", corresponde el cierre definitivo de varias décadas de incertidumbre y muerte. Con la llegada de un rey protestante (además de tolerante con todas las sectas, excepto el catolicismo), se dio fin a uno de los momentos más álgidos en la historia de Inglaterra, que fue precisamente la Inglaterra que le tocó vivir a Thomas Hobbes.

---

<sup>119</sup>*Ibid.*, p.133.

<sup>120</sup>*Ibid.*, p. 145.

<sup>121</sup>*Ibid.*, p.146.

## Capítulo III

### Acerca de la naturaleza humana en Thomas Hobbes

#### 3.1.- Comentarios previos

Uno de los temas más interesantes en la obra hobbesiana, no sólo por los problemas que intenta resolver este filósofo, sino sobre todo por lo profundamente opuesto que resulta a las teorías filosóficas precedentes, es sin duda su estudio acerca de la naturaleza humana.

Como podemos apreciar en la primera parte del *Leviatán*, Hobbes realiza un enorme esfuerzo teórico para tratar de explicar algunos elementos básicos que permitan comprender a ese ser que es la materia principal del Estado, es decir, el hombre. Sin embargo, sólo podemos apreciar en su justa dimensión las ideas hobbesianas sobre la naturaleza humana si las consideramos a la luz de los estudios de otros grandes filósofos con los que, en algún sentido, discute el filósofo de Malmesbury; por ejemplo, con Platón, Descartes, y por qué no, con el mismo Maquiavelo quien, sin ser en sentido estricto filósofo, si nos dejó un legado concerniente, precisamente, al comportamiento humano. Sólo a través de una comparación mínima con otros grandes pensadores es cómo se puede reconocer, consideramos, lo novedoso y al mismo tiempo, sumamente problemático de los planteamientos de Hobbes. Por razones de espacio, nuevamente, sólo revisaremos en términos muy generales los aspectos concernientes a la naturaleza humana de los pensadores mencionados.

Como habíamos señalado desde nuestro primer capítulo, es con la reflexión de los grandes filósofos griegos de la Época Clásica como inicia, en sentido estricto, el estudio de la filosofía política. En este sentido, se ha tornado lugar común mencionar a Platón como el padre de esta disciplina filosófica, especialmente cuando se piensa en *Diálogos* como *El Gorgias*, *la República*, *El Político* o *Las Leyes*. Por otro lado, también le debemos a Platón una de las primeras teorías filosóficas sobre la naturaleza humana, misma que habrá de tener

una influencia decisiva en las reflexiones acerca del hombre que posteriormente realicen diversos pensadores. Como ejemplo del influjo platónico en lo que se refiere a la manera de explicar los actos humanos, baste mencionar a uno de los grandes exponentes de la patrística quien fuera, por cierto, uno de los grandes fundadores del pensamiento y religión cristianos, nos referimos al obispo de Hipona, san Agustín.

Ahora bien, ¿en qué consiste la teoría platónica acerca de la naturaleza humana? No es posible revisar de forma acabada un tema que exigiría para sí mismo otra tesis, de tal manera que, asumiendo el riesgo de hacer una simplificación brutal, podemos señalar que la antropología platónica establece una de las grandes dicotomías propias del pensamiento filosófico occidental en torno al hombre: la oposición entre la razón y las pasiones. Como podemos leer en sus diversos *Diálogos*, no sólo los dedicados a la reflexión sobre la óptima forma de gobierno, Platón intenta demostrar, a través de la problematización de temas como el arte, la política, la muerte, el comportamiento justo, etcétera; que solamente la férrea disciplina a la que está sometido el filósofo puede dar lugar a un dominio de la parte racional del hombre sobre la parte apetitiva, concupiscible, emocional, o mejor dicho, pasional. Paradigmático resulta su *Diálogo de El Fedón* donde, tras la inminente muerte que le ha sido impuesta como castigo por la democracia ateniense, Sócrates intenta convencer a sus discípulos que lejos de que la muerte sea vista como un mal, aparece, en cambio, como la única forma real de liberarse de este pecaminoso cuerpo, de romper definitivamente las ataduras que ligan el alma a esta cárcel corporal que le exige sólo placeres sensoriales y mundanos. No es casual, en este sentido que, cuando menos en los primeros siglos de vida del cristianismo, haya sido precisamente la filosofía platónica la que mejor se amoldara a los presupuestos básicos de esta religión. En ambos casos, para Platón y Agustín, las pasiones sólo pueden verse como los resortes que impulsan a los hombres a cometer actos injustos o reprobables: desde la perspectiva platónica, la oposición entre razón y pasiones, señala que al no existir un control fuerte sobre éstas últimas, propicia la desmesura en el hombre. Los actos injustos, curiosamente, son vistos desde esta perspectiva más

como un producto de la ignorancia que de la maldad humana. En el caso de Agustín, un ferviente cristiano haciendo filosofía, el dominio de las pasiones en los actos humanos a lo único que puede dar origen es al pecado. Desaparece la oposición entre razón y pasiones, cuando menos en el sentido que lo entiende Platón, pero permanece en general una visión profundamente negativa de las pasiones humanas. Por ello podemos concluir que el ideal ascético platónico de rechazar los placeres corporales y mundanos se mantiene, nos parece, en las reflexiones del obispo de Hipona, con la diferencia de que no se trata de lograr la excelencia humana por medio de la razón, sino de alcanzar la beatitud a través de la obediencia a Dios.

Por otro lado, no podemos dejar de mencionar la propuesta platónica de la óptima república, propuesta que, curiosamente pareciera acercarse, en alguna medida, a la misma propuesta hobbesiana. Como habíamos señalado anteriormente, en el *Diálogo de La República* Platón intenta convencernos que sólo con la llegada de un filósofo al poder se puede originar una sociedad verdaderamente justa. De ahí que, el filósofo ateniense no dude en señalar que los males de este mundo serán erradicados sólo cuando un filósofo llegue a ser rey, o un rey por las razones que sean, se vuelva filósofo. En este sentido, en tanto no exista una estricta disciplina de los que gobiernen fundada en el intelecto y la razón, no habrá una sociedad libre de injusticias pues todos aquellos que lleguen al poder, en mayor o menor medida, pareciera decirnos Platón, estarán sujetos a la desmesura que propician precisamente las humanas pasiones. A reserva de que más adelante revisaremos este tema con detalle, es posible encontrar cierta similitud entre la propuesta de Platón y la de Hobbes. El autor del *Leviatán* no hará planteamientos tan radicales como Platón, en el sentido de rechazar tajantemente las pasiones humanas, de hecho realizará un profundo análisis de éstas descubriendo el importante papel que juegan en el comportamiento humano; sin embargo, como veremos, permanece el ideal de racionalización de la política que señala que sólo a través de la reducción de los problemas éticos y políticos a meras cuestiones de conocimiento, como diría Luis Salazar, es como puede propiciarse en ambos autores una sociedad libre de

conflictos. Más adelante tendremos oportunidad de revisar mejor este planteamiento, por ahora baste tener presente que si bien permanece un ideal de racionalización de la política en ambos autores, la filosofía hobbesiana rompe con la tradición filosófica precedente, precisamente, por ese novedoso tratamiento de las pasiones que realiza; y si bien es cierto que ya desde la época de Platón, su discípulo Aristóteles realizará uno de los primeros estudios en torno a las pasiones humanas, éstas se estudiarán sólo en la medida de la importancia que juegan en los discursos que buscan persuadir a un auditorio, es decir, como parte de la retórica.

Ya en los inicios de la Época Moderna, un pensador importante contemporáneo de Hobbes y con el cual entabla una interesante discusión, es con el filósofo francés René Descartes. Sin duda podemos encontrar en las obras de Descartes los primeros estudios modernos sobre las pasiones humanas, sin embargo, concebir al hombre como un ser compuesto por dos sustancias distintas será una idea con la que definitivamente no estará de acuerdo Hobbes. Veamos este punto.

Uno de los problemas clásicos de la metafísica, que en buena medida inaugura también Platón, podría enunciarse de la siguiente manera: ¿qué relación existe entre aquello que la experiencia sensible aprehende como variable y finito, con lo que el intelecto percibe como inmutable y eterno? Este será, para bien o para mal, el problema fundamental que, desde sus inicios, preocupará a gran parte de los estudiosos de la metafísica, y que incluso llegará hasta la Época Moderna con nuestros pensadores, si no es que hasta nuestros días<sup>122</sup>.

Ahora bien, una de las formas en que se ha buscado resolver este problema es a través de lo que se conoce como filosofías de la trascendencia, y filosofías de la inmanencia. El representante por excelencia del primer tipo de filosofía es, obviamente, Platón. Como podemos recordar, el dualismo platónico

---

<sup>122</sup> Este problema también refleja, en algún sentido, los modelos teórico-normativos con los que trabaja el filósofo político buscando superar la cambiante y caótica realidad que se muestra ante sus ojos. Obviamente no se trata de crear, por ejemplo, modelos de organización política perfectos, o para decirlo en los términos de la pregunta, inmutables y eternos; pero siempre tenderán a ser la respuesta teórica a una realidad que se aprecia como muy cuestionable o criticable.

señala precisamente, la distinción entre un mundo sometido al cambio, a la temporalidad, a la corrupción, a la finitud, etcétera; y otro, donde reina lo atemporal, lo eterno, lo invariable, lo incorruptible. La forma en que Platón intenta resolver el problema de la relación entre estos dos mundos tan distintos es, a través del concepto de "participación" (méthexis). En este sentido, todas las cosas existentes en este mundo temporal, incluido nosotros mismos, "participamos" de la correspondiente "idea", que es eterna e inmutable, y que habita precisamente en ese mundo supra-sensible de perfección.

Por otra parte, uno de los filósofos más importantes en la historia de la filosofía moderna es, precisamente, René Descartes. En el caso de este filósofo francés la distinción entre dos mundos es algo que definitivamente no aceptará, sin embargo, el problema consiste en que su filosofía tiene características tanto de una filosofía de la inmanencia como de una filosofía de la trascendencia<sup>123</sup>. Descartes concibe la existencia de tres sustancias: la sustancia divina o Dios que, como es comprensible, es la sustancia superior; y dos sustancias más que son precisamente el pensamiento y la extensión. Ahora bien, más allá de que la sustancia divina trasciende -es decir, que no es inmanente a- los individuos; el verdadero problema es el de cómo se relacionan la sustancia pensante (res cogitans), que es el pensamiento, y la sustancia extensa (res extensa), que es el cuerpo, en los mismos individuos. En este sentido, para Descartes se unen en el ser humano ambas sustancias, pensamiento y extensión, o si se quiere, alma y cuerpo; señalando que la esencia del alma es pensar y la del cuerpo, sentir. Por ello nuestra parte "pensante" percibe los dolores que sufre nuestro cuerpo, pero también por ello es que nuestra parte "corporal" realiza las acciones que el alma

---

<sup>123</sup>Un representante muy importante de las filosofías de la inmanencia, y que por desgracia no veremos aquí, es, precisamente, el filósofo Baruch de Spinoza. En el caso de Spinoza, la relación entre lo eterno e inmutable, y lo variable y finito, se resuelve a través de lo que podríamos llamar, un panteísmo radical. Dios, que es la única "sustancia", se expresa a los seres ontológicamente finitos como nosotros, a través de diversos "atributos" de los cuales, precisamente porque somos finitos, sólo captamos dos: el pensamiento y la extensión. En este sentido, la sustancia divina no hace otra cosa sino expresarse en diferentes niveles. Todas las cosas que observamos a nuestro alrededor, incluidos nosotros mismos, formamos parte de lo que Spinoza llama "modos" de existencia finita, y que siguen formando parte de la expresión de la única sustancia que es Dios. De ahí que afirmemos que la forma en que resuelve el problema este filósofo sea a través de una filosofía inmanentista/panteísta, pues ya sea que hablemos a nivel de la sustancia, de los atributos o de los modos, siempre permaneceremos a nivel de la expresión de Dios.

le ordena. De alguna forma, se mantiene la oposición entre razón y pasiones, toda vez que éstas últimas son producto precisamente de la acción del cuerpo sobre el alma. En este sentido, resurge el ideal de controlar las pasiones a través de la razón, toda vez que Descartes considera el cuerpo como la parte de nuestro ser sometida a las leyes del movimiento (por ejemplo, la ley de la causalidad); y en cambio, considera a la sustancia pensante, es decir, la mente o alma, como el espacio para la libertad. El pilar fundamental desde el cual se erige el edificio filosófico cartesiano, es decir, el descubrimiento de que al dudar el hombre está pensando, y si está pensando esto significa que está existiendo, el clásico *cogito ergo sum*, lleva a Descartes a definir al hombre como una "cosa pensante". Sin embargo, persiste el problema de cómo se comunica la parte pensante con la parte corpórea, y por tanto, cómo es posible que una pueda afectar a la otra, y viceversa.

Ahora bien, el debate metafísico sobre la comunicación de las sustancias realmente parece no importar mucho a Hobbes, de hecho podríamos decir con cierta desmesura que para el autor del *Leviatán* este debate resulta ser un "falso debate". Ya desde aquel tiempo respondió al mismo Descartes señalando que no puede ser el hombre una "cosa pensante", sino en todo caso una "cosa" que tiene una característica particular: "pensar". En este sentido, Hobbes rechazará categóricamente la existencia de dos sustancias distintas en el hombre, y más bien buscará a través de una filosofía de la inmanencia explicar cómo es que las pasiones afectan al hombre. Más adelante tendremos oportunidad de estudiar con más detalle esta parte, sin embargo, sí podemos señalar desde este momento que buscar la forma en que se relacionan lo finito con infinito, lo variable con lo invariable, lo temporal con lo eterno, y cosas por el estilo, definitivamente resultan, para Hobbes, un absurdo, algo que desde su perspectiva, puede resultar muy poco útil para resolver los problemas de la vida cotidiana de los seres humanos.

Para concluir con estas breves consideraciones previas al estudio de la naturaleza humana en Hobbes, nos parece adecuado establecer las diferencias y similitudes que a primera vista se pueden percibir entre el diplomático florentino Maquiavelo y nuestro autor. Es innegable el parecido que existe entre estos

pensadores, ambos comparten un enorme pesimismo antropológico; sin embargo, la diferencia se hace notar cuando intentamos rastrear, por ejemplo, una teoría del hombre o de la naturaleza humana en el florentino. Veamos este punto con mayor detalle.

Existen diversos pasajes en la obra del florentino que permiten ver claramente la actitud severa con la que Maquiavelo juzga a los hombres de su tiempo. No es casual, como veíamos desde el primer capítulo, que Maquiavelo haya pasado a la historia como uno de los mejores representantes del realismo político. Ese estudio sumamente realista que encontramos en su obra, resuelve, creemos, la contradicción aparente que existe entre obras como *El Príncipe* y *los Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Decimos "contradicción" porque mientras en la primer obra se dedica a dar al príncipe un catálogo de consejos prudenciales sobre cómo mantenerse en el poder, en la segunda, en cambio, nos encontramos con un Maquiavelo sumamente distinto, defensor de las virtudes republicanas y crítico de los príncipes. Sin embargo, el pesimismo antropológico permanece a lo largo de sus obras. Si bien en los discursos nos topamos con un Maquiavelo republicano, no por ello abandona su principal ideal, es decir, aquel que le señala que si se quieren hacer "grandes cosas" (por ejemplo, fundar Estados), habrá de ser necesario hacer caso omiso de las normas morales, o más aún, instrumentalizar a la moral misma. En la consecución de la máxima "Salus rei publicae, suprema lex", nos enseña el florentino, no valen las consideraciones de la moral imperante. Quizás, por ello mismo, una de las ideas que mejor reflejan esta postura realista sea aquella donde, parafraseando el florentino, se dice que en cualquier empresa que realice el hombre debe tener presente a la hora de iniciarla, cómo son las cosas, y no cómo debieran ser. En política, esta lección del florentino resulta fundamental: aquellos seres a quienes se va a gobernar son precisamente hombres, a los que no duda Maquiavelo en calificar de hipócritas, aduladores y mentirosos. No partir de esta cruda realidad, en el caso del gobernante, equivale a tratar de gobernar a los hombres con puros "padresnuestros" o "buenas intenciones", o para decirlo de otra forma, equivale a comportarse moralmente bien entre tantos que seguramente no lo harán.

Hobbes, cómo se puede advertir fácilmente, comparte esa negativa concepción de la naturaleza humana, sin embargo el tratamiento que le da al estudio de ésta y de la política misma, tendrá grandes diferencias.

Antes de comenzar con aquellos elementos que distinguen a un pensador de otro, vale la pena señalar, además del pesimismo antropológico que comparten, su agrado intelectual por el estudio de las acciones humanas. Las lecciones que uno y otro extraen lo hacen a partir de los hombres mismos. No es casual que Maquiavelo dedique una de sus obras al historiador romano Tito Livio, y Hobbes al historiador griego Tucídides. En alguna medida, habrá cierto rechazo a los modelos teóricos de los filósofos anteriores, que se notará de forma más acentuada en el florentino, pero que también subsiste en la filosofía política de Hobbes. Más allá de estas breves consideraciones que parecieran unirlos, existen grandes diferencias que los separan. Una muy importante tiene que ver con la manera de entender y vivir la política.

Recordemos que Maquiavelo fue un apasionado de los asuntos públicos, durante quince años sirvió a su patria como canciller, más exactamente, como secretario de guerra y asuntos exteriores. No es casual que se considere la obra de *El Príncipe* como un catálogo de consejos para el gobernante, pero también un reclamo velado de Maquiavelo para que fuese admitido nuevamente en la vida pública de su natal Florencia. Esto no sucedió, Maquiavelo no fue llamado otra vez para ejercer ninguna función pública, murió prácticamente en el olvido, e Italia sólo después de trescientos años de la muerte del florentino, lograría su unificación. En el caso de Hobbes la situación es diametralmente opuesta. Podemos señalar, en primera instancia, que Hobbes representa la imagen tradicional del filósofo, es decir, alguien que reflexiona sobre la política pero desde una perspectiva exterior al fenómeno. Con otras palabras, a diferencia de Maquiavelo, el paso de Hobbes por los asuntos públicos de su natal Inglaterra parece ser mínimo, si no es que totalmente nulo. Como podemos encontrar en sus estudios biográficos, prácticamente no ejerció otra actividad importante más allá de la de ser preceptor de nobles, y cuyas ganancias le permitieron tener una vida como la que tanto pregona: confortable.

Así, mientras que el florentino reflexiona sobre la política desde el interior de la política misma, es decir, desde el plano de la acción; Hobbes lo hace desde una perspectiva externa. ¿Qué efectos tiene esta manera de vivir y entender la política para nuestro objeto de estudio que es la comprensión de la naturaleza humana? Una muy importante: la enorme diferencia que existe entre ambos pensadores en cuanto a la realización de sus proyectos políticos. Para Maquiavelo, la gran maestra con que cuenta es la historia. Sólo el estudio de los hombres que han hecho "grandes cosas" puede permitir reunir los conocimientos indispensables para lograr la fundación del estado italiano. A reserva de que más adelante retomaremos este tema con detalle, para Hobbes la experiencia nos puede dar cierto grado de certeza, pero nunca de verdad absoluta. El estudio que hace Maquiavelo de los hombres se funda en la historia, la severidad con la que los juzga se origina en el trato cotidiano con ellos y de la lectura de la historia misma. Hobbes señala también que su estudio se funda en la lectura de los hombres, es decir, en la historia; sin embargo para lograr ese ideal de filosofía política científica al que aspirará la filosofía hobbesiana, hace falta rebasar el nivel de la experiencia y, como veremos más adelante, estudiar las causas verdaderas por las que los hombres entran en conflicto. La realización del proyecto político de Hobbes que es el de construir un orden social pacífico no puede partir del descubrimiento, vía la experiencia, de aquellos consejos convenientes al rey para lograr el dominio sobre sus súbditos; sino del estudio, vía un método racional y científico, de las causas por las cuales los hombres entran en conflicto, pero también de las causas que los pueden motivar a buscar la paz. No es casual escuchar voces, en este sentido, que para menospreciar el trabajo del florentino señalen que no existe una teoría política, en sentido estricto, en su obra. Más allá de este debate, de esta lectura superficial, sin lugar a dudas, esa postura sumamente realista que caracteriza al pensamiento de Maquiavelo, y que lo lleva a juzgar severamente a los hombres de su tiempo, a la vez que revelar su nostalgia por el pasado republicano, se convertirá, precisamente, en uno de los elementos fundamentales sobre los cuales se discutirán los grandes temas

venideros de la filosofía política, entre ellos, precisamente, el de cómo lograr un orden social pacífico con seres que, definitivamente, tienen muy poco de humanos

A continuación vamos a revisar los elementos básicos que considera Hobbes en su estudio de la naturaleza humana, sin embargo, antes de entrar de lleno a esta revisión nos parece conveniente comentar el método específico que incorpora Hobbes a sus reflexiones. Veamos en qué consiste este método.

### **3.2.- Un nuevo método para filosofar**

Más allá de las diversas interpretaciones que ha generado la obra de Hobbes, pareciera existir un acuerdo general que con el filósofo Malmesbury se inaugura lo que en sentido estricto podemos llamar filosofía política moderna. Muy cierto es que ya desde los textos de Maquiavelo se había dado una ruptura con la forma en que se había reflexionado sobre los problemas propios de la política, sin embargo se tiene a Hobbes por el primer autor de un sistema filosófico cuyo enorme esfuerzo teórico pretendía dar cuenta, de una buena vez y para siempre, de las calamidades a que se ven arrojadas las distintas sociedades cuando no se conoce la verdadera "ciencia" política.

Y a la reflexión de este problema queremos dedicar el presente apartado, es decir, intentar demostrar que sólo con un conocimiento más o menos claro del método que utilizó Hobbes podemos comprender afirmaciones tan categóricas como aquella donde decía este filósofo, aludiendo a la nueva física de Galileo, que su "filosofía civil lo es mucho más aún, ya que no es más antigua (...) que el libro que escribí sobre *El Ciudadano*"<sup>124</sup>. O aquella donde en su *Autobiografía* habla del *Leviatán*, y señala que "si se lo enseña, será medida de la justicia y represión de la ambición, ciudadela de reyes y paz del pueblo"<sup>125</sup>.

En este sentido, ¿en qué consistía el método que empleó Hobbes que tanta confianza le daba para pensar que con su obra se acabarían los males que aquejan a las distintas sociedades?

---

<sup>124</sup> Hobbes. *Tratado sobre el cuerpo*, ed.cit., p.30

<sup>125</sup> Hobbes. *Autobiografía*, ed.cit., 158

Para responder a esta pregunta debemos considerar un aspecto importante que, a nuestro juicio, da lugar a una doble perspectiva de cómo entendía Hobbes su método filosófico, a saber: el método en estricto sentido que emplea y el saber propiamente matemático que incorpora a su sistema filosófico. Comenzaremos primeramente por la incorporación del saber matemático a su método resolutivo-compositivo.

Como hemos señalado ya en anteriores apartados, con Hobbes se inaugura la filosofía política propiamente moderna, en gran medida, por haber incorporado un nuevo modelo de racionalidad, es decir, una forma nueva de entender y explicar el mundo. Por ende, la filosofía de Hobbes se coloca a un mismo tiempo en franca oposición al pensamiento tradicional que, desde Aristóteles, había sido dominante. No resulta casual, en este sentido, que encontremos alusiones en sus obras a los equívocos en que había incurrido la filosofía anterior a él. Ejemplo de esto podemos encontrarlo en su dedicatoria a su obra *De Corpore*, donde si bien reconoce el trabajo de los pensadores de la antigüedad grecolatina y medieval, "no por ello, afirma, hubo necesariamente filosofía"<sup>126</sup>. Más aún, pues en el *Leviatán* llega a decir que, si el absurdo es un "privilegio" propiamente humano, de entre los hombres los que incurren más en conclusiones absurdas son precisamente los filósofos. Como dice Hobbes, dándole la razón a Cicerón: "no puede haber nada tan absurdo que sea imposible encontrarlo en los libros de los filósofos"<sup>127</sup>.

¿En qué reside el equívoco del pensamiento filosófico tradicional? Seamos enfáticos, aunque no por ello carentes de cierta desmesura: en no haber incorporado el conocimiento preciso que sólo las matemáticas brindan a sus reflexiones. Como señala Hobbes en esta misma obra, sólo las conclusiones de la geometría "se han hecho indiscutibles"<sup>128</sup>. El contacto que Hobbes estableció con los grandes científicos de su época, especialmente con Galileo, le enseñaba que, como señalara Bobbio en su estudio, "las únicas ciencias que habían progresado hasta el punto de transformar radicalmente la concepción del universo eran las

---

<sup>126</sup> Hobbes. *Tratado sobre el cuerpo*, ed. Trotta, Madrid, 2000, p.30.

<sup>127</sup> Hobbes. *Leviatán*, FCE, México, 1980, p. 35.

<sup>128</sup> *Ibid.*

que habían aplicado el procedimiento rigurosamente demostrativo de la geometría"<sup>129</sup>. Por ello Hobbes se enfoca a la titánica tarea, al igual que Spinoza, de tratar los problemas morales y civiles *more geometrico*, es decir, a la fundamentación de toda su filosofía política a partir de axiomas y postulados indiscutibles, incontrovertibles. Probablemente a nosotros nos pueda parecer una tarea compleja, difícil y hasta exasperante, el tratar los problemas que tienen que ver con el ámbito del humano, especialmente los de la política, como si fueran cuestiones susceptibles de resolverse definitivamente gracias al recurso apodíctico de las matemáticas. Sin embargo para Hobbes, y para buena parte de la filosofía racionalista del siglo XVII, el gran error de los pensadores anteriores, y que tantas discusiones había generado entre ellos, obedecía al abandono del razonamiento lógico-deductivo en sus filosofías. Pero entiéndase bien, obviamente no en todas las ramas de la filosofía operaba este abandono, sobre todo si consideramos el pensamiento lógico. El problema se daba en que, desde la perspectiva de Hobbes, áreas importantes del pensamiento filosófico como las que conciernen a los problemas propiamente políticos, habían dejado de lado la precisión y certeza que sólo del razonamiento matemático puede dar.

Resulta interesante desde este punto de vista, la polémica que sostiene Hobbes, precisamente, con uno de los filósofos que más había leído durante su juventud, a saber, el filósofo griego Aristóteles. Como bien señala Leo Strauss en su estudio sobre Hobbes, la ruptura definitiva con la filosofía tradicional se dio a partir de su contacto con la geometría euclidea. Dice Strauss: "...tras su descubrimiento de Euclides, se le hace claramente consciente la necesidad de una nueva filosofía política"<sup>130</sup>. En ese sentido, para Hobbes de ninguna manera pueden resolverse los problemas que aquejan a las sociedades cuando los modelos teóricos de los filósofos son elaborados a partir de reflexiones ajenas a las demostraciones matemáticas. De ahí la necesidad de una verdadera "reforma" de la filosofía política, y por ende, de un tratamiento de dichos problemas *more geometrico*. ¿Pero qué significa que los problemas políticos sean tratados desde

---

<sup>129</sup> Bobbio. *Thomas Hobbes*, ed.cit., p.56

<sup>130</sup> Strauss, Leo. *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, FCE, Buenos Aires, 2006, pp.187-188

la perspectiva de Hobbes, *more geométrico*? Como señala Strauss, "que la política es ahora por primera vez elevada al rango de ciencia, una rama del conocimiento racional"<sup>131</sup>. El no haber concebido a la política como una ciencia, desde la óptica de Hobbes, es la razón de conclusiones tan contradictorias entre los pensadores que han reflexionado sobre esta realidad. Por ello, insistamos, el rotundo rechazo de la filosofía de Aristóteles en cuanto al tratamiento de los problemas políticos. Como señala Norberto Bobbio, "en esta batalla por una ciencia política rigurosa (...) el adversario más ilustre es Aristóteles, según el cual la ética y la política no eran conocimientos de las cosas ciertas sino de las probables, dominio reservado, no a la lógica, sino a la retórica"<sup>132</sup>. No resulta casual, pues, que Hobbes deteste tanto a los oradores, como él mismo señala en sus escritos autobiográficos<sup>133</sup>.

En resumen, la única ciencia libre de contradicciones y equívocos, la única ciencia puramente racional es la de las matemáticas. Por ello, sólo las disciplinas que han aplicado el método matemático han progresado, y Hobbes lo constataba claramente en la nueva ciencia inaugurada por Galileo. De ahí la necesidad de incorporar dicho método en la filosofía política, y tratar la política como si fuera una ciencia, es decir, partir de principios indiscutibles para llegar a conclusiones igualmente indiscutibles. Sólo así la filosofía política puede ser "exacta" y "precisa" en sus aserciones sobre tan compleja realidad.

Ahora bien, como habíamos señalado al inicio de este apartado, el estudio del método filosófico propiamente hobbesiano requiere de un análisis tanto de la parte concerniente a la aplicación del método matemático, que encuentra en la geometría euclideana su fuente originaria, como también la herencia que Hobbes recibe del método empleado en la ciencia natural de Galileo. En este sentido, nuestro estudio se centrará ahora en la influencia que recibe Hobbes de Galileo en torno al método denominado resolutivo-compositivo.

¿En qué consiste, pues, el método resolutivo-compositivo? Como señala Vallespín, dicho método se había desarrollado originalmente en la escuela de Padua y había sido utilizado por Galileo en su trabajo como científico. En este sentido, tal

---

<sup>131</sup> *Ibid.*, p.188

<sup>132</sup> Bobbio. *Thomas Hobbes*, ed.cit., p.58

<sup>133</sup> Cfr. Hobbes. *Autobiografía*, ed. cit.

método consistía en un estudio de los fenómenos a partir de una doble perspectiva: mediante el estudio de las causas que generan distintos fenómenos; o bien, de modo inverso, mediante el estudio de los fenómenos mismos para descubrir las causas que los originan. Para decirlo con otras palabras, si bien es cierto que en el estudio científico de la realidad la ley fundamental que permite entenderla es, precisamente, la ley de la causalidad, es decir, el estudio de la relación causa-efecto; Hobbes asume, siguiendo Galileo, que dicha relación puede ser estudiada partiendo de uno u otro polos, es decir, partiendo de las causas o de los efectos. Por ello se trata de un método resolutivo-compositivo, o si se prefiere, analítico-sintético, pues por un lado se puede analizar un fenómeno (que entiéndase es un "efecto") y "descomponerlo" en sus partes de tal manera que se descubran sus "causas"; o bien, mediante un esfuerzo de síntesis o "composición" de las distintas causas que nos conducen, de manera lógico-deductiva, precisamente, a sus efectos.

No resulta casual, en este sentido, que Strauss diga que en Hobbes se halla la búsqueda de la realización de un "ideal de filosofía política científica"<sup>134</sup>, toda vez que mismo Hobbes, tanto en su definición de ciencia como de filosofía muestra la enorme afinidad que desde su perspectiva existe entre ambas formas de comprensión y explicación de la realidad. Veamos las definiciones de Hobbes a este respecto.

A reserva de que más adelante detallaremos este punto, en el *Leviatán*, el filósofo de Malmesbury señala que ciencia es "el conocimiento de las consecuencias y dependencias de un hecho respecto a otro: a base de esto, partiendo de lo que en la actualidad podemos hacer, sabemos cómo realizar alguna otra cosa si queremos hacerla ahora, u otra semejante en otro tiempo. Porque cuando vemos como una cosa adviene, porque causas y de que manera, cuando las mismas causas caen bajo nuestro dominio, procuramos que produzcan los mismos efectos"<sup>135</sup>. Adviértase la aplicación del método de razonamiento heredado de Galileo en esta definición de ciencia. Si se logran descubrir las

---

<sup>134</sup> Strauss. *La filosofía...*, ed.cit., p.189

<sup>135</sup> Hobbes. *Leviatán*, p.37

"causas" por las cuales una "cosa adviene", es previsible esperar ese mismo "efecto" cuando tales "causas" se encuentren e identifiquen en la realidad. Por ello es que Hobbes señala implícitamente, que en cualquier otro tiempo podemos esperar algo "semejante", siempre que tal método de razonamiento sea empleado. Este mismo método es, por ende, el que utilizará en sus reflexiones propiamente filosóficas. Así, no resulta extraño encontrar en el *De Corpore* una definición de filosofía casi idéntica a su definición de ciencia. Dice Hobbes que la filosofía es "el conocimiento de los efectos o fenómenos por el conocimiento de sus causas o generaciones y, a la vez, de las generaciones que puede haber, por el conocimiento de los efectos mediante un razonamiento correcto"<sup>136</sup>. Más adelante concluirá Hobbes que "es por lo tanto el método para filosofar una investigación brevísima de los efectos por las causas conocidas, y de las causas por los efectos conocidos"<sup>137</sup>.

Ahora bien, resulta innegable como critica Strauss, que tratar los problemas políticos utilizando un método científico que permite explicar fenómenos físicos o naturales, o más aún, donde "la exacta matemática desapasionada es indiferente a las pasiones"<sup>138</sup>, puede ser, como ya hemos señalado, sumamente complejo. Pero hay que insistir en que esa es precisamente la tarea a la que Hobbes se enfocó. No es posible entender el pensamiento de este autor si desconocemos que es precisamente ese nuevo método de racionalidad el que incorpora a su filosofía política.

Podríamos continuar hablando sobre el particular método que emplea Hobbes para el tratamiento de los asuntos del Estado, pero ya tendremos oportunidad en los siguientes apartados de estudiar más profundamente su aplicación. Baste decir, para concluir esta aproximación al método hobbesiano, que más allá del adjetivo de "científica" que le da Strauss a la filosofía política de Hobbes, lo que resulta prácticamente indiscutible es que con él se inaugura la filosofía política propiamente moderna, como ya habíamos visto con Kersting, toda vez que recoge numerosos elementos de la ciencia de su tiempo, y que si bien es

---

<sup>136</sup> Hobbes. *Tratado sobre el cuerpo*, p.36

<sup>137</sup> *Ibid.*, p.76

<sup>138</sup> Strauss., *La filosofía...*, ed.cit., p.189

cierto ya Maquiavelo había provocado una escisión con el pensamiento político tradicional, será Hobbes el primero en integrar esos conocimientos sobre las cuestiones políticas, y científicas también, en un *corpus* unitario que merecidamente podría recibir el título de sistema filosófico hobbesiano.

### **3.3.- Algunos presupuestos básicos del concepto de naturaleza humana en Hobbes**

#### **3.3.1.- La vida como movimiento**

Finalizamos el apartado anterior con el señalamiento, tal vez exagerado, de que la obra filosófica hobbesiana puede ser vista como un verdadero sistema filosófico<sup>139</sup>, en el sentido de la estrecha relación que guardan sus obras principales entre sí. Como Hobbes señala en su *Autobiografía*, "todo género de filosofía comprende el cuerpo, el hombre y el ciudadano"<sup>140</sup>. Por otro lado, no debemos olvidar que Hobbes participa del nuevo paradigma científico que Galileo y compañía inauguran. En este sentido, uno de los rasgos que vuelven sumamente interesante la obra hobbesiana es, precisamente, ese intento por resolver los problemas políticos y sociales de su tiempo aplicando el nuevo método científico galileano.

En este apartado vamos a revisar, esquemáticamente, por supuesto, algunos presupuestos básicos que subyacen al concepto de naturaleza humana en Hobbes. Y se debe iniciar el estudio del pensamiento político de Hobbes partiendo del hombre porque al aplicar el método resolutivo-compositivo al estudio del Estado, la parte última que lo compone, o mejor aún, el último "cuerpo" que lo constituye es, precisamente, el hombre.

Como señala Hobbes en el prefacio al *De Cive*, "una cosa se conoce mejor a partir de aquello que la constituye. Ya que como sucede en un reloj mecánico o

---

<sup>139</sup> Nos referimos obviamente sólo a aquellas obras donde se revela el pensamiento político de Hobbes, pues recordemos que fue un hombre muy longevo, murió a los 91 años, y ya hacia los últimos años de su vida prácticamente solamente se enfrascará en álgidas discusiones con algunos matemáticos de su tiempo.

<sup>140</sup> Hobbes, *Autobiografía*, ed.cit., p.155

en cualquier otra máquina algo más complicada, que sólo se puede conocer cuál sea la función de cada pieza y de cada rueda si se desmonta y se examina por separado la materia, la forma y el movimiento de cada parte, de igual manera, al investigar el derecho del estado y los deberes de los ciudadanos, es necesario no desde luego desmontar el estado pero sí considerarlo como si lo estuviese, es decir, que se comprenda cuál sea la naturaleza humana, en que sea apta o inepta para constituir un Estado, y cómo se deban poner de acuerdo entre sí los que quieran aliarse"<sup>141</sup>. Nótese como al aplicar la primera parte del método resolutivo-compositivo, es decir, la parte concerniente al análisis de los fenómenos, la tarea a la que se enfoca Hobbes es, partiendo de esta metáfora del "reloj mecánico", considerar el Estado como un cuerpo mecánico también, compuesto, a su vez, por cuerpos más pequeños que explican su funcionamiento. Sin embargo, Hobbes va aún más lejos con su reflexión pues no basta con reconocer que es el hombre el último "cuerpo" que conforma el Estado, sino que para entender el correcto *funcionamiento* del Estado primero debe entenderse el correcto *funcionamiento* del hombre. Esto nos lleva a una de las tesis más asombrosas de Hobbes sólo comparable, quizás, al *cogito* cartesiano en el sentido de servir como elemento unificador de todas las demás partes de su filosofía, a saber: **concebir la vida como movimiento**.<sup>142</sup> ¿Qué implicaciones tiene para el estudio de la naturaleza humana, en particular; y para el estudio de la filosofía política, en general, concebir la vida como movimiento? Precisamente vamos a intentar responder a esta cuestión a lo largo de las líneas que le restan a este trabajo.

Entender que la vida no es otra cosa que movimiento permite que, ahora sí, cobre sentido el adjetivo de "científica" que Leo Strauss da a la filosofía política de Hobbes. Insistamos, Hobbes se encuentra inmerso en un contexto permeado por grandes cambios de todo tipo, en la esfera política, religiosa, filosófica, y por supuesto, científica. En esta última esfera, la influencia del físico y matemático italiano Galileo Galilei resulta fundamental para el desarrollo del pensamiento político de Hobbes. De Galileo heredará, como hemos visto, el método resolutivo-

---

<sup>141</sup> Hobbes, *Tratado sobre el Ciudadano*, en ed.cit., p.7

<sup>142</sup> En el original: "life is but a motion".

compositivo con el cual intenta Hobbes entender cuáles son las razones por las que las distintas sociedades entran en conflicto, y por lo tanto, descubrir también de qué forma pueden evitarse estos. En este sentido, heredará esa visión de un universo explicable a partir de leyes universales, por ejemplo, la ley de la causalidad que juega un papel fundamental en el método resolutivo-compositivo, pero también la ley de la inercia, es decir, aquella que señala que sólo puede cambiar el movimiento o el reposo de los cuerpos por causas externas a ellos, de tal manera que un cuerpo tenderá a mantenerse en movimiento a menos que una fuerza externa lo obligue a que se detenga, o bien, un cuerpo permanecerá en reposo a menos que una fuerza externa lo ponga en movimiento.

Sin embargo, para que pueda ser comprendido cabalmente este tema crucial de la filosofía hobbesiana, es decir, concebir la vida como movimiento, es necesario mencionar a otro de los científicos que habrán de ejercer un influjo importante en Hobbes, a saber: William Harvey. Dice Hobbes en el *De Corpore* que "el movimiento vital es el movimiento de la sangre por las venas y las arterias, circulando continuamente, como ha demostrado nuestro Harvey, el primer observador de esta cuestión"<sup>143</sup>.

Resulta muy interesante la suerte de articulación que realiza Hobbes en su filosofía a partir de los descubrimientos de Galileo y Harvey. La vida no es otra cosa que movimiento, y este movimiento vital corresponde, precisamente, al movimiento de la sangre en el interior de nuestras venas y arterias, de tal manera que al detenerse el movimiento de la sangre, al dejar de circular ésta en nuestro interior, sobreviene, necesariamente, la muerte. Se puede apreciar la importancia de la ley de la inercia en la antropología hobbesiana: si la vida es entendida como movimiento, necesariamente, el reposo significará la muerte. Como señala Luis Salazar refiriéndose a esta parte, "la vida, al menos esta vida, es movimiento puro, sin otro sentido que el de conservarse; su ley constitutiva es, y sólo puede ser, la ley de la inercia (...), la muerte, por su parte, es sólo reposo, estaticidad, carencia de ese movimiento interno, destrucción de la circulación de la sangre"<sup>144</sup>.

---

<sup>143</sup> Hobbes. *Tratado sobre el cuerpo*, ed.cit., p.308

<sup>144</sup> Salazar, L. *El síndrome de Platón ¿Hobbes o Spinoza?*, ed.cit., p177

Ahora bien, como ya se señaló, la ley de la inercia dice que los cuerpos habrán de permanecer en su estado de reposo o de movimiento a menos que una fuerza externa los obligue a cambiar, precisamente, ese estado de reposo o de movimiento. Trasladada esta ley al estudio que realiza Hobbes del hombre, significa entonces que éste resulta ser sólo un cuerpo más entre la infinidad de cuerpos que componen el mundo natural, susceptible de explicarse y entenderse, entonces, por las mismas leyes que rigen el movimiento de los demás cuerpos. Pero al mismo tiempo esto significa también que, al igual que los demás cuerpos en la naturaleza, el hombre puede ser afectado -en su movimiento vital- por los demás cuerpos que lo rodean. En el siguiente apartado intentaremos desarrollar esta idea de concebir al hombre sólo como un cuerpo más en la naturaleza.

### **3.3.2.- El hombre: sólo un cuerpo más**

Probablemente no sea Hobbes uno de los autores que más se estudien actualmente en las facultades de medicina, sin embargo, lo que resulta ciertamente impresionante en el estudio que hace Hobbes de la naturaleza humana, es ese intento por entender ésta a partir de los principios básicos de la física, y que no son sino las leyes que nos permiten explicar el universo entero que nos rodea.

Así, el hombre es un cuerpo, un cuerpo más entre la infinidad de cuerpos que componen este universo. De ahí que la ley de la inercia resulte fundamental en el estudio que hace Hobbes del hombre. Sin embargo, antes de entrar de lleno a este estudio, veamos algunas de las definiciones de cuerpo propias del pensamiento científico de aquella época que Hobbes incorpora a su filosofía.

Como señala Hobbes en su *Leviatán*, "la palabra cuerpo, en su acepción más general, significa aquello que llena u ocupa un determinado espacio o lugar imaginado, y que no depende de la imaginación, sino que es una parte real de lo que llamamos universo. En efecto, siendo el universo un agregado de todos los cuerpos, no existe tampoco una parte real del mismo que no sea cuerpo, ni hay cosa alguna que propiamente sea un cuerpo, que no sea, además, parte de ese

agregado de todos los cuerpos que es el universo<sup>145</sup>. En este sentido, siendo el universo un agregado de "todos" los cuerpos, el hombre mismo es susceptible de comprenderse como parte de ese universo, y por ende, desde la perspectiva de Hobbes, explicable a partir de las leyes que rigen ese mismo universo. Insistamos, leyes como la ley de la causalidad y la ley de la inercia, propias del espíritu científico de la época resultan vitales en el tratamiento que hace Hobbes de la naturaleza humana. Para hacer referencia a estas leyes, Hobbes señala que "no hay causa alguna del movimiento en un cuerpo más que en un cuerpo contiguo en movimiento (...), el reposo no es causa de nada, y que por él no se realiza nada en absoluto, dado que no es causa ni de movimiento ni de cambio alguno"<sup>146</sup>.

En este sentido, entender desde un punto de vista puramente físico que el universo entero está compuesto por cuerpos, y que éstos sólo pueden verse afectados en su movimiento por causa de otros cuerpos, es algo que fácilmente podemos aceptar con unos cuantos conocimientos básicos que tengamos sobre el campo de estudio propio de esta disciplina científica, es decir, de la física; el problema reside en que también estos conocimientos forman parte de los pilares sobre los que se construye toda la filosofía política hobbesiana, o cuando menos, la concerniente a su particular concepción de hombre.

Ahora bien, un último concepto que nos puede auxiliar, creemos, en la comprensión de esta filosofía antropológico-científica hobbesiana, tiene que ver con una idea que anteriormente habíamos dejado entrever, y que ahora se vuelve necesario explicar para entender claramente el estudio que realiza el autor del *Leviatán*, a saber: concebir al hombre como un *artefacto*, como una *máquina*.

### **3.3.3.- El hombre como máquina**

Con habíamos señalado anteriormente, Hobbes recurre a la metáfora del "reloj mecánico" para señalar que, si realmente se pretende llevar a cabo un estudio científico del Estado, es decir, un estudio cuyas conclusiones puedan ser

---

<sup>145</sup> Hobbes. *Leviatán*, p.323

<sup>146</sup> Hobbes. *Tratado sobre el cuerpo*, pp.114-115

indiscutibles, necesariamente habrá de aplicarse un método analítico que "disuelva" ese Estado en los componentes que lo integran, precisamente, para entender su funcionamiento, igual que si procediéramos a estudiar cada una de las partes de un reloj para entender cómo funciona esta máquina. Lo interesante a este respecto es que, de la misma manera que se concibe a este mundo como poblado sólo por cuerpos, con las respectivas leyes que lo rigen, también se concibe la naturaleza en su totalidad, vale decir, el universo entero, como un artificio divino.

Así, Dios aparece como el responsable de la "Creación" de este mundo/universo/naturaleza que nos rodea, pero a un mismo tiempo todo este mundo natural que nos rodea y en el que vivimos es susceptible de conocerse con base en las leyes físicas que lo rigen, precisamente, porque se trata de una "gran máquina". Como señala Norberto Bobbio, "concebida la naturaleza como una gran máquina, penetrar el secreto de la naturaleza quiere decir llegar a comprender las leyes que regulan su mecanismo"<sup>147</sup>. La pregunta que surge es ¿para qué quiere el hombre desentrañar los "secretos" de esta naturaleza?

La respuesta a esta pregunta nos la da el mismo Norberto Bobbio, "una vez descubierto el secreto, el hombre es capaz no ya sólo de imitar la naturaleza, sino también de recrearla, de perfeccionarla, de incrementar su energía, construyendo otras máquinas"<sup>148</sup>. Este resulta ser otro de los temas interesantes de la filosofía hobbesiana al que, por razones espacio, sólo presentaremos en términos muy generales.

El Renacimiento, como ya veíamos anteriormente, debe entenderse como un momento de gran explosividad cultural, comparable sólo a la Época Clásica grecolatina. De ahí que se trate de un re-nacimiento de la creatividad e ingenio humanos en distintos órdenes, pero principalmente en el arte. Y es un re-nacimiento porque se trataba de amoldar las creaciones artísticas de la época inspirándose en los viejos modelos clásicos. Como es fácilmente constatable, el Renacimiento fue mucho más que una mera imitación del pasado, contribuyendo

---

<sup>147</sup> Bobbio, Norberto. *Thomas Hobbes*, ed. cit., p.61.

<sup>148</sup> *Ibid.*

junto con los avances en la ciencia natural, los viajes de exploración y el impacto de la Reforma Protestante, a la disolución definitiva de esa otra gran época que fue la Edad Media.

Un pensador propiamente renacentista, cuya obra habrá de ejercer un influjo muy importante en la filosofía de Hobbes, tan importante como el de Galileo, me atrevería a decir, fue su maestro Francis Bacon, uno de los primeros representantes de lo que en la teoría del conocimiento se conoce como empirismo, es decir, el conocimiento fundado en la experiencia. Pero vayamos al punto que nos interesa. Para Bacon, un conocimiento de los "secretos" de la naturaleza que no sirva más que para develar secretos, es un conocimiento inútil. La divisa baconiana "saber es poder", ejercerá un impacto profundo en el espíritu de la época: se trata de aplicar los conocimientos obtenidos, sea en el campo de estudio que sea, para transformar la naturaleza en beneficio del hombre. Por eso es que Bobbio señala que ya no se trata sólo de "imitar" la naturaleza, sino de "recrearla", e incluso, de "perfeccionarla". Ya no se trata, si se me permite decirlo así, de la pura contemplación de la Verdad, sino de encontrarle una aplicación práctica a esa Verdad descubierta. Y la manera donde mejor se manifiesta esta aplicación de los conocimientos es, otra vez con Bobbio, "construyendo máquinas".

Ahora bien, Hobbes se verá fuertemente influenciado por esta idea baconiana de que el saber puede ser útil para nuestra vida práctica, y que su mejor manifestación es la capacidad de construir máquinas<sup>149</sup>. Con relación a la utilidad del saber, y siendo más específicos, con la utilidad de la filosofía, Hobbes no deja dudas como podemos leer en las siguientes líneas de su *De Corpore*:

"El fin o el objeto de la filosofía es que podamos utilizar efectos previstos para nuestra conveniencia, o que una vez conocidos esos efectos por la mente por aplicación de unos cuerpos a otros, se produzcan efectos similares en la medida en que la fuerza humana y la

---

<sup>149</sup> En lo que definitivamente no estará de acuerdo es en la posibilidad de extraer verdades a partir de la sola experiencia, como veremos más adelante.

materia de las cosas lo permitan, mediante el trabajo de los hombres, para los usos de la vida humana.

Porque considero que no vale la pena dedicar tanto esfuerzo a la filosofía como el que hay que dedicar, para que alguien disfrute consigo mismo en silencio de superar la dificultad de cosas oscuras o de descubrir verdades muy escondidas, ni tampoco creo que alguien haya de dedicarse con empeño para que otro sepa que él sabe, si piensa que con ello no va a conseguir otra cosa. La ciencia se ordena al poder; el teorema se ordena a resolver problemas, es decir, al arte de construir; y finalmente toda especulación se emprenden en orden a alguna acción u obra".<sup>150</sup>

Al respecto de este punto, Vallespín señala que lo que opera en Hobbes es un "giro antropológico", toda vez que "se trata de la evaluación privilegiada al estudio de todo aquello que 'creamos', de lo que tiene su origen en el artificio humano y está destinado, por tanto, a contribuir a su bienestar".<sup>151</sup>

En este sentido, la razón de ser del pensamiento filosófico, el saber, en general, no es otro sino el de contribuir al bienestar humano; la búsqueda del saber, o mejor, la mera contemplación de la Verdad, es para Hobbes un esfuerzo intelectual sumamente inútil. El quehacer filosófico está llamado a "resolver problemas" de la "vida humana", y los problemas políticos y sociales que observa Hobbes en su natal Inglaterra son, precisamente, los que intenta resolver a través de la construcción teórica de esa enorme máquina que es el Estado.

La pregunta que nos podemos plantear es ¿por qué una máquina? Como había señalado Norberto Bobbio, la naturaleza en su conjunto puede ser concebida como una "gran máquina", de tal manera que puede ser explicada por las leyes que rigen el movimiento de los cuerpos. Por ello, nuevamente la metáfora del reloj donde, tras una investigación científica seria, se puede conocer el "funcionamiento" de cada una de sus partes. Y nuevamente, si conocemos el correcto *funcionamiento* del hombre, necesariamente, construiremos una máquina estatal que *funcione*, también, correctamente.

---

<sup>150</sup> Hobbes. *Tratado sobre el cuerpo*, p.38

<sup>151</sup> Vallespín, Fernando. "Thomas Hobbes y la teoría política de la Revolución inglesa" en op.cit., p.288

La introducción al *Leviatán* ilustra muy bien esta visión del hombre y del Estado como una máquina, y que bien pudiera trasladarse, incluso, a la concepción entera del universo.<sup>152</sup> Ahora bien, para Hobbes está claro que los hombres son seres naturales, no máquinas; pero resulta interesante que al hablar de las máquinas, o *autómatas*, como él les llama también, diga sobre sus "órganos internos" lo siguiente: "¿qué es en realidad el corazón sino un resorte, y los nervios que son, sino diversas fibras, y las articulaciones, sino varias ruedas que dan movimiento al cuerpo entero tal como el artífice se lo propuso?"<sup>153</sup>. Una vez más, se trata de develar el funcionamiento del hombre, pero de este hombre que se considera muy parecido en lo que respecta al funcionamiento de una máquina.

A este respecto, Salazar comenta que "el ser humano ha de entenderse teóricamente, entonces, como un autómata, es decir, como una máquina que tiene un movimiento vital interno que se ve afectado por los movimientos de los cuerpos externos"<sup>154</sup>.

En resumen, si no conocemos con precisión y exactitud mecánicas el funcionamiento de la materia esencial de que se constituye este *Leviatán*, difícilmente tendremos sociedades ajenas de conflictos. Como señala Hobbes en esta metáfora de su máquina-orgánica-estatal, "la concordia, es la salud; la sedición, la enfermedad; la guerra civil, la muerte"<sup>155</sup>. Sin embargo, esto nos lleva a uno de los problemas mayores en la filosofía hobbesiana. El hombre es la "materia" fundamental con la que se construye el Estado; pero éste último no es creado por Dios ni es el resultado de una evolución natural, como pensaba Aristóteles. El Estado, para Hobbes, es una creación humana: el hombre es la *materia* del Estado, pero también es su *artífice*. ¿Cómo podemos entender esta doble perspectiva del hombre? Veamos brevemente este problema.

---

<sup>152</sup> Como señala Luis Salazar, Hobbes nos ofrece " una concepción mecánica del universo. Mecánica en el sentido de mecanicista, es decir, de una teoría que reduce todos los fenómenos a las leyes del movimiento de los cuerpos". *El síndrome...*, ed.cit., p. 113

<sup>153</sup> Hobbes. *Leviatán*, p.3

<sup>154</sup> Salazar. *El síndrome...*, p.171.

<sup>155</sup> Hobbes. *Leviatán*, p.3.

### 3.3.4.- El hombre como materia y artífice del estado

Como advierte Luis Salazar, uno de los temas que habrán de generar mayor tensión en la filosofía política de Hobbes tiene que ver con la oposición natural/artificial. En este sentido, al descomponer la sociedad civil en sus componentes básicos, el último cuerpo que la constituye es, como hemos visto, el hombre. De ahí que diga Hobbes en el *Leviatán* que el hombre es la materia con la cual se construye el Estado; pero asimismo agrega inmediatamente también que el hombre es "artífice" del Estado, o como él lo llama, *Leviatán*, que no es sino un "hombre artificial de mayor estatura y robustez que el natural"<sup>156</sup>. El hombre natural, es decir, cada uno de nosotros, forma parte de lo que Hobbes define como *materia y artífice* del estado. El problema existe, precisamente, porque no es lo mismo considerar al hombre desde una perspectiva puramente naturalista, es decir, solamente como la materia con la que se construye el Estado, que concebirlo también como el artífice, es decir, el creador de ese mismo Estado. Para decirlo con otras palabras, es muy distinto describir el funcionamiento de este hombre natural (que desde un punto de vista teórico, es asimilado a una máquina), a señalar por qué *debe* este mismo hombre vivir bajo el manto de una sociedad civil y, además, obedeciendo los mandatos del hombre o grupo de hombres que ostenten el poder político. Se trata, en síntesis, de pasar de un discurso fundamentalmente descriptivo a un discurso normativo-prescriptivo.

Ahora bien, esta tensión entre un discurso puramente descriptivo de la naturaleza humana, y una argumentación de cómo deben comportarse los sujetos al vivir en sociedad ha propiciado, como señala Luis Salazar, que haya estudiosos de Hobbes que dejen de lado, precisamente, la antropología hobbesiana, pues como señala este filósofo, "parece incompatible con las tesis fundamentales de (su) teoría política y moral"<sup>157</sup>.

A continuación vamos a comenzar con el estudio de las premisas básicas de la filosofía política de Hobbes.

---

<sup>156</sup> *Ibid.*

<sup>157</sup> Salazar. *El síndrome...*, p.169. El paréntesis es mío.

### 3.4.- De las sensaciones

Partiendo de los presupuestos considerados en páginas anteriores, nos disponemos a estudiar ahora, con más detalle, la forma en que Hobbes concibe a la naturaleza humana. Es en obras como los *Elementos de Derecho Natural y Político*<sup>158</sup>, *De Corpore*<sup>159</sup>, *De Homine*<sup>160</sup>, y los primeros capítulos del *Leviatán*<sup>161</sup>, donde encontramos la mayor parte del estudio antropológico de Hobbes. De acuerdo al método resolutivo-compositivo, Hobbes divide su estudio del hombre en distintos subtemas que, para seguir el orden de aparición en el *Leviatán*, concierne el primero al estudio de las sensaciones.

¿Por qué la sensación? Fiel a las enseñanzas de su maestro Bacon, e incluso siguiendo a Aristóteles, Hobbes se adhiere a la clásica divisa empirista que señala que no existe nada en el entendimiento humano que antes no pase por los sentidos. Nuestro primer contacto con el mundo, en este sentido, se da a través de nuestros órganos sensoriales, a través de sentidos como el gusto, el olfato, el tacto, la vista y el oído. Así, al incorporar a su pensamiento la física de su tiempo, que intenta explicar los fenómenos de la naturaleza a partir de las leyes universales que la rigen, por ejemplo, la ley de la inercia y de la causalidad, Hobbes señalará categóricamente que "la causa de la sensación es el cuerpo externo de un objeto que actúa sobre el órgano propio de cada sensación"<sup>162</sup>, y más adelante dirá que el frío o el calor que sentimos, por ejemplo, y todas las demás cosas que podamos experimentar a través de nuestros sentidos, no son otra cosa sino "movimientos en la materia, mediante los cuales actúa ésta

---

<sup>158</sup> Hobbes, Thomas. *Elementos de Derecho Natural y Político*, Alianza Editorial, Madrid, 2005. En lo sucesivo, *Elementos*.

<sup>159</sup> Hobbes, T. *Tratado sobre el cuerpo*, edición de Joaquín Rodríguez, Editorial Trotta, Madrid, 2000. En lo sucesivo utilizaremos el nombre del texto original de Hobbes, es decir, *De Corpore*.

<sup>160</sup> Hobbes, T. *Man and Citizen (De Homine and De Cive)*, edición de Bernard Gert, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1991. En lo sucesivo utilizaremos los títulos originales de Hobbes para estas obras, es decir, *De Homine* y *De Cive*.

<sup>161</sup> Hobbes, T. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, FCE, México, 1980. Para efectos de corrección de la traducción hemos utilizado la versión de Sir William Molesworth, *The English Works of Thomas Hobbes*, vols. III y IV, London/Germany, Scientia Verlag Aalen, 1966. En lo sucesivo, *Leviatán*.

<sup>162</sup> *Leviatán*, p.6.

diversamente sobre nuestros órganos"<sup>163</sup>. Las sensaciones pues no son otra cosa que el resultado de la acción de los cuerpos externos con los que interactuamos todo el tiempo.

Ahora bien, un tratamiento más acabado de la forma en que se da el contacto con el mundo externo a través de los órganos sensoriales lo encontramos en su *De corpore*<sup>164</sup>, que es la obra donde Hobbes intenta explicar, mediante el principio básico del movimiento, los distintos fenómenos físicos. Sin embargo, como veíamos anteriormente con Salazar, buena parte de los estudiosos de este pensador han dejado de lado la antropología hobbesiana, precisamente, por la aparente incompatibilidad entre su detallada concepción del cuerpo humano y su discurso normativo sobre cómo debe comportarse el hombre cuando vive en sociedad. Por nuestra parte, más que realizar un estudio profundo de la fisiología hobbesiana, vamos a continuar con el estudio de las sensaciones, pero sólo en la medida de la importancia que guarda con lo que podría denominarse su teoría gnoseológica, y que nos parece relevante para su estudio posterior de los demás elementos que conforman la naturaleza humana.

Hobbes señala que los estímulos externos en nuestros órganos sensoriales se trasladan hasta el cerebro y el corazón (a través de los nervios, fibras y membranas del cuerpo), originando lo que Hobbes denomina apariencias o fantasías, que es lo que la gente llama, comúnmente, sensaciones. Por otro lado, también señala que cuando el objeto que originó una determinada sensación ha sido apartado de nosotros, tenemos la capacidad, hombres y animales, de guardar una cierta imagen de este objeto, originándose lo que Hobbes llama

---

<sup>163</sup> *Ibid.* p.7.

<sup>164</sup> Dice Hobbes que "la parte animada del órgano está formada en primer lugar por la membrana coroides, parte de la meninge tierna, sólo que está cubierta por una especie de túnica derivada de la médula del nervio óptico que se llama retina; la cual coroides, al formar parte de la meninge tierna, es continua hasta el comienzo de la médula espinal que está dentro del cráneo; donde están las raíces de todos los nervios que están dentro del cráneo. En consecuencia todos los espíritus animados que entran en los nervios entran por ahí, y es impensable que entren por otro sitio. Y como la sensación no es otra cosa que la acción de los objetos propagada hasta las últimas partes del órgano, y los espíritus animales no son sino espíritus vitales llevados a través de las arterias hasta el corazón y allí purificados, es necesario que esa acción sea llevada por algunas arterias desde el corazón hasta las raíces de los nervios, que están en la cabeza, ya sean esas arterias el *plexus retiformis* u otras, que se insertan en la sustancia del cerebro". *De Corpore*, p.306.

"imaginación"<sup>165</sup>, que no es sino una sensación decadente (*decaying sense*). Cuando intentamos recordar o expresarnos sobre un objeto con el que ya tuvimos contacto a través de los sentidos, pero que, nuevamente, ya no está presente, no se llama imaginación, sino "memoria"<sup>166</sup>. Más adelante concluirá Hobbes que "una memoria copiosa o la memoria de muchas cosas se denomina *experiencia*"<sup>167</sup>.

Ahora bien, los pensamientos que se forman en la mente humana, producto del movimiento de los cuerpos externos y su efecto en nosotros, tampoco aparecen en desorden. Dice Hobbes que "un pensamiento cualquiera no sucede a otro cualquier pensamiento de modo indiferente"<sup>168</sup>. Así, existe una especie de encadenamiento en los pensamientos que se forman en nuestra mente, o como dice Luis Salazar, "asociamos estas fantasías o apariencias por su contigüidad en el tiempo o por sus semejanzas aparentes"<sup>169</sup>. No es casual, regresando con el filósofo de Malmesbury, que sea en esta parte donde se defina a la prudencia como aquel saber dónde, queriendo anticipar el resultado de una acción, se recurra a la memoria, es decir, a la experiencia pasada de situaciones parecidas, pues como concluye este filósofo "a acontecimientos iguales han de suceder acciones iguales".<sup>170</sup>

Hobbes reconoce pues, que existen hombres a los cuales llamamos prudentes, precisamente porque se caracterizan por tener "una experiencia mucho mayor de las cosas pasadas que otros"<sup>171</sup>. Pero asimismo dirá líneas más adelante que "la prudencia es una *presunción* basada en la experiencia del pasado"<sup>172</sup>.

Adviértase el rechazo velado de Hobbes, pero finalmente rechazo, al saber fundado únicamente en la experiencia. El filósofo de Malmesbury reconoce la

---

<sup>165</sup> "La imaginación no es otra cosa que una sensación languidecida o debilitada por la desaparición del objeto". *Ibid.*, p.302.

<sup>166</sup> "En la memoria sucede algo parecido a lo que sucede cuando se miran cosas lejanas. Ya que, como en este caso las partes más pequeñas del cuerpo no se ven debido a la excesiva distancia, en la memoria muchos accidentes, lugares y partes de las cosas que antes se percibían por los sentidos, con el paso del tiempo se borran". *Ibid.*, p.304.

<sup>167</sup> *Leviatán*, p.11.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p.16.

<sup>169</sup> Salazar, Luis. *Para pensar la política*, UAM, México, 2004, pp.189-190.

<sup>170</sup> *Leviatán.*, p.18.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p.19.

<sup>172</sup> *Ibid.*, Las cursivas son mías.

existencia de hombres prudentes cuya sabiduría se funda, sobre todo en la acumulación de experiencias; sin embargo, se debe advertir como termina Hobbes, en cierto sentido, devaluando o menospreciando este tipo de saber al concebir la prudencia como una mera "presunción", es decir, considerarla tan sólo como la suposición o conjetura de que, tras un fenómeno ocurrido, el resultado podría ser él acostumbrado.

El señalamiento es importante para conocer el nivel que tiene, en su teoría gnoseológica, el saber fundado en la experiencia. Hobbes está de acuerdo con Aristóteles, y con empiristas como su maestro Bacon, en que no hay nada en el entendimiento humano que antes no pase por los sentidos; sin embargo, no olvidemos que si lo que Hobbes busca es establecer las leyes y principios indiscutibles en el acontecer humano, entonces se debe ir más allá del saber fundado en la experiencia. Paradigmática resulta la siguiente observación hobbesiana contenida en sus *Elementos de Derecho Natural y Político*: "la experiencia no concluye nada universalmente. Si los signos aciertan veinte veces y fallan una, el hombre puede establecer una probabilidad de veinte a uno en el hecho, pero no puede considerarlos como una verdad"<sup>173</sup>, y líneas más adelante concluye: "nosotros no podemos afirmar *por experiencia* que una cosa sea justa o injusta, verdadera o falsa, ni cualquier clase de proposición universal"<sup>174</sup>. Solamente en una lectura muy superficial de Hobbes podríamos encontrar que, por haber sido discípulo de Bacon, o por su estudio de las sensaciones, es el filósofo de Malmesbury un empirista más. Ninguna ley universal puede derivarse de la experiencia, esa es la enseñanza de Hobbes.

La pregunta obligada es, entonces ¿cómo es posible superar ese saber producto únicamente de la acumulación de experiencias, por ende, solamente prudencial, y que como el mismo Hobbes señala, no nos permite distinguirnos de los demás seres animados pues ellos presentan también este tipo de sabiduría? Hobbes es categórico a este respecto: con el lenguaje.

---

<sup>173</sup> *Elementos.*, p.109.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p.110. Las cursivas son mías.

### 3.5.- La más noble y provechosa invención: el lenguaje

¿Qué función cumple el lenguaje en la filosofía de Hobbes? Como ya adelantábamos en el apartado anterior, fue la invención del lenguaje la forma en que el hombre logró distanciarse de los animales. El conocimiento, a partir de las sensaciones únicamente, es decir, la memoria, la experiencia, incluso, la actitud prudente de los seres humanos, no es suficiente para distinguir a los hombres de las demás criaturas vivientes. Hobbes ilustra muy bien esta idea en el siguiente párrafo del *Leviatán*:

"...que yo recuerde, no hay ningún otro acto de la mente humana que pertenezca naturalmente a ella y que no necesite, para ejercitarse, de otra cosa que no sea el mero hecho de nacer y vivir con pleno uso de los cinco sentidos. Las otras facultades de las que iré hablando y que son propias del hombre, son adquiridas y desarrolladas mediante el estudio y el esfuerzo. Son poseídas por la mayor parte de los hombres con educación y disciplina, y todas proceden de la invención de las palabras y del lenguaje. Además del sentido, de los pensamientos y de la secuencia de pensamientos, la mente humana no experimenta ningún otro movimiento. Pero con la ayuda del lenguaje y del método, esas facultades pueden desarrollarse hasta alcanzar un nivel que distingue a los hombres de todas las otras criaturas vivientes"<sup>175</sup>.

En este sentido, el "movimiento" de la mente que es formarse pensamientos y secuencias de pensamientos es tan propio de los hombres como de los animales, cuando se depende únicamente de los sentidos. Alcanzar un nivel que supere este saber puramente experiencial sólo es posible a través de esta "invención" humana<sup>176</sup> que es el lenguaje. Adviértase como señala Hobbes que se trata de una invención, es decir, del artificio que le permitió a los seres humanos entrar en un proceso civilizatorio brutal, y a la vez, distanciarse enormemente de las demás criaturas vivientes. Gracias al lenguaje, o mejor, gracias a esta "noble y

---

<sup>175</sup> *Leviatán*, p. 49.

<sup>176</sup> En el *De Corpore* dice Hobbes que el habla o el lenguaje "parece ser peculiar al hombre. Pues incluso si algunos animales, enseñados por la práctica, entienden nuestros deseos y órdenes con palabras, ellos no lo hacen tomando las palabras como palabras, sino como señas; pues los animales no saben que las palabras son constituidas por la voluntad de los hombres con propósito de significado". *De Corpore*, p. 37.

provechosa invención" no vivimos en un estado de "salvajismo". Como apunta Hobbes en el *Leviatán*, sin el lenguaje "no hubiera existido entre los hombres ni gobierno ni sociedad, ni contrato ni paz, ni más que lo existente entre leones, osos y lobos"<sup>177</sup>. En el *De Homine*, dice que sin lenguaje "no habría sociedad entre los hombres, ni paz, y consecuentemente ninguna disciplina; sólo salvajismo, soledad, y por morada, cavernas"<sup>178</sup>.

Pero a todo esto, ¿en qué consiste lenguaje y a qué se refiere Hobbes cuando habla de un "método" para superar el mero conocimiento experiencial, y además, desarrollar otras "facultades"?

### 3.5.1.- ¿Qué es el lenguaje en Hobbes?

El lenguaje consiste, dice Hobbes, en "nombres o apelaciones, y en las conexiones de ellos"<sup>179</sup>. ¿Nombres o apelaciones de qué? Como señala Salazar, "no de las cosas mismas, sino de las apariencias o fantasías de las cosas que obtenemos a través de los sentidos"<sup>180</sup>. Este punto es muy importante y debe quedar claro. Nosotros experimentamos una sensación cuando los objetos externos actúan sobre nuestros órganos sensoriales. Si el objeto está presente se le llama sensación, si ya no lo está, imaginación, que no es sino una sensación debilitada, precisamente, por la desaparición del objeto. Y recordar sensaciones vividas, por ende, que ya forman parte del pasado, es lo que constituye la memoria. A este conjunto de imágenes<sup>181</sup> son a las que damos nombres o apelaciones, no a las cosas concretas.

Ahora bien, el proceso con el que describe Hobbes la forma en que asignamos estos nombres o apelaciones a nuestras imágenes, podríamos decir que pertenece al orden del sentido común. Con el objeto de recordar experiencias vividas, los hombres recurren a "marcas o notas", y "signos" que les permiten

---

<sup>177</sup> *Leviatán*, p. 32.

<sup>178</sup> *De Homine*, p. 40.

<sup>179</sup> *Leviatán*, p. 22.

<sup>180</sup> Salazar, L. *Para pensar la política*, ed. cit., p.192.

<sup>181</sup> Que Hobbes llama fantasmas, apariencias o fantasías.

ordenar y diferenciar dichos recuerdos. De este conjunto de marcas y signos surgen los nombres y palabras que conforman nuestro lenguaje, y que permiten, en primer lugar, insistamos, recordar el pasado, y en segundo, la comunicación. Por medio de los nombres, dice Hobbes, los hombres "registran sus pensamientos, los recuerdos cuando han pasado, y los enuncian uno a otro por mutua utilidad y conversación"<sup>182</sup>. Ahora bien, decimos que pertenece al orden del sentido común esta asignación de nombres que sirven de "marcas" o "signos", porque si bien Hobbes menciona una especie de origen divino del lenguaje recurriendo a los textos bíblicos, lo que parece quedar muy claro para el filósofo de Malmesbury es que se trata de "imposiciones arbitrarias".<sup>183</sup>

En los *Elementos*, Hobbes dice claramente que un nombre "es la voz que un hombre impone arbitrariamente como una marca para traer a su mente alguna concepción referente a la cosa a la cual se ha impuesto"<sup>184</sup>. Son los hombres los que habrán de designar de forma arbitraria, y por ende, convencional -no a través de la enseñanza divina ni de los primeros padres- los nombres con los que recordamos y organizamos los pensamientos provenientes de nuestros sentidos; y esos nombres o palabras en conjunto forman nuestro lenguaje, invento que, es necesario insistir, evitó que siguiéramos en el mundo salvaje para transportarnos a la vida social pacífica y civilizada. Una de las objeciones comunes que se le han hecho a Hobbes al respecto del tema del lenguaje, señala Zarka, tiene que ver con la importancia que el autor del *Leviatán* da al lenguaje en el proceso de construcción de las sociedades. Vamos a revisar brevemente esta objeción en el siguiente apartado.

---

<sup>182</sup> *Leviatán*, p. 22.

<sup>183</sup> Dice Hobbes en el *De Corpore*: "he pensado que, por razones de brevedad, se puede dar por indudable la suposición de que los nombres han surgido por decisión arbitraria de los hombres; porque ¿a quién se le puede ocurrir que las naturalezas de las cosas se habrían puesto su propio nombre, al ver que cada día nacen palabras nuevas, que desaparecen otras antiguas, que distintos pueblos usan distintas palabras y, finalmente, que entre las cosas y las palabras no hay ni parecido? Porque a pesar de que Dios enseñase algunos nombres de animales y de otras cosas que usaron nuestros primeros padres, sin embargo los dejó a su arbitrio y más tarde, tanto en la torre de Babel como en tiempos posteriores, cayeron en desuso y en el olvido, y su lugar lo ocuparon otros inventados y aceptados al arbitrio de los hombres". *De Corpore*, p. 44.

<sup>184</sup> *Elementos*, p. 112.

### 3.5.2.- Acerca de una objeción clásica

Según Hobbes, como hemos visto, sin lenguaje no habría sociedad, ni disciplinas, ni nada; sólo barbarie, salvajismo, y en todo caso, la vida social de los hombres sería tan pacífica y civilizada como la de los "leones, osos, y lobos". El lenguaje se convierte así, en la condición de posibilidad de la vida social "pacífica", de las sociedades, de los Estados; pero, y esta es la crítica, ¿qué acaso el lenguaje no es en sí mismo una "institución social"? Pero veamos los planteamientos que hace a este respecto el estudioso de Hobbes, Charles Zarka: "¿cómo la palabra puede entrar en la definición de la constitución individual del hombre cuando lo que supone ella es una relación con los demás? Mejor dicho, ¿cómo puede la palabra explicar la existencia de la sociedad o del Estado cuando parece ser ella misma una institución social? ¿No se desploma Hobbes bajo el peso del reproche que se le dirigirá más tarde, de que habla del hombre natural describiendo al hombre civil?"<sup>185</sup> Ahora bien, aunque la respuesta de Hobbes pudiera resultar insuficiente, lo cierto es que fue un problema sobre el que reflexionó desde ese entonces, y sobre el que intentó dar cuenta, ¿cómo? a través, precisamente de la distinción entre "marca" y "signo".

En el *De Corpore*, Hobbes señala que "el nombre es una palabra humana utilizada al arbitrio del hombre para que sirva de *marca* con la que se puede suscitar en la mente un pensamiento semejante a un pensamiento pasado y que, situada en una oración pronunciada a otros, les sirva de *signo* de que pensamiento procedió o no, en el que lo profiere"<sup>186</sup>. Por otra parte, en el *Leviatán* señala que "el primer uso de los nombres es servir como *marcas o notas* de los recuerdos. Otro uso se advierte cuando varias personas utilizan las mismas palabras para significar (por su conexión y orden), una a otra, lo que conciben o piensan de cada materia, y también lo que desean, temen o promueve en ellos otra pasión. Y para este uso se denominan *signos*"<sup>187</sup>.

---

<sup>185</sup><sup>185</sup>Zarka, Yves Charles. *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Herder, Barcelona, 1997, pp.60-61.

<sup>186</sup> *De Corpore*, p. 44. Las cursivas son mías.

<sup>187</sup> *Leviatán*, p. 23. Las cursivas son mías.

En este sentido, si no es Dios el autor del lenguaje, (como puede deducirse de los mismos textos hobbesianos, pues no pareciera prestarle demasiada atención al supuesto origen divino, y más bien parecieran esos comentarios aislados simples frases obligadas por el contexto en que vivió), entonces, esto significa que definitivamente el hombre es el artífice de este invento portentoso. Invento que surgió de la manera más natural, es decir, estableciendo *marcas*, notas o señales, no sólo de las cosas sensibles<sup>188</sup>, sino de las cosas no-sensibles también, es decir, de nuestros recuerdos. Las *marcas* pues, auxilian a la memoria en la ordenación y diferenciación de ese montón de recuerdos que son el producto de nuestras experiencias con el mundo externo, pero, cuando se intenta exteriorizarlos, o mejor, cuando intentamos comunicarlos a los demás se transforman en *signos*. Dice Hobbes que "la diferencia entre marca y signo reside en que aquella se establece para nosotros, y éste para los demás"<sup>189</sup>. Concluyendo con Zarka, "el hombre posee pues, una capacidad privada de crear unas *marcas* y sólo a medida que surge la complejidad de las relaciones entre los hombres, este poder de marcar se transforma plenamente en la facultad de hablar"<sup>190</sup>, agregamos nosotros, a través de los signos.

### 3.5.3.- Lenguaje y pensamiento lógico

De regreso a nuestra discusión original, veíamos que el lenguaje consiste en ese conjunto de nombres o palabras y las conexiones entre ellos. Como hemos visto, el lenguaje es condición de posibilidad de la vida social. "Gracias a los nombres, dice Hobbes, podemos hacer ciencia"<sup>191</sup>. El lenguaje no es pues, un artificio más, es *el* artificio que se convierte en la condición de posibilidad de todos los demás artificios, pero existe un problema: si no existe un método riguroso en la forma en que utilizamos las palabras y establecemos las conexiones entre ellas, difícilmente el lenguaje servirá como el instrumento fundamental para vivir una vida social

---

<sup>188</sup> "Como hombres que al pasar en el mar al lado de una roca colocan una señal para recordar el peligro pasado y evitarlo". *Elementos*, p. 112.

<sup>189</sup> *De Corpore*, p. 43.

<sup>190</sup> Zarka, Yves Charles. op.cit., p. 61.

<sup>191</sup> *Elementos*, p. 112.

pacífica, y mucho menos, para desarrollar plenamente el pensamiento filosófico y científico.

Resulta interesante a este respecto, la importancia que le da Hobbes al estudio del lenguaje en su obra. Dice Zarka que "si hay un problema que se encuentre en todo los niveles de la obra de Hobbes es el del lenguaje. Ya se trate de la lógica, de la física, de la ética, de la política o de la teología, y cualquiera que sea la irreductibilidad de estos diferentes campos, todos coinciden en la importancia y la función que concede al lenguaje"<sup>192</sup>. No es casual, en este sentido, la arrogancia de Hobbes al decir que, si bien es cierto desde la antigüedad clásica ha habido sujetos dedicados a la filosofía, "no por ello hubo necesariamente filosofía"<sup>193</sup>. Veamos por qué.

El lenguaje, para Hobbes, es el responsable en buena medida de los avances que como civilización hemos tenido, pero así mismo el lenguaje, o mejor aún, el "mal uso" del lenguaje también ha sido responsable de grandes calamidades, no sólo de orden puramente intelectual, sino también de orden social y político. Como señala Luis Salazar, "el lenguaje también es principio del error, del delirio y de la naturaleza excesiva y conflictiva de las pasiones humanas"<sup>194</sup>. En este sentido, si se pretende construir una verdadera filosofía científica, que dé cuenta de los problemas que los "filósofos" anteriores no pudieron resolver, los nombres y las conexiones entre ellos deben utilizarse de acuerdo a un método riguroso que imite a la única disciplina que ha logrado verdades indiscutibles, a saber, la Geometría<sup>195</sup>. Esta disciplina comienza su investigación, señala Hobbes, estableciendo de forma precisa y exacta, el significado de sus palabras, o mejor dicho, estableciendo definiciones. Es en este sentido que Hobbes critica a los pensadores que lo precedieron, pues no definieron los términos con los que habrían de filosofar y, lejos de alcanzar verdades, a lo único que llegaron fue a absurdos inconcebibles. A este respecto señala Hobbes que "en las definiciones falsas, en la falta de definiciones finca el primer abuso del cual proceden todas las

---

<sup>192</sup> Zarka. op.cit., p. 75.

<sup>193</sup> Véase la Dedicatoria al *De corpore*, p. 30.

<sup>194</sup> Salazar, Luis. *El síndrome de Platón, ¿Hobbes o Spinoza?*, ed. cit., p. 112.

<sup>195</sup> *Leviatán*, p.26

hipótesis falsas e insensatas; en este abuso incurren los hombres que adquieren sus conocimientos en la autoridad de los libros y no en sus meditaciones propias; quedan así tan rebajados a la condición del hombre ignorante, como los hombres dotados en la verdadera ciencia se hayan por encima de esa condición (y más adelante concluye), el sentido natural y la imaginación no están sujetos al absurdo. La naturaleza misma no puede equivocarse"<sup>196</sup>.

El principal problema de los filósofos ha sido el saltarse ese paso fundamental, desde la óptica hobbesiana, que es el establecimiento de las definiciones y significados de las palabras que habrán de utilizar. En ese error incurrieron, como juzga Hobbes, los escolásticos al adherirse únicamente al "argumento de autoridad". Sin embargo, lo relevante para nosotros es la última parte de la cita, donde Hobbes señala "que la naturaleza misma no puede equivocarse". De ahí que señale que "la verdad y la falsedad son atributos del lenguaje, no de las cosas"<sup>197</sup>.

En este sentido, y haciendo gala de un poco de desmesura, se puede decir que la filosofía hobbesiana, en primer lugar, es *materialista*, pues rechaza la idea de la existencia de realidades distintas a aquello que podemos percibir por los sentidos; es *mecanicista*, en el sentido de tratar de explicar dicha realidad a partir de las leyes que la rigen (especialmente, las leyes del movimiento como la de la inercia); pero también es *nominalista*, pues gran parte de los errores en que han incurrido los "filósofos" que lo precedieron, se basan en un uso incorrecto de las palabras, o para decirlo de otra forma, en no ser capaces de establecer las conexiones lógicas necesarias al momento de unir las palabras en proposiciones. La naturaleza no puede equivocarse, un caballo "es", el color blanco "es", no son ni verdaderos ni falsos, son meros hechos existentes a los cuales damos una marca para recordarlos. Lo que puede ser verdadero o falso es la proposición "el caballo es blanco". De ahí que no dude en decir que la verdad y la falsedad son atributos del lenguaje, no de las cosas. La forma, entonces, de evitar el error, el absurdo, es, como señala Luis Salazar, mediante un proceso donde se comienza "definiendo con precisión el significado de las palabras, y conectándolas

---

<sup>196</sup> *Leviatán*, p. 27. El paréntesis es mío.

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 26.

*lógicamente* en proposiciones analíticas, nos permita *demostrar deductivamente* las consecuencias *necesarias* de esas proposiciones”<sup>198</sup>.

Vamos a ver el último apartado concerniente al tema del lenguaje en Hobbes, y que se refiere a las "facultades" que es posible desarrollar e incrementar a partir de esta “noble y provechosa invención”.

### **3.5.4.- Razón y ciencia**

Vamos a concluir nuestra aproximación a la forma en que Hobbes concibe el lenguaje, con el estudio de la razón y la ciencia, o mejor dicho, con el estudio de la facultad de razonar y la capacidad para desarrollar un pensamiento propiamente científico. Ambos temas, como veremos, se encuentran íntimamente relacionados, precisamente, con su estudio del lenguaje. Comencemos por el concepto de razón.

Como habíamos visto, el lenguaje no es sólo un artificio más del hombre, es *el* artificio, pues a partir del lenguaje -y con un riguroso método lógico- es como el hombre abandonó su vida animal y pudo entrar en un proceso civilizatorio. Sin embargo, como señala Hobbes, fue también gracias al lenguaje como se desarrollaron facultades importantes como la razón y la ciencia, agregando de manera un tanto extraña, que "*parecen* pertenecer al hombre solamente"<sup>199</sup>. Decimos que un tanto "extraña" porque Hobbes no afirma de manera contundente que la razón, sobre todo, sea exclusiva del hombre, sino que "parece" serlo, nada más. Vale la pena recordar, en este sentido, que desde la antigüedad grecolatina, el elemento central que permitía distinguir a hombres y animales era, precisamente, la facultad de razonar propia de los hombres solamente. De ahí, por ejemplo, el señalamiento de Aristóteles al colocar al hombre en el reino animal (era obvio que no podía pertenecer al vegetal), siendo este su género, pero para

---

<sup>198</sup> Salazar, L. *Para pensar la política*, ed.cit., pp.193-194. Las cursivas son del autor.

<sup>199</sup> Dice Hobbes: "Which seem proper to man only" *Leviatán* p. 20, E.W. p. 16. Las cursivas son mías.

diferenciarlo de los demás seres de ese reino era necesario establecer su diferencia específica, que no era otra sino la cualidad de ser "racional".

En este sentido, no deja de causar cierta extrañeza el titubeo de Hobbes, y la única explicación que encontramos a este respecto tiene que ver con el papel fundamental que juega el lenguaje, a nuestro juicio, en su filosofía, es decir, considerarlo como el instrumento básico sin el cual no hubiera podido el hombre salir de las cavernas, y que su vida continuara siendo tan pacífica como la de los lobos. El lenguaje, o mejor aún, el mal uso del lenguaje es la causa del error y del absurdo; no utilizar las palabras correctamente, o sea, no partir de su significado exacto, no establecer las conexiones lógicas entre ellas que nos lleven a conclusiones necesarias, ha sido la causa principal de los sinsentidos humanos, y como veremos más adelante, también de los conflictos entre los hombres que han llegado, incluso, al derramamiento de sangre.

En este sentido, ¿qué papel juega la razón, entonces, en la filosofía hobbesiana?, ¿lo que distingue al hombre de los animales es el lenguaje más que la razón, o para decirlo con otras palabras, qué fue lo que permitió en realidad abandonar nuestro estado de mera animalidad: el lenguaje o la razón? ¿Por qué es posible considerar la ciencia también como una facultad humana? Las interrogantes señaladas no tienen otro fin, sino el de orientarnos en la exposición que vamos a realizar sobre los temas de razón y ciencia en Hobbes, y su relación con el lenguaje.

### **a) El papel de la razón en la filosofía de Hobbes**

Vamos a comenzar por las definiciones que da Hobbes de razón: "Razón, no es sino cálculo (Reckoning), es decir, suma y sustracción de las consecuencias de los nombres generales"<sup>200</sup>.

En el *De Corpore*, dice Hobbes: "por razonamiento entiendo el cálculo. Y calcular es hallar la suma de varias cosas añadidas o conocer lo que queda

---

<sup>200</sup> *Leviatán*, p. 33.

cuando de una cosa se quita otra. Por lo tanto, razonar es lo mismo que sumar y restar, y todo razonamiento se reduce a estas dos operaciones de la mente"<sup>201</sup>.

Lo que se puede advertir inmediatamente es la ruptura que se da del concepto de razón como lo entiende Hobbes, con respecto a la tradición que lo precede. La razón, en la filosofía clásica tenía una tarea fundamental que, en buena medida se acerca a lo que en términos de Bobbio sería develar "los secretos" del universo, pero con una gran diferencia: para filósofos como Aristóteles, desentrañar los "secretos" del universo no significa otra cosa que entender el orden eterno que rige este mundo. La tarea del filósofo, en este sentido, se reduce a la contemplación de la Verdad, de lo que es atemporal, perfecto e inmutable; no es casual, en este sentido, que precisamente Aristóteles llamara a la metafísica la Filosofía Primera, por encima, entonces, del conocimiento de lo probable, es decir, de la ética y la política.

Ahora bien, la razón en Hobbes, como puede fácilmente deducirse, pretende desentrañar los "secretos" del universo, no para alcanzar una verdad inmutable o eterna, sino para conocer las leyes que rigen ese universo, y utilizarlas para el bienestar del hombre. Nuevamente, recordemos la influencia de Bacon: el saber sólo puede servir para dominar y transformar la naturaleza en beneficio del hombre. Como señala Strauss, "Hobbes ciertamente conoció y valoró los placeres del conocimiento no menos que cualquier otro filósofo, pero estos placeres no constituyen para él la justificación de la filosofía; sólo encuentra la justificación en los beneficios que proporcionan al hombre"<sup>202</sup>.

Más allá de la ruptura de Hobbes con la tradición, al hablar de la razón como cálculo se debe tener en cuenta, también, el papel del saber matemático que es un elemento indispensable en su método filosófico. La geometría y la aritmética son para Hobbes saberes imprescindibles si realmente se quiere llegar, insistamos, a la construcción de una verdadera filosofía científica. Como revisamos anteriormente, con el estudio de la geometría Hobbes llega a la conclusión de que los grandes errores y absurdos de los filósofos ocurrieron por no establecer correctamente las definiciones de los nombres y palabras con que

---

<sup>201</sup> *De Corpore*, p. 36.

<sup>202</sup> Strauss, Leo. *La filosofía política de Hobbes*, ed.cit, p. 62.

trabajaban. En el caso de la razón, las operaciones mentales fundamentales de esta facultad son sumar y restar: ése es el cálculo que realiza la razón humana, a estas dos operaciones aritméticas se reduce nuestro razonamiento. Adviértase, nuevamente, la incorporación del saber matemático al método que emplea Hobbes para filosofar, especialmente en lo que concierne a su filosofía del lenguaje. Decimos esto porque en ningún momento considera Hobbes que no sea posible incorporar el saber matemático a su particular tratamiento de la naturaleza humana. Y esto se refleja muy bien en la forma en que estas cualidades humanas, razón y lenguaje, se relacionan. La razón es cálculo, sí, pero en la parte específica del lenguaje lo que habrá de calcularse, entonces, son los elementos constitutivos del lenguaje mismo. Vale decir que de lo que se trata es de sumar y restar los nombres, las proposiciones, los silogismos y las demostraciones, pues "del mismo modo que los aritméticos enseñan a sumar y a restar en números, los lógicos enseñan lo mismo en cuanto a las consecuencias de las palabras: suman dos nombres, uno con otro, para componer una afirmación, y dos afirmaciones para hacer un silogismo; y muchos silogismos para hacer una demostración; y de la suma, o conclusión de un silogismo, sustraen una proposición para encontrar otra"<sup>203</sup>.

Esto nos lleva, precisamente, al siguiente problema, que es el de intentar determinar qué es lo que más distingue a los hombres de los animales: el lenguaje o la razón. Vamos a revisar brevemente este tema.

### **b) La indisoluble unidad entre lenguaje y razón**

Al cuestionamiento de qué es lo que verdaderamente distingue a los hombres de los animales en la filosofía hobbesiana más de uno podría decir, con justa razón, que se trata de un trabajo ocioso. Sin embargo, es característico, a nuestro juicio, de que los grandes sistemas filosóficos, precisamente por "grandes", es decir, por incorporar distintas ramas del conocimiento, tengan distintos elementos de tensión. En este sentido, es que nos parece importante hacer una lectura lo menos superficial que nos sea posible de la obra hobbesiana. Por ello, entonces, a

---

<sup>203</sup> *Leviatán*, p. 32.

continuación comentaremos brevemente la estrecha relación que existe entre la razón y el lenguaje en el pensamiento de Hobbes.

Vamos a ser directos: definitivamente Hobbes, como la gran mayoría de filósofos (y no filósofos), considera que es la razón el elemento principal que distingue a los hombres de los animales. Esto lo podemos leer claramente en el *Leviatán* cuando el filósofo de Malmesbury dice que, si bien es cierto los niños no cuentan con la facultad de razonar pues aún no están dotados de lenguaje, "son llamados criaturas razonables por la *aparente* posibilidad de tener uso de razón en tiempo venidero"<sup>204</sup>. Como señala Hobbes, probablemente los niños, como tales, no cumplan con los requisitos que exige el poseer un pensamiento racional, pero sí pueden ser seres "razonables", y por razonables, entiéndase, capaces de realizar de forma muy básica esas operaciones mentales de suma y resta. A este respecto, nos parece que el siguiente párrafo del *De Corpore* confirma lo que decimos:

"Mostremos, dice Hobbes, con algún ejemplo de qué forma con la mente, *sin palabras*, y con un pensamiento silencioso, solemos sumar y restar razonando. Si alguien ve a lo lejos algo oscuro, aún sin intervenir término alguno, tiene sin embargo la misma idea de esa cosa que la que tiene cuando dice, con intervención de términos, que esa cosa es un *cuero*. Y después de acercarse algo más y de comprobar que esa cosa, de forma cierta, ahora se encuentra en un lugar y después en otro, tendrá la misma idea nueva que la que tiene cuando a tal cosa la llama *animada*. Por último, cuando al estar más cerca de su figura y oiga a su vez y contemple las demás cosas que son signos de un animal racional, adquiere una tercera idea, aunque su nombre no exista todavía, es decir, aquello por lo cual decimos que algo es *racional*. Finalmente, cuando concibe el conjunto de la cosa ya vista plena y distintamente, aquella idea se compone de las precedentes y, de esta forma, la mente combina dichas ideas en el mismo orden en el que en la oración se combinan estos nombres separados: *cuero*, *animado*, *racional*, en un nombre único, o sea, *hombre*"<sup>205</sup>.

---

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 37. Las cursivas son mías.

<sup>205</sup> *De Corpore*, pp. 36-37. Las cursivas son del autor.

A nuestro juicio, el párrafo anterior ayuda a corroborar la idea de que Hobbes permanece fiel a esa tradición que concibe al hombre como un ser dotado de razón, y por ende, que sea éste el elemento distintivo que lo separe de los animales. Un individuo podrá no tener lenguaje, no conocer las palabras "cuerpo", "animado", "racional", pero sí es capaz, mediante esta operación mental, en este caso, de adición o suma, de incorporar aquellos elementos que muy bien Hobbes describe en el pasaje anterior: ver algo en la obscuridad, que se mueve, que emite sonidos entendibles, etcétera; y formarse la idea de que es un "hombre". En todo caso, lo que intentábamos demostrar es que, a partir de esas operaciones mentales de suma y resta con las que define Hobbes a la razón, se puede decir que todos los individuos poseen esa facultad, si bien de forma muy básica cuando no se posee aún el lenguaje.

Pero vayamos ahora al lado contrario. ¿Por qué señala Hobbes que fue el invento del habla o lenguaje el que permitió el desarrollo de la facultad de razonar?

La respuesta se halla, creemos, contenida en el mismo pasaje. La razón calcula, computa, es decir, que adiciona o sustrae cosas, no sólo números. En este sentido, los objetos externos se van presentando de forma más o menos ordenada a los sentidos. La razón los incorpora hasta formar la idea de un ser completo. De ahí la necesidad de los nombres para que esas operaciones de suma y resta se realicen con términos bien definidos, y las conclusiones a las que se lleguen sean, por lo tanto, correctas. En el ejemplo de Hobbes, el razonamiento concluyó correctamente -se trataba de un hombre-, pero bien podría haber incurrido en un error por la falta, precisamente, de términos bien definidos.

En resumen, la razón y el lenguaje se despliegan de forma indisolublemente unida en la filosofía de Hobbes. El lenguaje es fundamental porque a partir de él los hombres pueden nombrar las impresiones o imágenes de las experiencias sensoriales que viven. Pero aquí es donde también entra en juego la razón calculadora: los nombres se unen (se suman), o se separan (se sustraen) en una proposición, y de manera similar, en el caso de las proposiciones para formar silogismos, y en el de los silogismos para formar demostraciones. Mediante el

lenguaje *nombramos* las imágenes que los sentidos nos dan; mediante la razón, *sumamos o restamos* estos nombres que, en un proceso de encadenamiento lógico, nos llevan hasta las demostraciones, o mejor aún, hasta alcanzar el nivel del pensamiento propiamente científico. Y ese es el tema que revisaremos en el último apartado.

### c) ¿Qué es ciencia en Hobbes?

La culminación de ese encadenamiento lógico de los nombres a través de las operaciones mentales de suma y resta de la razón es, en la filosofía hobbesiana, lo que los hombres llaman ciencia. A este respecto, diversos pasajes en la obra hobbesiana permiten confirmar esta idea. En el *Leviatán*, Hobbes señala que al pasar

"...de los elementos, que son los nombres, a las aserciones hechas de la conexión de uno de ellos con otro; y luego hasta los silogismos que son las conexiones de una aserción con otra, hasta que lleguemos a un conocimiento de todas las consecuencias de los nombres relativos al tema considerado; es esto lo que los hombres llaman CIENCIA. Y mientras que la sensación y la memoria no son sino conocimiento de hecho, que es una cosa pasada e irrevocable; la *Ciencia* es el conocimiento de las consecuencias y dependencias de un hecho respecto a otro"<sup>206</sup>.

En el *De Homine* dirá de manera similar que

"...la ciencia es entendida como aquello que concierne a teoremas, es decir, a la verdad de las proposiciones generales, es decir, a la verdad de las consecuencias. Efectivamente, cuando alguien trata con la verdad de hecho, no se llama propiamente *ciencia*, sino simplemente conocimiento. Por lo tanto, es *ciencia* cuando conocemos un cierto teorema propuesto por ser verdadero, ya sea por el conocimiento derivado de las causas, o de la generación de los objetos por el recto razonamiento"<sup>207</sup>.

---

<sup>206</sup> *Leviatán*, p. 37. Las cursivas son del autor.

<sup>207</sup> *De Homine*, p. 41. Las cursivas son del autor.

La ciencia, o mejor dicho, el quehacer de aquel que se ordena por un pensamiento científico, puede ser entendido como una facultad, es cierto, pero sólo si se comprende como el resultado último del "recto razonamiento". El papel de la razón es calcular, computar, es decir, sumar o restar, solamente. En este sentido, cuando se parte de definiciones precisas de los nombres (imitando a la geometría), y se establecen las conexiones lógicas necesarias de los nombres, hasta que llegemos, como dice Hobbes, "a un conocimiento de todas las consecuencias de los nombres relativos al tema considerado", mediante la razón, alcanzamos el nivel de ciencia. Porque ciencia, insistamos, "es el conocimiento de las consecuencias y dependencias de un hecho respecto a otro". No es casual, por otro lado, que sea sólo a través de este riguroso análisis lógico-matemático, por decirlo de alguna forma, del lenguaje, el que nos permita llegar a ese status científico; y en cambio, que Hobbes rechace el conocimiento fundado en la experiencia, y por ende, histórico, para alcanzar verdades. Como señala este filósofo, los conocimientos fundados en la sensación y la memoria, los conocimientos de hecho, son "una cosa pasada e irrevocable". El conocimiento científico jamás podrá ser un conocimiento de lo probable, de lo que estamos acostumbrados a ver que ocurre. El conocimiento científico, dice Hobbes en el *De Corpore*, consiste "en el conocimiento de las causas de todas las cosas"<sup>208</sup>.

Ahora bien, como señala Hobbes en el *De Homine*, este conocimiento sólido que sólo la ciencia nos puede brindar, puede ser "derivado de las causas", o bien "de la generación de los objetos". Recordemos pues, que el método que emplea Hobbes en su filosofía es el método resolutivo-compositivo, de tal manera que, tratándolo como si fuera un cuerpo mecánico, podemos analizar un fenómeno descomponiéndolo en las partes que lo constituyen (lo que en cierta forma equivale a realizar la operación mental de la sustracción), reconociendo así las "causas" que explican su funcionamiento; o bien podemos proceder del estudio de las "causas" o elementos que advertimos relacionados con un determinado tema,

---

<sup>208</sup> *De Corpore*, p. 78.

de tal manera que mediante una síntesis (lo que equivale a realizar la operación mental de la suma), podamos esperar un determinado efecto.

Finalmente, tampoco debemos olvidar que cuando Hobbes habla de ciencia, realmente está hablando del quehacer filosófico. Se trata de un momento histórico en que aún las distintas ciencias que hoy conocemos no se han independizado de la filosofía. Como señala Hobbes en su Dedicatoria al *De Corpore*, "la filosofía se divide en tantas ramas cuanto son los géneros de las cosas en los que hay lugar para la razón humana, aunque se llamen de modo diverso según la diversidad de las materias en cuestión. Pues el tratado de las figuras recibe el nombre de geometría; el del movimiento, el de física; el del derecho natural, el de moral; y todos ellos son filosofía"<sup>209</sup>.

### **3.6.- La teoría de las pasiones en Hobbes: sólo una aproximación**

El último tema que habremos de considerar en este breve acercamiento al estudio antropológico de Hobbes, es el que tiene que ver con su teoría de las pasiones. Como señalábamos al inicio de este capítulo, buena parte de la tradición filosófica occidental, arrancando con Platón, ha visto las pasiones humanas como el elemento que impide llevar a cabo una vida propia de hombres, es decir, racional. Con excepciones muy contadas, la inmensa cantidad de propuestas éticas y políticas de los filósofos ha mostrado siempre -a veces de forma muy radical con Platón, o de forma más moderada con Aristóteles- esa oposición que existe entre la razón y las pasiones, estableciendo una jerarquía axiológica donde siempre ocupará el nivel superior la razón. El fundamento de esta jerarquización tiene que ver con el hecho de que las pasiones siempre se han identificado con aquello que provoca en los hombres los actos no pensados o irreflexivos, los excesos, la desmesura, la intemperancia, con pocas palabras: el dominio de la parte no-racional del hombre, y que señala en buena medida, el origen de los conflictos entre los seres humanos, de las guerras, las injusticias, e incluso, la infelicidad.

---

<sup>209</sup> *De Corpore*, p.3.

Por otro lado, la razón, en cambio, ha sido identificada como el origen de la vida justa, pacífica y civilizada. Con base en esta oposición entre razón y pasiones, se han construido buena parte de los modelos teórico-políticos y éticos de los grandes pensadores clásicos de la filosofía. En el caso de Platón, recordemos, el dominio sobre las pasiones sólo puede lograrse mediante una disciplina muy estricta que implica romper necesariamente con los placeres mundanos y corporales, en beneficio de un quehacer puramente intelectual. En el caso de Aristóteles, si bien es cierto que su teoría ética del equilibrio o justo medio implica, no ya un rechazo radical de las pasiones como el caso de Platón, sino un reconocimiento de éstas como parte inherente de la naturaleza humana, a fin de cuentas las pasiones continuarán siendo vistas por el estagirita como el origen de la desmesura y de los conflictos humanos. Como ejemplo de esto, baste recordar la lección aristotélica de que siempre será preferible un gobierno de leyes a un gobierno de hombres, dividiendo así las formas de gobierno en buenas y malas. Buenas, las que se fundan en leyes; malas, en cambio, las que se fundan en los caprichos del gobernante. Siglos más tarde, el mismo Maquiavelo señalará también que dos formas tienen los seres humanos de arreglar sus problemas: a partir de leyes, que es propia de seres humanos; o a partir de la guerra, que es propia de animales. De ahí que su opúsculo de *El Príncipe* pueda ser visto como un catálogo de consejos para que aquél que desee ejercer la difícil tarea de gobernar, tenga presente, desde un principio, *cómo son*, y no *cómo debieran ser*, los seres humanos. El largo período entre la Época Clásica y el Renacimiento, la llamada Edad Media, llevó al extremo la oposición entre la razón y las pasiones, llegando incluso a "demonizar" a estas últimas. Reprimir, domeñar o controlar nuestros deseos y apetitos carnales, se convertirá, no en el único, pero sí en uno de los mandamientos fundamentales -hasta nuestros días- de todo aquel que pretenda ser un buen cristiano.

La filosofía moderna la inaugura René Descartes. Con él se inicia el estudio de las pasiones en un ambiente cada vez más secular, y por ende, éstas dejan de aparecer como la pura manifestación de la parte demoníaca de la naturaleza humana, para convertirse ahora en un objeto de investigación científica seria, de

tal manera que, para dominarlas, o quizás menos fuerte, para neutralizarlas, primero se debe entenderlas: qué son, qué las produce, cuál es su dinámica interna, entre otras cosas. Como ya revisamos, la respuesta cartesiana a este problema se resuelve en su teoría de las sustancias. La sustancia extensa (*res-extensa*), parte constitutiva del cuerpo es, nuevamente, el refugio de las pasiones. La sustancia pensante (*res-cogitans*), en cambio, la parte racional humana. Sin embargo, vale la pena mencionar un elemento que reaparecerá en el tratamiento, si bien de manera muy distinta, de las pasiones en Hobbes. La sustancia extensa, la extensión, pues, es vista por Descartes como el ámbito de lo necesario, de lo que está determinado a comportarse de cierto modo. La sustancia pensante, el pensamiento humano, es visto, en cambio, como el ámbito de lo que puede ser distinto, de lo que puede variar, en una palabra, como el ámbito de la libertad humana. En este sentido, la mejor forma donde se manifiesta la libertad humana es haciendo otra cosa a lo que ordena la parte mecánico-causal de nuestro ser, es decir, a lo que ordena el cuerpo.

En resumen, y con todos los matices necesarios que los distinguen, la gran mayoría de filósofos hasta bien entrada la Modernidad, verán siempre con mucho recelo la parte pasional del hombre, proponiendo distintos métodos para, si no dominarlas completamente, sí atenuar los efectos nocivos que traen para la convivencia humana.

En este sentido, ¿qué papel juega el tema de las pasiones en la filosofía política de Thomas Hobbes? Probablemente uno de los temas más importantes en la filosofía política hobbesiana, sea el que tiene que ver con el tema de las pasiones. El modelo teórico de Estado que nos propone Hobbes, al igual que los demás proyectos de racionalización de la política propuestos por la mayoría de filósofos clásicos, tiene la intención, principalmente, de mostrarnos cuáles deben ser las características fundamentales o los elementos constitutivos básicos propios de un orden social pacífico, por ende, exento de conflictos y discordias. En este sentido, un tema que resulta fundamental en la propuesta teórica de orden social hobbesiana es, sin duda, su estudio de las pasiones. ¿Por qué razón? Porque lo que le interesa a Hobbes es conocer el fundamento de las acciones humanas,

saber por qué los individuos son capaces de entrar en conflicto entre ellos. Como señala en el *De Cive*, "si se conociera la naturaleza de las acciones humanas con el mismo grado de certeza con el que se conoce la naturaleza de las dimensiones de las figuras geométricas, la ambición y la avaricia, en cuyo poder se apoyan las falsas opiniones del vulgo acerca de lo justo y lo injusto, quedarían debilitadas y languidecidas; y el género humano gozaría de una paz inmortal"<sup>210</sup>.

En este sentido, compartimos la postura de algunos estudiosos de Hobbes que critican aquellas lecturas superficiales y minúsculas de este filósofo, donde se reduce su compleja filosofía a una pura defensa del absolutismo<sup>211</sup>. Hobbes fue mucho más que un burdo defensor del poder absoluto, incluso, como veremos más adelante, su particular visión del absolutismo no será compartida por los partidarios del poder absoluto del monarca. ¿Por qué razón? Porque si bien es cierto el poder político debe ser tal que sea capaz de infundir el miedo suficiente para generar obediencia por parte de los hombres, a nuestro juicio, la preocupación central de Hobbes es entender más bien la naturaleza misma del miedo, como la pasión civilizatoria de los hombres. Por ello mismo, entonces, es que una lectura justa de la filosofía hobbesiana necesariamente debe contemplar, aún si esta es breve y esquemática, su teoría de las pasiones.

Las preguntas que consideramos rectoras para evitar perdernos en este tema tan interesante de la filosofía hobbesiana, pero también sumamente complejo, son las siguientes: Con respecto al tema de las pasiones y de las acciones humanas, ¿en qué radica la ruptura de Hobbes con respecto a los filósofos que lo precedieron?, ¿qué relación existe entre su estudio de las pasiones y los demás temas tratados en su estudio del hombre, es decir, el de las sensaciones, el lenguaje, la razón, etc.?, y finalmente, ¿cuál es el papel de las pasiones en el desarrollo de la vida humana?

---

<sup>210</sup> *De Cive*, p.91.

<sup>211</sup> Por ejemplo, Enrique Lynch señala que "haríamos injusticia a Hobbes si nos contentáramos con encuadrarlo junto a los ideólogos del absolutismo, por mucho que reconozcamos en él aquellas inconfundible filiación". Véase la introducción de Enrique Lynch al texto *Hobbes. Antología*, Barcelona, Textos Cardinales, 1987, p. 8.

### **3.6.1.- La ruptura de Hobbes con la tradición precedente**

Resulta exagerado decir que Hobbes rompe con la tradición precedente en cuanto al concepto de hombre, cuando no sólo hubo una tradición. No tienen el mismo concepto de hombre los griegos y los medievales, e incluso, entre griegos como Platón y Aristóteles, o medievales, como san Agustín y santo Tomás, encontramos diferencias importantes en torno a este tema. Ahora bien, más allá de los elementos que distinguen a cada una de estas filosofías en cuanto a su concepto de hombre, incluida la visión cartesiana que inaugura la filosofía moderna, parece no haber mucha discusión en cuanto al fundamento que sostiene a esas distintas filosofías: todas ellas se sostienen, o bien sobre supuestos metafísicos, o bien sobre supuestos teológicos, o ambos.

No podemos revisar con profundidad cada una de estas posturas, baste decir, de manera categórica, que el materialismo mecanicista de Hobbes jamás podrá aceptar la existencia en este universo de algo que no sea un cuerpo, y que por ende, no esté sometido a las mismas leyes físicas que gobiernan a todos los cuerpos que lo pueblan. En este sentido, la ruptura de Hobbes con respecto a la tradición que lo precedió, necesariamente debe entenderse en el marco de la influencia que recibe el autor del *Leviatán* de la geometría euclideana y de la física galileana. Hobbes desarrolla una teoría de las pasiones *more geométrico*, es decir, intenta explicar el comportamiento humano, o aún más, la conducta social de los hombres a partir del descubrimiento de las causas que originan dichas conductas, dichos comportamientos. Se trata, nuevamente, de la aplicación de los conocimientos científicos, ahora, al estudio de las pasiones, precisamente para determinar las relaciones de causas y efectos implicados, por ejemplo, en aquellas acciones humanas que desembocan en una guerra civil o en la formación de un orden social pacífico.

A este respecto, resulta más o menos fácil deducir el por qué de rotundo rechazo de Hobbes al estudio cartesiano de las pasiones. Hasta cierto punto Hobbes podría compartir con Descartes que las pasiones humanas, como parte del cuerpo, pertenecen al ámbito de la necesidad, y que el pensamiento, como parte de la racionalidad humana, tendría la posibilidad, precisamente, de controlar

a las pasiones. Lo que nunca podría aceptar Hobbes, por otro lado, es una metafísica que señale que el cuerpo y el pensamiento son sustancias. La filosofía hobbesiana, como ya señalamos, es una filosofía de la inmanencia: no existe una división ontológica entre lo eterno y lo finito, entre lo inmutable y lo variable. Todo lo que puebla este universo, insistamos, son cuerpos sometidos a leyes, principalmente, la de la inercia. Por otra parte, tampoco aceptará Hobbes los supuestos teológicos que explican la conducta humana. Es cierto que a lo largo de la obra hobbesiana encontramos diversas alusiones a Dios y a las Sagradas Escrituras, pero, nuevamente, estas alusiones parecen más el compromiso con la época que un real convencimiento en lo que se afirma<sup>212</sup>. En este sentido, Hobbes se distanciará de esa perspectiva sumamente exigente propia de la religión cristiana, que promueve conductas casi ascéticas entre los hombres, y que por lo mismo, resulta muy ineficaz en la práctica. De lo que se trata, más bien, es de establecer la serie de relaciones causales que explican la conducta de los hombres, de descubrir de manera científica, exacta, las razones de nuestros actos. Comprender los actos humanos fundándose en supuestos teológicos resulta algo más que discutible, sobre todo cuando la naturaleza divina es algo que resulta incomprensible, incognoscible e inimaginable, desde una perspectiva puramente científica. Como señala Hobbes, "disputar acerca de la naturaleza de Dios es contrario al honor que se le debe, porque se supone que en este reino natural de Dios no hay otro procedimiento de conocer alguna cosa, sino el de la razón natural, es decir, por los principios de la ciencia natural; y ésta se halla muy lejos de enseñarnos cosa alguna acerca de la naturaleza de Dios"<sup>213</sup>. Explicar las acciones humanas a partir de la división de sustancias propia de la metafísica cartesiana, o a partir de los supuestos teológicos propios de la religión cristiana, donde el principal supuesto, la naturaleza divina, es incomprensible, definitivamente será algo que rechaza Hobbes, precisamente, porque lo que se intenta es dar una explicación exacta del por qué de los actos humanos.

---

<sup>212</sup> Las raíces intelectuales de Hobbes fueron Bacon, Euclides y Galileo; no hubo un "juicioso Hooker" como sí lo hubo en Locke. Más adelante volveremos sobre este tema.

<sup>213</sup> *Leviatán*, p.300.

En esta perspectiva, ¿cuál debe ser el punto de partida, según Hobbes, para tener un conocimiento cierto de las acciones de los hombres? Hobbes es categórico: a partir del estudio de los hombres mismos, o mejor aun, a partir del estudio de aquellas pasiones y pensamientos que todos los hombres tienen. No es casual, en este sentido, la recuperación hobbesiana de la vieja enseñanza *nosce te ipsum* (conócete a ti mismo), que nos ayuda entender "que por la semejanza de los pensamientos y las pasiones de un hombre con los pensamientos y pasiones de otro, quien se mire a sí mismo y considere lo que hace cuando piensa, opina, razona, espera, teme, etcétera; y por qué razones, podrá leer y saber, por consiguiente, cuáles son los pensamientos y pasiones de los demás hombres en ocasiones parecidas. Me refiero a la similitud de aquellas pasiones que son las mismas en todos los hombres: deseo, temor, esperanza, etcétera"<sup>214</sup>. Así, ni el estudio de Dios ni el estudio de la sustancias, entonces, puede explicarnos las acciones de los hombres, excepto el estudio del hombre mismo. Sobre este punto volveremos en las siguientes páginas, por ahora, ¿qué ocurre, por otra parte, con Platón y Aristóteles?

La relación, o mejor, la ruptura de Hobbes con respecto a estos dos griegos clásicos de la filosofía, es más complicada, nos parece, que en el caso de Descartes y la filosofía medieval de corte cristiano. Nuevamente, los supuestos teológicos y metafísicos son cimientos muy endeblés que difícilmente pueden satisfacer la construcción de la verdadera filosofía científica a la que aspiraba Hobbes. En este sentido, vale la pena revisar el texto de Strauss<sup>215</sup> que da cuenta, de manera más o menos detallada, de esta relación. El descubrimiento de Euclides le ha enseñado a Hobbes que el error principal en que han incurrido prácticamente todos los filósofos que lo precedieron, se debe a que no establecieron claramente a las definiciones de los términos con que habrían de trabajar. De ahí que insista Hobbes en que el primer paso para hacer ciencia, sea precisamente partir de las definiciones exactas de los términos. Así pues, Hobbes

---

<sup>214</sup> *Ibid.*, p.4.

<sup>215</sup> Strauss, Leo. *La filosofía política de Hobbes*, ed.cit., p.80

retomará las enseñanzas de Euclides y las trasladará a su filosofía política que, a partir del uso de términos precisos y con una conexión lógica de las dependencias y consecuencias entre ellos, pueda erigirse una verdadera filosofía política "científica". La ética y la política se elevan al rango de ciencias porque, recordando el "giro antropológico" del que nos hablara Vallespín, nosotros las hemos creado, caen bajo nuestro control desde el momento en que establecimos sus principios. En palabras de Hobbes, "la ética y la política, (esto es, las ciencias de lo justo y lo injusto, de la equidad y la inequidad) pueden ser demostradas a priori, porque nosotros mismos establecimos los principios -esto es, las causas de la justicia (a saber, leyes y convenios)- por las cuales sabemos lo que significan justicia y equidad, y sus oposiciones, injusticia e inequidad"<sup>216</sup>. Este señalamiento en torno a la fundamentación de una filosofía -ética y política- científica a partir del establecimiento de principios básicos, nos permite entender, según Strauss, la razón, por un lado, de la ruptura con Aristóteles, y por otro, del regreso a Platón<sup>217</sup>.

La razón principal, que no la única, del alejamiento de Hobbes de la filosofía aristotélica tiene que ver con el hecho de que el estagirita señaló que, si acaso la ética y la política pudieran ser ciencias, éstas serían únicamente ciencias de lo "probable". Por encima de la sabiduría práctica, al que pertenecen tanto la ética como la política, está la contemplación del cosmos, entendido como ese orden eterno. El verdadero trabajo del filósofo es, entonces, dedicar su esfuerzo a descubrir ese orden al cual deben ajustarse los actos humanos. Como señala Luis Salazar, "la razón práctica, la ética y la política, son, por ello mismo, no ciencias propiamente dichas (dado que la ciencia es sólo de lo necesario y universal que no cambia), sino tan sólo saberes prudenciales, aproximativos, que jamás pueden otorgarnos certezas o verdades acabadas, sino tan sólo orientaciones generales que requieren ajustarse a circunstancias singulares siempre cambiantes y diversas. Lo que explica que, para Aristóteles, la política... no sea el saber supremo por cuanto el ser humano dista de ser la realidad suprema. Por encima

---

<sup>216</sup> *De homine*, pp. 42-43.

<sup>217</sup> Strauss, L. *op.cit.*, pp. 60 y ss, y 190 y ss.

de la política y de la ética está el conocimiento del cosmos y el conocimiento de Dios"<sup>218</sup>.

Adviértase, entonces, la razón del rechazo de Hobbes a la filosofía aristotélica: la ética y la política son ciencias, para el filósofo de Malmesbury, desde el momento en que nos convertimos sus creadores al establecer sus principios básicos; para Aristóteles, en cambio, sólo podrán ser saberes prudenciales, siempre sujetos a circunstancias particulares. Y lo más grave desde la perspectiva hobbesiana, es que por encima del conocimiento del hombre, para Aristóteles, está el conocimiento de Dios y del cosmos, cuando precisamente para Hobbes, el hombre es la obra "más excelsa de la naturaleza"<sup>219</sup>. A continuación vamos a revisar el tema de las pasiones y su relación con los demás elementos propios del estudio antropológico de Hobbes.

### **3.6.2.- Las pasiones humanas en la obra hobbesiana**

Nuevamente, partiendo de la incorporación de las leyes físicas que explican el movimiento de los cuerpos que pueblan el universo entero a su particular estudio filosófico de la naturaleza humana, y con base en esa tesis fundamental hobbesiana que concibe la vida como movimiento, Hobbes señala que lo que comúnmente conocemos como pasiones no son otra cosa que movimientos voluntarios (*voluntary motions*). Según Hobbes, existen dos movimientos propios de los animales: movimientos vitales como la circulación de la sangre, la respiración, etc., que desde el nacimiento hasta la muerte estarán presentes en un ser vivo, y que no controlamos, de ahí que no sean voluntarios; y el otro tipo de movimientos, que sí son voluntarios, y que se refieren a acciones como caminar, hablar, mover los miembros de nuestro cuerpo, etc. Lo que resulta interesante a este respecto es que esas acciones como caminar, hablar o mover nuestro miembros, y que podrían ser entendidas como acciones o movimientos externos, tienen un origen "interno", o para decirlo con otras palabras, antes de que se den

---

<sup>218</sup> Salazar, Luis. *Para pensar la política*, ed.cit., p. 83.

<sup>219</sup> *Leviatán*, p.3.

esos movimientos externos, primero tienen lugar los movimientos internos, como ya había mostrado Hobbes con el tema de las sensaciones. Recordemos que al impactar los objetos externos en los órganos sensoriales, producen las sensaciones (que no son sino las imágenes de los objetos cuando estos están presentes), y la imaginación (es decir, la sensación que se debilita pues el objeto ya no lo están). En este sentido, todos los pensamientos en nuestra mente son producto del contacto empírico con el mundo externo: no hay nada en el entendimiento humano que antes no pase por los sentidos. La diferencia, entonces, entre las mociones vitales (involuntarias) y las mociones animales (voluntarias) radica en este punto: en el caso de las mociones involuntarias ningún pensamiento las precede: comienzan y continúan hasta el fin de la vida sin que tengamos control alguno sobre ellas. En cambio, los movimientos o mociones voluntarios como caminar o hablar ocurren, señala Hobbes, “del modo como antes haya sido imaginado por nuestra mente”<sup>220</sup>, del modo como previamente lo hayamos pensado. Por ello es que Hobbes afirma categóricamente que “la imaginación es el primer comienzo interno de toda moción voluntaria”<sup>221</sup>. Y a estos movimientos internos que darán lugar a los movimientos externos es lo que Hobbes llama *conatus* o esfuerzos (endeavour).

Ahora bien, a este *conatus* o esfuerzo, “en cuanto se dirige a cosas agradables conocidas por experiencia, se le llama apetito, es decir, acercamiento, y en cuanto se evita lo molesto, aversión y fuga”<sup>222</sup>. Sin embargo, “las causas tanto de la sensación, como del apetito y de la aversión, el deleite y la molestia, son los mismos objetos de los sentidos”<sup>223</sup>, es decir, los mismos cuerpos externos. En el caso de las sensaciones, los objetos externos afectan nuestros órganos sensoriales, y a través de los demás órganos internos, la acción de dichos objetos alcanza al corazón, que para Hobbes, es el “origen de toda sensación”<sup>224</sup>, y más adelante agregará que “el movimiento del corazón son los apetitos y las

---

<sup>220</sup> *Leviatán*, p.40

<sup>221</sup> *Ibid.*

<sup>222</sup> *De Corpore*, P.309.

<sup>223</sup> *De Homine*, p.45.

<sup>224</sup> *De Corpore*, p.300.

aversiones”<sup>225</sup>, para concluir que “todo lo que se llama pasiones de ánimo consta de apetito y aversión”<sup>226</sup>.

Como habíamos señalado anteriormente, la filosofía hobbesiana se construye a partir de algunos supuestos básicos, que ya revisamos al inicio de este capítulo. Uno de esos supuestos es el concebir la vida como movimiento. Las leyes físicas del movimiento, fundamentalmente la de la inercia, son incorporadas por Hobbes en este tratamiento *sui generis* de la naturaleza humana. Las sensaciones y las pasiones mismas son concebidas como movimientos externos e internos, respectivamente; originados o causados por el encuentro empírico con los cuerpos externos. En este sentido, y esto es lo importante, es a partir de nuestros órganos sensoriales como percibimos el mundo exterior, los cuerpos que nos rodean; pero es a partir del movimiento interno del corazón, es decir, a partir del apetito y la aversión, como se determinará si, tras el contacto a través de los sentidos con los cuerpos externos, se dará un movimiento de “acercamiento” hacia dichos objetos -por el agrado o deleite que nos causan- ; o un movimiento de “alejamiento” -por el rechazo o aversión que experimentamos hacia ellos. Como señala Luis Salazar a este respecto, el estudio de las sensaciones de Hobbes da lugar a una teoría del conocimiento de corte empírico, sin embargo, son estas mismas sensaciones las que desencadenan una serie de “reacciones emocionales”<sup>227</sup>, es decir, las pasiones o perturbaciones de la mente, que contribuirán, precisamente, a preservar el movimiento vital de los hombres. Sin embargo, debe tenerse en cuenta, como señala Hobbes, que son las pasiones que causan “deleite y placer” las que “ayudan a fortalecer” el movimiento vital, en cambio, las “molestas u ofensivas” lo “obstaculizan y perturban”<sup>228</sup>.

En resumen, la ley física de la inercia que explica el movimiento o reposo de los cuerpos, permea prácticamente todo el estudio antropológico de Hobbes. Pero un estudio, recuérdese, donde el hombre mismo es asimilado a una máquina, a un autómeta. Por ello mismo es que resulta posible “desarmarlo” en

---

<sup>225</sup> *Ibid.*, p.305.

<sup>226</sup> *Ibid.*, p.310.

<sup>227</sup> Salazar, L. *El síndrome de Platón...*, op. cit., p.171.

<sup>228</sup> *Leviatán*, p. 43

sus componentes más simples (sensaciones, imaginación, memoria, lenguaje, razón y pasiones) para entender su funcionamiento, o mejor aún, su movimiento. El movimiento vital es el movimiento, en el más estricto sentido biológico del término, de la circulación de la sangre. Y este movimiento vital, a partir de la consideración del hombre como una máquina, es decir, como el artificio cuyas partes constitutivas guardan una estrecha relación entre sí para el correcto funcionamiento de éste, dependerá de los movimientos –externos e internos- de los demás órganos del cuerpo. En última instancia, el *conatus* o esfuerzo fundamental en el hombre no es otro, a nuestro juicio, sino el de conservar su movimiento vital, o para decirlo en los términos de Zarka, “perseverar en su ser”<sup>229</sup>.

### **3.6.3.- Más allá de la perspectiva puramente fisiológica**

El estudio antropológico que hace Hobbes, o mejor dicho, el análisis o resolución que realiza de la naturaleza humana al estudiar las partes que la componen, no tiene otro fin, como veremos más adelante, sino el de mostrar cómo sería la vida del hombre en su condición natural, es decir, cómo sería la vida un ser con tales características en un estado de absoluta libertad y sin un poder común que coaccione a los individuos a respetar las reglas más mínimas de convivencia social. Por ello es que vamos a revisar en este último apartado algunas de las consecuencias que Hobbes deduce de su estudio antropológico, principalmente de la parte concerniente a las pasiones, cuyo fin primordial es entender el comportamiento de los hombres al vivir en sociedad.

En este sentido, podríamos comenzar señalando, como veíamos en el apartado anterior, que la vida humana es susceptible de entenderse como esa lucha por perseverar en su ser, es decir, por conservar el movimiento vital. Por ello es que el estudio de los apetitos y las aversiones resulta fundamental para Hobbes, pues aquellas cosas que ayudan a mantener el movimiento vital, que incluso lo fortalecen, forman parte de los deseos o apetitos; en cambio, la aversión o el rechazo, lo obstaculizan. Ahora bien, el estudio de las pasiones es objeto de

---

<sup>229</sup> Zarka, Y., op.cit., p.51.

profundo análisis en la filosofía hobbesiana, dada la peligrosidad de algunas de éstas. No es casual que Hobbes las llame, precisamente por esa peligrosidad, “perturbaciones de la mente”, ya que “frecuentemente obstruyen el recto razonamiento”<sup>230</sup>. Y si no realiza un estudio puntual de la forma en que intervienen en el comportamiento del hombre no se comprenderá, -en franca alusión al momento histórico en que vive Hobbes-, el papel que juegan como “parte de la agitación que anima a una nación turbulenta”<sup>231</sup>.

En este sentido, ¿por qué razón las pasiones pueden tornarse tan peligrosas para la convivencia humana? Más allá del estudio detallado que realiza Hobbes de las pasiones humanas y que por razones de espacio no revisaremos aquí<sup>232</sup>; como señala Strauss, Aristóteles es quizás, el filósofo más denostado y criticado por parte de Hobbes, pero la deuda de éste con la *Retórica* del estagirita es innegable a la hora de clasificar y definir las pasiones. Luis Salazar, por su parte dirá que “la teoría hobbesiana de las pasiones puede verse como una reformulación radical, en términos estrictamente individualistas, de la teoría de las pasiones expuesta en la *Retórica* de Aristóteles”<sup>233</sup>.

Ahora bien, el filósofo del Malmesbury señalará que existen algunas pasiones “simples” de las cuales derivan todas las demás, “según su distinta consideración”<sup>234</sup>, a saber: “apetito, deseo, amor, aversión, odio, alegría y pena”<sup>235</sup>. La diferencia entre ellas radica en la presencia del objeto (como en el caso del amor y el odio), en la ausencia de éste (como en el caso del deseo, la aversión y el apetito), o bien, en la expectación generada a partir del fin o las consecuencias de las cosas (como en el caso de la alegría y el pesar), y que por ello mismo Hobbes llama a estas últimas “placeres de la mente”, y no “placeres de los sentidos”, que son todas las anteriores.

---

<sup>230</sup> *De Homine*, p.55

<sup>231</sup> *Leviatán*, p.61.

<sup>232</sup> Con respecto a las pasiones en Hobbes, puede revisarse el estudio comparativo que realiza Leo Strauss de la *Retórica* de Aristóteles con el tratamiento de las pasiones en Hobbes en los textos del *Leviatán*, *De Homine* y *los Elementos*. Strauss, op.cit., pp. 63-71.

<sup>233</sup> Salazar, L. *Para pensar la política*, ed.cit., p.204

<sup>234</sup> *Leviatán*, p.44

<sup>235</sup> *Ibid.*

Por otra parte, recuérdese que Hobbes quiere explicar el funcionamiento de este cuerpo-máquina que es el hombre, de tal manera que, más allá del extenso número de pasiones que describe Hobbes, incluidas las pasiones simples, lo relevante de esto es que todas pueden ser entendidas como las causantes de uno de dos movimientos que puede realizar este hombre-máquina, según sea afectado por los cuerpos externos, a saber: de atracción o de repulsión, o como decíamos en líneas anteriores, de “acercamiento” o de “alejamiento”. Ahora bien, el objeto externo que causa deseo, atracción o acercamiento, es lo que los hombres denominan “bueno”; y por contrario, aquel objeto que causa aversión, repulsión o alejamiento, es lo que denominan “malo”.

La pregunta que nos podemos formular a este respecto es: ¿qué es lo que determina que algo sea bueno o que algo sea malo? Hobbes es categórico al respecto: en el estado de naturaleza nada puede determinar qué es bueno o qué es malo, excepto el hombre mismo. Este es otro de los temas interesantes de la filosofía hobbesiana. Como señala el autor del *Leviatán*, aquello que puede ser bueno para un hombre, para otro puede ser malo; e incluso, dado el continuo cambio que el hombre experimenta a lo largo de toda su vida, en un hombre mismo lo que puede ser bueno en un tiempo, en otro, lo concibe como malo. Pero aún más, pues como señala Luis Salazar, podemos hablar de bienes y males "aparentes"<sup>236</sup>, de tal manera que algo que nos parece bueno, a la larga puede resultar pernicioso (por ejemplo, pensar que vivir en un estado de absoluta libertad se puede garantizar una vida pacífica y larga); o bien, al contrario, algo que nos parece malo, quizás pueda redundar en algo bueno (por ejemplo, aceptando una libertad limitada y la existencia de un poder coercitivo, a pesar del mal que puedan aparentar, tal vez sí sea posible lograr una vida pacífica y larga).

En resumen, con Hobbes se derrumba aquella vieja idea de un Bien Supremo, en el sentido clásico, ya sea como intelección de las formas puras con Platón, o bien, como contemplación del cosmos y orden eternos con Aristóteles. En última instancia, en la filosofía hobbesiana, serán los individuos mismos los

---

<sup>236</sup> Salazar, L. *El síndrome de Platón*, ed.cit., p.176.

que, a partir de ese movimiento dialéctico de atracción y repulsión causado por los objetos externos, habrán de determinar lo que es bueno o es malo.

Es a partir de este punto, por otra parte, donde comienzan a perfilarse, creemos, algunos elementos en la filosofía de Hobbes que permiten, en un sentido muy básico, considerar que su estudio antropológico ya no se reduce únicamente a un nivel descriptivo, y que precisamente dará lugar a la creación hobbesiana de esa estrategia argumentativa o hipótesis racional que denomina estado de naturaleza o condición natural del hombre. Pero vayamos por partes.

El *conatus* o esfuerzo principal del hombre es conservar su movimiento vital, perseverar en su ser, o dicho en términos más simples, conservar su vida. Si acaso podemos hablar de un sentido último del existencia humana es que, simplemente, se continúe viviendo. No existe un Bien Supremo, pero tampoco se busca, como señalara Aristóteles, alcanzar la excelencia o *areté*. En este sentido, no hay tampoco en Hobbes, un fin o discurso teleológico sobre la naturaleza humana. La vida humana en Hobbes se reduce a la búsqueda de aquellos objetos que se relacionan con lo bueno, y en cambio, a evitar los que se consideran como malos o perniciosos, siempre en función de ese *conatus* que es la conservación de la vida.

No es casual, en este mismo sentido, que también el concepto mismo de felicidad adquiera tintes, vamos a decirlo así, más vacíos de sentido en la filosofía hobbesiana. Como señala Hobbes a este respecto, "la felicidad es un continuo progreso de los deseos, de un objeto a otro, ya que la consecución del primero no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior. La causa de ello es que el objeto de los deseos humanos no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre la vía del deseo futuro. Por consiguiente, las acciones voluntarias de todos los hombres tienden no solamente a procurar, sino, también, a asegurar una vida feliz"<sup>237</sup>. Si no existe ni Bien Supremo ni fines últimos, y se concibe la vida como un movimiento permanente que sólo cesa con el fin de la vida misma, se entiende bien que Hobbes defina la felicidad como ese progreso continuo de la realización de los deseos. Vale la pena recordar la comparación

---

<sup>237</sup> *Leviatán*, p.79.

que hace Hobbes de la vida humana con una carrera donde el sentido último de ésta es, precisamente, la satisfacción de los deseos y apetitos. Por ende, no existe una meta que marque el fin de la carrera, pues la vida no consiste en otra cosa sino en la satisfacción de un deseo tras otro, simplemente pasa que esta carrera será interrumpida con la muerte. Como señala Hobbes en otro de sus textos clásicos, la felicidad es un "deleite continuo"<sup>238</sup>. El día en que un hombre ya no tenga deseos, nos dice categóricamente Hobbes, es, simplemente, porque ese hombre ya murió<sup>239</sup>.

Ahora bien, ya habíamos señalado que Hobbes concibe dos tipos de movimientos en el hombre. El primero, de corte enteramente biológico y que llama movimiento vital, pues se refiere a funciones como la respiración la digestión, etcétera, siendo la más importante la circulación de la sangre. El otro tipo de movimiento es voluntario (hablar, caminar, etcétera), y se origina con las pasiones de las que ya hemos hablado. A este tipo de movimientos voluntarios Hobbes los denomina "mociones animales", pues esta clase de movimientos no son exclusivos del hombre. En este sentido, si tanto animales como hombres tienen como origen de sus movimientos voluntarios a las pasiones, ¿qué es lo que los diferencia? O más aún, ¿qué es lo que lleva a Hobbes a hacer afirmaciones como aquella en el *De Homine* donde señala que "el hombre sobrepasa en rapacidad y crueldad a los lobos, osos y serpientes, que no son rapaces a menos que estén hambrientos y no son crueles a menos que sean provocados, mientras que el hombre está famélico incluso por el hambre futura"<sup>240</sup>? Nuevamente aparece el tema del lenguaje en la filosofía hobbesiana.

### **a) El lenguaje y las pasiones**

El lenguaje es el artificio humano, como ya veíamos, responsable de nuestro proceso de civilización, y en gran medida, de que tengamos una vida mejor a

---

<sup>238</sup> *Elementos*, p.126.

<sup>239</sup> *Leviatán*, p.59.

<sup>240</sup> *De Homine*, p.40.

diferencia de los demás seres a la naturaleza, pero al mismo tiempo Hobbes señala que "el lenguaje también tiene sus desventajas"<sup>241</sup>. Una de ellas tiene que ver con el engaño al que se ven sometidos los hombres por otros que se aprovechan del desconocimiento de las causas de las cosas, se aprovechan, dice Hobbes, de su "falta de ciencia"<sup>242</sup>. Otra desventaja tiene que ver con el hecho de que a través del lenguaje se transmiten conocimientos, es cierto, pero también errores, e incluso, las "insensateces" de otros. Como señala este filósofo, "la ignorancia de la significación de las palabras, es decir, la falta de comprensión, dispone a los hombres no sólo a aceptar, confiados, la verdad que no conocen, sino también los errores y, lo que es más, las insensateces de aquellos en quienes se confía; porque ni el error ni la insensatez pueden ser descubiertos sin una perfecta comprensión de las palabras"<sup>243</sup>. No es casual, en este mismo orden de ideas, que Hobbes la emprenda precisamente en contra de los oradores<sup>244</sup>, y más aún, en contra del uso, vamos a decirlo así, religioso de las palabras, pues como Hobbes señala, "esta singularidad del uso eclesiástico de las palabras ha levantado muchas disputas acerca del verdadero objeto de la fe cristiana"<sup>245</sup>. Oradores políticos y líderes religiosos que, o bien utilizan las palabras para manipular la gente, o bien, para proferir sólo "insensateces", junto con la "falta de ciencia", es decir, el desconocimiento de las causas de las cosas por la mayoría de los hombres, es lo que en buena parte permite entender, desde la perspectiva hobbesiana, la grave situación de guerras intestinas a la que se ve sometida la Inglaterra su tiempo.

Otra desventaja del lenguaje que contribuye también esta situación, y que como bien apunta Luis Salazar, no aparece del todo clara en la obra hobbesiana<sup>246</sup>, es la que tiene que ver con la dimensión temporal de nuestras pasiones. La invención de palabras como "el fin de la vida", "muerte", "futuro",

---

<sup>241</sup> *Ibid.*, p.40

<sup>242</sup> *Leviatán*, p.83.

<sup>243</sup> *Ibid.*

<sup>244</sup> "Tucídides me enseñó cuán insensata es la democracia y cuánto mejor juzga un solo hombre que una asamblea. Traduje a ese escritor, para que enseñara a los ingleses a guardarse de prestar oídos a los oradores". *Autobiografía*, p. 153.

<sup>245</sup> *Leviatán*, p.53

<sup>246</sup> Salazar, L. *El síndrome...*, p.173.

"finitud", etcétera; han vuelto al hombre un ser que no sólo se preocupa por satisfacer sus deseos en el presente, sino que incluso, como ya veíamos, esté "famélico por el hambre futura". La conciencia de su finitud, nos dice Hobbes, provoca en el hombre un estado de permanente ansiedad por el tiempo porvenir, y junto con el desconocimiento de las causas de las cosas, será motivo, en buena medida, del origen de la religión. La pregunta que surge es, ¿cómo puede el hombre superar este estado de ansiedad que le genera el saberse un ser que algún día habrá de morir? Esta pregunta nos lleva la revisión del último concepto que nos parece pertinente analizar en esta parte dedicada al estudio de la naturaleza humana en Hobbes, a saber: el concepto de poder.

## **b) El poder y las pasiones**

Hobbes señala en el *Leviatán* que "el poder de un hombre (universalmente considerado) consiste en sus medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro"<sup>247</sup>. Hobbes distingue entre poder natural u original y poder instrumental; el primero, referido a las facultades intelectivas y corporales, y el otro, adquirido por los anteriores, con el fin de servir de instrumento, precisamente, para adquirir más poder. Ejemplo de poderes instrumentales son la riqueza y la reputación o prestigio.

En este sentido, si el *conatus* o esfuerzo fundamental del hombre es conservar la vida, uno de los primeros factores que contribuirá a este fin es la acumulación de poder, precisamente, porque como señala Hobbes, el poder "es útil para la protección, y la protección provee seguridad"<sup>248</sup>. La única forma, entonces, de hacer frente a ese estado de ansiedad por lo que habrá de traer consigo el futuro es con el poder. No existe, como ya habíamos señalado, un Bien Supremo o un fin último en la filosofía hobbesiana, a la manera como lo entendían Platón y Aristóteles, sin embargo, y con un tono exageradamente realista sobre la naturaleza humana, Hobbes dirá que "el más grande de todos los bienes para

---

<sup>247</sup> *Leviatán*, p.69

<sup>248</sup> *De Homine*, P.49.

cada quien es su propia preservación", y por otro lado, que "la muerte es el más grande de todos los males"<sup>249</sup>. Este movimiento que inclina a los hombres a moverse hacia aquello que ayuda a conservar la vida, y por otro lado, a alejarse de aquello que obstaculiza, explica en gran medida el afán de poder que persiguen los seres humanos. Sólo con el poder es posible proteger lo más valioso que tiene el hombre: su vida. Pero aún más, pues como puede deducirse con cierta facilidad, el poder también se convertirá en un medio indispensable para la satisfacción de los deseos. No es casual, que diversos autores señalen que los conflictos humanos propios del estado de naturaleza, derivan en buena parte de ese "perpetuo e incesante afán de poder"<sup>250</sup>.

En el siguiente capítulo revisaremos con cuidado esta idea, lo importante aquí es señalar que todos los hombres, según Hobbes, "se ven arrastrados a desear lo que es bueno para ellos y huir de lo que es malo, sobre todo del mayor de todos los males que es la muerte (...). Por consiguiente, nada tiene de absurdo ni de reprehensible ni contrario a la recta razón, el que alguien dedique todo su esfuerzo a defender su propio cuerpo y sus miembros de la muerte y del dolor, y a conservarlo"<sup>251</sup>. En este sentido, puede decirse que frente a la diversidad de cosas que los hombres pueden concebir como bueno o malo para cada uno de ellos, existe, en principio, algo que todos comparten: el anhelo de conservar la vida y el temor a perderla con la muerte. De ahí que cada quien utilice su propio poder, e incluso busque incrementarlo, siempre en función de ese anhelo y ese temor permanentes.

---

<sup>249</sup> *Ibid.*, p.48. Strauss concluirá, por otra parte, que la encargada de afirmar la conservación de la vida es la razón humana, y en cambio, la encargada de afirmar la muerte como el mal primordial es la pasión. Más adelante volveremos este tema.

<sup>250</sup> *Leviatán*, p.79.

<sup>251</sup> *De Cive*, p.18.

## CONCLUSIONES

Probablemente, una de las características más importantes de nuestro mundo actual sea su pluralidad. Pluralidad que se manifiesta, por ejemplo, en los diversos planes y proyectos de vida a que pueden aspirar los seres humanos, en las distintas orientaciones sexuales o en la diversidad de religiones. Las posibilidades casi infinitas de vivir la vida como uno desee, conforman, quizás, uno de los elementos más significativos del mundo en que hoy vivimos. Sin embargo, esta pluralidad o diversidad, o si se quiere, esta simple manera de ver la vida de forma diferente a los demás, parece ser también una de las razones más importantes de los conflictos humanos. Conflictos que, como prueba la experiencia histórica, no pocas veces han culminado en enfrentamientos armados, en derramamientos de sangre, en muertes injustas, cuando no, enteramente estúpidas.

De ahí también, quizás, el calificativo de "mal necesario" con el que algunos pensadores se han referido a la política. Hablar de política, como dijera a principios del siglo XX, Max Weber, no significa otra cosa sino hablar del poder del Estado, es decir, del poder de una persona o grupo que, en un territorio determinado, reclama el uso -exclusivo y legítimo- de la violencia física. No es casual, en este sentido, que al poder político, al poder del Estado se le llame también poder supremo, pues es el Estado, el único que tiene derecho a usar la fuerza física. Por ello es que la política ha sido vista, a veces, como *mal necesario*. Resolver los conflictos humanos recurriendo al uso de la fuerza, jamás podrá ser un bien, desde una perspectiva puramente moral; pero como bien advirtieron la mayoría de autores clásicos del pensamiento político, a veces no queda otro camino para resolver tales problemas.

Este reconocimiento de la complejidad inherente al estudio de la política, precisamente por la posibilidad de apelar al uso de la fuerza, pero también por su inevitable necesidad dada la forma de ser de algunos seres humanos, constituye una de las razones principales que nos llevaron a realizar este trabajo que, por

diversas circunstancias, ha quedado ahora inconcluso, pero con el firme compromiso, no tanto con el lector, sino sobre todo conmigo mismo, de concluirse en un futuro no lejano.

Ahora bien, partiendo del reconocimiento de la complejidad inherente al estudio de la política, podemos extraer unas cuantas lecciones como fruto de esta breve investigación. A continuación presentaremos nuestras reflexiones finales tratando de establecer, a un mismo tiempo, algunos comentarios que sirvan de puente entre este trabajo aun no terminado, y el trabajo por venir.

### **La inexorable necesidad de la filosofía política**

Vamos a comenzar siendo categóricos: con excepciones muy contadas, la inmensa cantidad de pensadores clásicos de la filosofía occidental, desde Platón hasta Rawls, han dedicado buena parte de su tiempo a reflexionar sobre esta caótica realidad que es, precisamente, la política. ¿Cuál ha sido la razón de esto? Esta no es una pregunta simple, entiéndase bien por qué. La filosofía no es una ciencia -más allá de que así se lo propusiera Hobbes-, sus preguntas y problemas jamás podrá encontrar una respuesta definitiva, so pena de que si lo lograra, dejaría de ser filosofía. No es casual que muchas veces se haya dicho que, más importante que las respuestas que han dado los filósofos a los problemas que se han planteado, sean estos mismos problemas lo más relevante de sus reflexiones. De ahí la vigencia permanente de problemas como qué es el tiempo, que es lo bello, qué es la política, qué es dios, y tantos otros que no viene al caso comentar, pero que siempre estarán presentes en las reflexiones de estos seres medio raros que somos los que nos dedicamos a la filosofía.

Pero una vez más va la pregunta: ¿por qué entre tantos problemas que los filósofos se han planteado y entre las diversas ramas de estudio de la filosofía, pareciera ser la filosofía política y sus problemas, desde sus inicios con Platón, la que más haya preocupado a los grandes pensadores de la filosofía occidental? Para responder a esta pregunta, nos auxilian muy bien las reflexiones, curiosamente, de dos pensadores no estrictamente filósofos: el sociólogo Max Weber y el jurista Hermann Heller. Weber había señalado que difícilmente

podemos encontrar actividad humana en que no estuviera involucrada la política, de ahí que restringiera el uso de este concepto a su relación con el Estado, por otro lado, Heller, señalaba que en el campo de las relaciones sociales, podemos hablar de política económica, política eclesiástica, política educativa, política social, política estatal, etcétera; siendo sobretodo esta última, la política estatal, la más importante pues sólo ella tiene como fin la instauración de un orden "con la *máxima* exclusión *posible* de la violencia"<sup>252</sup>. La política, desde esta perspectiva, pareciera estar a la base, o involucrada en algún sentido, en las distintas formas en que pueden relacionarse los seres humanos.

Sin embargo, para entender el por qué del interés intelectual de los filósofos por la política, debemos agregar, además, la permanente exigencia de racionalidad en el quehacer filosófico. Me explico. Es posible afirmar, en términos muy generales, que el paradigma desde el cual juzga, evalúa, interpreta o reflexiona el filósofo sobre la realidad, es desde un paradigma de racionalidad. Es la razón humana, otra vez en un sentido muy general, y no la moral, la religión o el arte, por ejemplo, la herramienta indispensable desde la cual el filósofo intenta explicarse las cosas que suceden a su alrededor. Y es esta misma razón, por lo tanto, la matriz generadora de las ideas y modelos teóricos que, desde Platón hasta Rawls, conforman lo que en un sentido, una vez más, muy general, conocemos como filosofía política.

En este sentido, la exigencia de racionalidad es una constante en el quehacer del filósofo, exigencia a veces muy difícil de cumplir pues tiene que cubrir requisitos como el de orden, sentido y necesidad. Requisitos que si pensamos en la práctica política real, o para decirlo de forma retórica, la que vivimos y respiramos a diario, difícilmente pueden cumplirse. Insistamos en este punto, difícilmente puede ser racional, tener algún orden o sentido, el conflicto que deriva en derramamiento de sangre, incluso, los grandes sistemas filosóficos como el hegeliano, pueden ser vistos como formidables esfuerzos no logrados por

---

<sup>252</sup> Heller, Hermann. "El sentido de la política" en *El sentido de la política y otros ensayos*, ed. Pre-textos, Valencia, 1996, p. 37.

intentar reconciliar "la rosa de la razón con la cruz del presente", es decir, tratar de encontrarle un sentido racional a lo que ha sido la historia de la humanidad.

Por ello, una de las primeras reflexiones que podemos hacer como fruto de este trabajo, tiene que ver, precisamente, con la permanente necesidad de la reflexión filosófica sobre la política y sus problemas. Con Platón inicia, en estricto sentido, la filosofía política occidental. Con el filósofo ateniense se inaugura lo que alguna vez un profesor llamara el papel "normativo-racionalizante" de esta disciplina filosófica, es decir, el denodado esfuerzo por parte de los filósofos políticos por tratar de enseñarnos cómo debería ser, desde una perspectiva racional, la política. En este sentido, puede decirse que desde el modelo teórico de óptima república que propone Platón hasta el modelo teórico de justicia distributiva rawlsiano, el trabajo intelectual del filósofo político no ha sido otro sino el tozudo y necio esfuerzo por racionalizar esta caótica realidad que es la política. Y se trata de proyectos de racionalización de la política porque, una vez más, pareciera ésta última encontrarse involucrada en casi todas (si no es que en todas), las formas que tienen los seres humanos de relacionarse. Para decirlo con pocas palabras, aunque reconociendo que esto puede ser muy discutible, la política pareciera ser el principio básico de ordenamiento de las relaciones humanas. Y si en este sentido el filósofo juzga la realidad siempre desde un paradigma de racionalidad, no pareciera resultar extraño que sea precisamente a través de la política como el filósofo intentara transformar la sociedad a partir de sus modelos teóricos, en una palabra: intentar transformar un "orden real" en un "orden racional".

Esto no significa, por otra parte, que todos los modelos teóricos de los filósofos sean iguales, o que no atiendan a las circunstancias específicas en que se desarrollan, o más aún, que todos tengan la misma eficacia práctica. Es muy diferente, por ejemplo, el modelo de óptima república de Platón que no sólo proponía erradicar los conflictos, sino, incluso, volver virtuosos a los hombres; a la propuesta teórica de Hobbes quien, asumiendo las lecciones del político florentino Maquiavelo en torno a su pesimista visión de la naturaleza humana, señalará que al no comportarse los hombres siempre de forma racional dadas sus pasiones, es

prácticamente imposible que exista una sociedad sin la existencia, a su vez, de un poder común.

Podríamos concluir este apartado diciendo que dada la pluralidad que caracteriza a nuestro mundo, o menos fuerte, dadas las distintas maneras de pensar de los seres humanos, siempre habrá diferencias que resolver, y de ahí, por lo tanto, la importancia perenne de las reflexiones de aquellos sujetos que se dedican a pensar cómo podría –políticamente- estar mejor organizado nuestro mundo.

### **El concepto de naturaleza humana en Hobbes: una interpretación y una defensa**

Un tema con el que nos parece conveniente terminar este trabajo es con el de la defensa del concepto de naturaleza humana en Hobbes como parte fundamental de su pensamiento político. Como habíamos señalado anteriormente, una de las mayores tensiones que sin lugar a dudas presenta la filosofía hobbesiana, es el paso de un discurso puramente descriptivo de la naturaleza humana a un discurso de tipo normativo-prescriptivo de la misma; de una concepción del hombre como "materia" del Estado a la concepción de éste como "artífice" del mismo. Como señala Luis Salazar a este respecto, "independientemente de las razones puramente deductivas de Hobbes, (se pasa) de una argumentación descriptiva acerca de la naturaleza humana, a una argumentación de corte predominantemente prescriptivo que asume al Estado como una realidad jurídico-moral, producto de una acción -los pactos- que genera precisamente derechos y obligaciones racionales"<sup>253</sup>. No resulta extraño, entonces, el conjunto de críticas severas a la filosofía hobbesiana en esta parte, llegando, incluso, como señala Macpherson, a intentar "destruir lo que Hobbes había presentado como una estructura monolítica"<sup>254</sup>.

Por ello nos resulta importante defender la tesis de que la parte concerniente al estudio de la naturaleza humana en Hobbes es una pieza

---

<sup>253</sup> Salazar, Luis. *El Síndrome de Platón*, ed.cit., p.169. El paréntesis es mío.

<sup>254</sup> Macpherson, C.B., *La teoría del individualismo posesivo*, ed. Fontanella, Barcelona, 1979, p. 21.

fundamental de su *corpus* filosófico. Sin duda existen tensiones importantes, pues no es lo mismo señalar cómo se comporta el hombre a cómo debe comportarse, pero de la misma forma consideramos imprescindible el estudio del hombre so pena de no entender correctamente, por ejemplo, la necesidad del hombre de salir de lo que Hobbes llama el estado de naturaleza.

La mejor forma de comenzar con este tema, consideramos, es aludiendo una vez más al método que emplea Hobbes en su filosofía, es decir, a partir del análisis o resolución de los fenómenos que no significa otra cosa sino "descomponerlos" en sus partes constitutivas, para posteriormente pasar a una composición o síntesis de los mismos a partir de la unión de sus partes. Como hemos visto, Hobbes aplicó ese método científico galileano a su estudio del Estado, de tal manera que procediendo a desmontar éste en sus partes fundamentales, llega hasta el hombre que resulta ser, precisamente, la materia esencial del Estado. Sin embargo, como lo que le importa a este filósofo es conocer las causas que orillan al hombre a la guerra o a vivir pacíficamente, procede ahora a desmontar a este ser que es el hombre, descomponiéndolo en las partes que ya hemos estudiado: sensaciones, imaginación, memoria, lenguaje, razón y pasiones.

Para Luis Salazar, este formidable esfuerzo teórico hobbesiano tiene como fin primordial exponer lo que este filósofo mexicano ha denominado "la génesis racional de la mente humana"<sup>255</sup>, o para decirlo con otras palabras, Hobbes intenta exponer, desde una perspectiva puramente racional, por qué el hombre, además, de ser la materia última de que se compone el Estado puede, incluso, también ser el artífice de éste. Se trata, como bien señala Salazar, de un "estudio psicológico"<sup>256</sup>, que explica por qué el hombre abandona su calidad de ser un cuerpo puramente afectado por su entorno, para asumir una postura donde es capaz de buscar la seguridad que sólo es posible, desde la perspectiva hobbesiana, al interior de un Estado.

---

<sup>255</sup> Salazar, L. *Para pensar la política*, ed. cit., p.201.

<sup>256</sup> *Ibid.*, p.203.

Vamos a tratar de fundamentar mejor esta idea. Hobbes, como habíamos señalado, es un filósofo de la inmanencia. No existe, desde su punto de vista, una separación entre el alma y el cuerpo, como sí lo pensaba Descartes. Todo el esfuerzo teórico de Hobbes en los primeros capítulos del *Leviatán*, en este sentido, está encaminado a demostrar que la mente no es una entidad separada del cuerpo. Con otras palabras, estudiar las sensaciones, la imaginación y demás elementos de la naturaleza humana, no es otra cosa sino estudiar los elementos "materiales" de la mente humana.

Vamos a insistir en este punto: hablar de la "génesis racional de la mente humana", no significa otra cosa sino hablar del origen de ésta, desde una perspectiva *puramente racional*, a partir del conjunto de elementos materiales que conforman nuestra manera de pensar. El primer contacto con el mundo se da a partir del momento en que nuestros órganos sensoriales son afectados por los objetos externos, es decir, a partir de las sensaciones, posteriormente la imaginación, y sobre todo, la memoria, nos permiten acumular experiencias de aquello que nos produce deleite o aversión; sin embargo, como señala Hobbes a este respecto, en este punto no existe gran diferencia entre los animales y nosotros. Es el lenguaje el invento que nos separa brutalmente de los demás seres de la naturaleza. Gracias a la invención del habla, deviene el desarrollo máximo de la razón que alcanza su punto final en el pensamiento científico. Pero si bien es cierto que el lenguaje es responsable de que el hombre haya abandonado su vida salvaje y de que ya no viva en cavernas, también es cierto que este mismo es responsable de que el hombre esté, incluso, "famélico por el hambre futura"<sup>257</sup>.

Se puede advertir desde este momento, creemos, el conjunto de elementos que propiciarán la precaria situación del hombre al vivir en un estado de naturaleza, y por ende, la necesidad de salir de él. Me explico. Las sensaciones constituyen el primer contacto con el mundo externo, son las primeras en indicarle al hombre qué objetos le resultan agradables o cuáles le causan aversión o repulsión. En este sentido, se puede afirmar que las sensaciones están a la base,

---

<sup>257</sup> Hobbes. *De Homine*, p.40.

también, de nuestras pasiones. Como han señalado diversos estudiosos de Hobbes, es la relación dialéctica de apetito y aversión la que mejor explica la relación pasional del hombre con el mundo. El hombre siempre tenderá hacia aquellos objetos que a partir de sus sensaciones le resulten placenteros, y de la misma manera, siempre tenderá a alejarse de aquellos que, por su mismo contacto sensorial, le resulten repulsivos. Hasta aquí, nuevamente, no existe gran diferencia con los animales. El problema se suscita, paradójicamente, otra vez por el lenguaje. Decir que el hombre esté famélico, incluso, "por el hambre futura", señala precisamente una condición que no existe en los demás seres de la naturaleza por no estar conscientes de la dimensión temporal de la vida misma. Hobbes no lo dice claramente, pero es posible deducir que es gracias al lenguaje como el hombre se vuelve consciente de su finitud. De ahí, por lo tanto la imperiosa necesidad de acumular poder tras poder, pues como señala el filósofo de Malmesbury, el poder, "si es extraordinario, es bueno, porque es útil para la protección, y la protección provee seguridad"<sup>258</sup>.

El *conatus* o esfuerzo fundamental del hombre es, recordemos, el de conservar su movimiento interno, es decir, conservar la vida. Los actos humanos, entonces, deben ser entendidos a partir de esta tesis fundamental que concibe la vida como movimiento: siempre tenderá el hombre hacia aquellos objetos que favorezcan dicho movimiento, y por lo mismo, siempre se alejará de aquellos que lo obstaculicen. La formidable hipótesis del estado de naturaleza intenta mostrar *cómo sería* la vida del hombre, descrito con tales características, sin la existencia de un poder común. Todos conocen la clásica respuesta de Hobbes: un estado de guerra con un hombre cuya vida sería tosca, embrutecida y breve.

Por último, sólo mediante un cálculo racional que le señale al hombre cuál es la mejor forma para conservar su movimiento interno, será la manera como el hombre abandone ese estado de inseguridad permanente que es el estado de naturaleza. En este sentido, el origen propiamente del poder político y, sobre todo, el tema de la legitimidad o justificación de éste será el objeto de estudio nuestro trabajo futuro.

---

<sup>258</sup> *Ibid.*, p.49.

## BIBLIOGRAFÍA

- 1.- Hobbes, Thomas. *Leviathan*, English Works, vols.3 y 4, ed. by W. Molesworth, Londres, 1839.
- 2.- Hobbes, Thomas. *Leviatán*, FCE, México, 1975.
- 3.- Hobbes, Thomas. *Man and Citizen (De Cive and De Homine)*, Hackett, Publishing Company, Indianapolis-Cambridge, 1991.
- 4.- Hobbes, Thomas. *Behemoth*, ed. Tecnos, Madrid, 1992.
- 5.- Hobbes, Thomas *Tratado sobre el ciudadano*, trad., Joaquín Rodríguez Feo, ed. Trotta, Madrid, 1999.
- 6.- Hobbes, Thomas *Tratado sobre el cuerpo*, trad., Joaquín Rodríguez Feo, ed. Trotta, Madrid, 2000.
- 7.- Hobbes, Thomas. “Vida de Thomas Hobbes de Malmesbury. Escrita en verso por el autor”, en *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*, ed. Tecnos, Madrid, 2002.
- 8.- Hobbes, Thomas. *Elementos de derecho natural y político*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.

### Bibliografía complementaria

- 1.- Bobbio, Norberto. *Thomas Hobbes*, de. Plaza & Janés, Barcelona, 1991.
- 2.- Bobbio, Norberto. *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, FCE, México, 1996.
- 3.- Bobbio, Norberto. “Max Weber y los clásicos”, en José Fernández Santillán (comp.) *Norberto Bobbio: el filósofo y la política*, FCE, México, 2002.
- 4.- Bobbio “Sobre las posibles relaciones entre filosofía política y ciencia política”, en *Norberto Bobbio: el filósofo y la política*, ed.cit.
- 5.- Cassirer, Ernst. *El mito del Estado*, FCE, México, 1982.

- 6.- Coreth, Emerich. *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, Herder, Barcelona, 1980.
- 7.- Cortina, Adela. *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*, ed. Trotta, Madrid, 2001.
- 8.- Forrester, Duncan B. “Martín Lutero y Juan Calvino”, en Strauss y Cropsey, (comps.) *Historia de la filosofía política*, FCE, México, 1996.
- 9.- Hamilton, Edith. *El camino de los griegos*, coedición Turner/FCE, Madrid, 2002.
- 10.- Heller, Heermann. “El sentido de la política” en *El sentido de la política y otros ensayos*, ed. Pre-textos, Valencia, 1996.
- 11.- Kersting, Wolfgang. *Filosofía Política del Contractualismo Moderno*, coedición UAM/Plaza y Valdés, México, 2001.
- 12.- Koyré, Alexandre. *Del mundo cerrado al universo infinito*, siglo XXI, México, 1979.
- 13.- *Los Evangelios según Mateo, Marcos, Lucas y Juan*, ed. de Ernesto de la Peña, Alamah, México, 2000.
- 14.- Madanes, Leiser. *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*, ed. Eudeba, Buenos Aires, 2001.
- 15.- Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*, edición de Helena Puigdómenech, ed. rei, México, 1988.
- 16.- Marías, Julián. *Historia de la filosofía, Revista de Occidente*, Madrid, 1975.
- 17.- Pereyra, Carlos. “Hobbes: absolutismo y soberanía”, en *Thesis. Nueva Revista de Filosofía y Letras*, Año 1, núm. 2, UNAM, México, 1979, p.29.
- 18.- Platón. *Carta VII en Diálogos*, vol. VII, ed. Gredos, Madrid, 1992.
- 19.- Platón, *La República*, en *Diálogos*, vol. IV, ed. Gredos, Madrid, 1992.
- 20.- Rubinstein, Nicolai. “La cuna del Renacimiento”, en Denys Hay (comp.) *La Época del Renacimiento. Historia de las civilizaciones*, vol. 7, Alianza Editorial, México, 1989.
- 21.- Salazar, Luis. “La política es otra cosa” en *Dialogos sobre filosofía política*, UNAM, México, 1995.
- 22.- Salazar, Luis. *El síndrome de Platón. ¿Hobbes o Spinoza?*, Amalgama Arte Editorial, México, 1997.

- 23.- Salazar, Luis. *Hobbes y Spinoza frente a los desafíos de la modernidad*, IIF-UNAM, 198.
- 24.- Salazar, Luis. *Para pensar la política*, UAM, México, 2004.
- 25.- Strauss, Leo. “Platón”, en Strauss y Cropsey (comps.), *Historia de la Filosofía Política*, FCE, México, 2000.
- 26.- Strauss, Leo. *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, FCE, Buenos Aires, 2006.
- 27.- Vallespín, Fernando. “Thomas Hobbes y la teoría política de la revolución Inglesa”, en *Historia de la teoría política*, vol. 2, Alianza Editorial, Madrid, 2002.
- 28.- Velázquez, Jorge. *Bajo el círculo de Circe: El imaginario Político de Nicolás Maquiavelo*, (mimeo.).
- 29.- Weber, Max. “La política como vocación”, en *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.
- 30.- Woodward, E.L., *Historia de Inglaterra*, Alianza Editorial, Madrid, 1962.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

# ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 00081

Matrícula: 200382488

"LAS PREMISAS BASICAS DE LA FILOSOFIA POLITICA DE THOMAS HOBBS"

En México, D.F., se presentaron a las 10:00 horas del día 4 del mes de diciembre del año 2009 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DR. JORGE RENDON ALARCON  
DRA. ANTONELLA ATTILI CARDAMONE  
DR. LUIS SALAZAR CARRION



ALUMNO

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretario el último, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRO EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: JORGE IVAN SEPULVEDA LEGORRETA

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

APROBAR

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

REVISÓ

LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI  
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH

DR. PEDRO CONSTANTINO SOLIS PEREZ

PRESIDENTE

DR. JORGE RENDON ALARCON

VOCAL

DRA. ANTONELLA ATTILI CARDAMONE

SECRETARIO

DR. LUIS SALAZAR CARRION