

LA ANTROPOLOGIA COMO CIENCIA NATURAL. HOBBS

Gemma Vicente Arregui

1- El canon de "ciencia natural"

Una de las grandes originalidades del pensamiento de Hobbes radica en afirmar que no sólo el cuerpo, sino toda la naturaleza humana, debe ser interpretada con las mismas categorías que el resto de los cuerpos físicos. Esto va a permitir a Hobbes superar el dualismo propio de la época. Dado que hay una ciencia positiva sobre los cuerpos físicos establecida de un modo seguro y definitivo, el objetivo de Hobbes radica en aplicar dicha ciencia al conocimiento del hombre. Así su ideal especulativo consiste en un conocimiento omniabarcativo en función de la posible aplicación del método mecánico-deductivo a toda la realidad

Frente a la tesis de Robertson sobre que la filosofía política de Hobbes es anterior a su filosofía natural,¹ parece probado desde que Tönnies publicara el *Breve tratado sobre los primeros principios* de 1630, que el interés científico es prioritario en Hobbes, siendo incluso anterior al propio interés político. En realidad ambas motivaciones forman una unidad en su pensamiento, de manera que sus tesis científicas no son en modo alguno un adorno, sino que significan algo necesario para fundamentar su teoría política.

La mayor parte de los comentaristas de Hobbes sostienen que sus teorías científicas no son innovadoras, y que su originalidad radica en la síntesis que realiza de la variada herencia que recibe. Realidad significa para él el universo físico conceptualmente reconstruido en términos mecánico-geométricos, a partir de una teoría atomista. Y su ideal consiste en construir el edificio del saber con un mismo método y a partir de unos mismos principios.

El atomismo materialista es uno de los rasgos principales del pensamiento científico del autor de Malmesbury, y que él recoge fundamentalmente de

1 Cfr. ROBERTSON, *Hobbes*, Edimburgo y Londres, 1986. Citado por GONZALEZ GALLEGO, *Hobbes o la racionalización del poder*, E. Universidad Autónoma de Barcelona, 1965

Gassendi. El materialismo de Hobbes se presenta como total. No se establece sólo un materialismo epistemológico, con carácter de postulado científico, sino que se trata de un materialismo ontológico, según el cual toda realidad es cuerpo.

"Cada parte del universo es cuerpo, y lo que no es cuerpo no forma parte del universo. Y puesto que el universo es todo, aquello que no forma parte de él es nada y en consecuencia, ninguna parte."²

Si toda realidad es cuerpo, todo cambio es cuantitativo. Con ello la mecánica alcanza a toda la realidad. La causa universal es el movimiento, y el movimiento no produce más que movimiento.

El paradigma científico más cercano a Hobbes es el galileano. El deduccionismo de Euclides, junto con la sistematización deductiva de Arquímedes, marcaban el camino de la ciencia de Galileo. La ciencia perfecta debería ser una construcción a priori. Pero la racionalización de Euclides pertenecía a la geometría y no aportaba principio sistematizador suficiente como para racionalizar el comportamiento de los cuerpos naturales. Galileo margina toda consideración finalista, y también las cualidades secundarias. Sólo se admiten los factores reductibles a cantidad. Por eso el universo entero está escrito en lenguaje matemático. El materialismo y el mecanicismo de Hobbes son exigencias de su intento de aplicar el método deductivo-geométrico a toda la realidad.

Por otro lado, hay otro aspecto galileano que influye fuertemente en Hobbes, y en su consideración del experimento científico, y que le va a permitir establecer aún una mayor ruptura con Bacon, con quien Hobbes compartía el punto de vista empírico y la reducción de todo el contenido de nuestro pensamiento a imágenes de lo sentido. Pero Hobbes siempre aspiró a una racionalización de la experiencia. Galileo al reducir la *physis* a cantidad permite la asimilación de Euclides y con su idea del experimento mental, posibilita otra manera de defender el punto de vista empírico. Galileo hace experimentos ideales, plantea hipótesis que servirán como modelo regulativo de la ciencia, basándose en el pensamiento de las leyes en su pureza.

Otro punto esencial del pensamiento de Hobbes es su nominalismo. El realiza una crítica abierta a los universales. Tiene una metafísica materialista por la que la idea y la imagen se identifican. No hay nada universal sino el nombre. Y la universalidad del nombre significa mencionar por un sólo término una pluralidad de objetos por sus semejanzas. Pero estas semejanzas no expresan una esencia común. Así el lenguaje no manifiesta sino la articulación racional del curso observado en los fenómenos naturales. El universal sólo es fruto de la capacidad de generalización que tiene el lenguaje humano:

2 HOBBS *Leviatán, The english Works of Tomas Hobbes*, Ed. de Sir William Moleswoth, London, Scientia Verlag Aalen, 1966. La traducción es de Antonio Escohotado. Parte, III, cap. 34

"Esta universalidad de un nombre para muchas cosas ha sido la causa de que los hombres piensen que las cosas mismas son universales, pretendiendo seriamente que aparte de Pedro y Juan y de todo el resto de los hombres que están, han estado o estarán en el mundo, existe aún algo más a lo que llamamos hombre ... Queda claro por tanto, que no existe nada universal excepto los nombres"³

Por eso Hobbes, que comparte con Descartes su alejamiento del escepticismo propio de Gassendi y Mersenne se aleja necesariamente de éste. Ambos coinciden en su afán por una sistematización unitaria del saber, y en su confianza en el razonamiento deductivo, pero sus presupuestos metafísicos son radicalmente dispares, y por tanto también sus presupuestos gnoseológicos. Para Hobbes la realidad es singular y material. No puede aceptar ni el innatismo cartesiano ni el lugar concedido por el francés a la razón. Mientras que para Descartes la razón es capaz de captar la sustancia espiritual, Hobbes no reconoce, tal y como señala García, ningún alcance ontológico a la razón⁴. La razón no tiene que ver con las cosas sino con los nombres de las cosas. Tal y como escribía Hobbes en el *De motu* la razón no sabe nada sobre la naturaleza de las cosas, sino sobre sus nombres. Ello significa que la razón puede articular según un orden la realidad, pero no justificarla. Su carácter es instrumental, es un instrumento al servicio de la vida. Su misión consiste en el establecimiento de una relación de consecuencias entre los datos del sentido. Esta relación en un universo mecanicista es una relación causa -efecto. Definir una cosa por sus causas es definir como ha llegado a ser. Dado que el movimiento es la causa universal no hay ciencia más que de lo generable y en cuanto que generable. Por eso el verdadero conocimiento es el que tenemos respecto de aquello cuyas causas son lo más manifiesto a nuestra mente. Así, el conocimiento natural es hipotético. La naturaleza puede producir sus fenómenos de muchas maneras y los fenómenos que nos manifiesta no expresan ni universalidad ni necesidad. Ello significa que el conocimiento científico no es auténtico conocimiento, y que si la ciencia no carece de sentido es porque su fin es el dominio y logra su status por medio de la consecución de un grado aceptable de utilidad.

Frente a la física, la geometría y la política sí son auténticos conocimientos, dado que son constructos. Si la física opera de modo descompositivo, éstas lo hacen de manera compositiva. Son auténtico conocimiento por causas.

Como ya se ha visto, es el uso de los nombres lo que permite al hombre hacer ciencia, ya que es el nombre lo que tiene el carácter de universal, y la razón lo que hace es sumar y restar nombres. Así, la ciencia sólo puede apoyarse en un uso riguroso de las denominaciones. El nominalismo aparece como fundamento del racionalismo, superando las deficiencias del empirismo.

3 HOBBS, *Elementos de derecho natural y político. The english Works...* Vol.IV, cap.V. 6. La traducción es de Dalmacio Pavón.

4 GARCIA, R. *Nominalismo y formalismo en la filosofía política de Hobbes*, en: *Pensamiento*, vol. 147, (1981), p. 388.

Ahora bien, si la ciencia pertenece al ámbito del lenguaje, y los nombres son signos arbitrarios, parece lógico pensar que la teoría de Hobbes es una teoría convencionalista de la verdad. A este respecto Leo Strauss, siguiendo a Polin, considera que esta teoría del lenguaje conlleva un problema para el que Hobbes no tiene solución: si todo razonamiento se basa en definiciones arbitrarias es difícil comprender como puede el razonamiento describirnos el verdadero carácter de la realidad⁵, sobre todo si se tiene en cuenta que Hobbes no era un pensador que tuviera una fe ingenua en la racionalidad de la realidad. Polin pretende solucionar este problema acudiendo al fenomenismo de Hobbes, aspecto éste del pensamiento del inglés que se muestra bastante claro en sus objeciones a las meditaciones metafísicas. Tal y como lo aprecia Polin el fenomenismo de Hobbes es una tosca anticipación del sujeto transcendental Kantiano⁶. Para Hobbes aunque no dispongamos de un acceso garantizado al mundo exterior podemos elaborar la ciencia ya que poseemos las ideas. Además ni la verdad, ni la ciencia son convencionales para Hobbes. Si así fuera con ellas no se alcanzaría ningún poder, no tendrían ninguna utilidad. Los nombres universales denominan muchas cosas a la vez. En cuanto nombres son convencionales, pero el conjunto al cual atribuimos un determinado nombre no lo es, sino que viene establecido por sus respectivas semejanzas⁷. En este sentido la teoría del lenguaje de Hobbes recuerda a la mantenida por Wittgenstein cuando defiende que las reglas del lenguaje ordinario son arbitrarias y que de esta gramática arbitraria depende el pensamiento. Sin embargo dicha arbitrariedad del lenguaje es la de una unidad de medida, de manera que aunque la adopción de determinadas reglas gramaticales no venga obligada -y por consiguiente tampoco justificada- por los hechos naturales, tal adopción está basada en una constancia de resultados y exige una adecuación a los hechos⁸.

Que para Hobbes la utilización de un nombre para varias cosas venga justificada por la apreciación de determinadas semejanzas comunes entre las mismas, significa que el hombre es tanto el padre de la verdad como el del error. La verdad y la falsedad se dan sólo en el ámbito científico y a raíz de un mal uso del lenguaje.

"Verdad y falsedad son atributos del lenguaje, no de las cosas. Y donde no hay lenguaje no hay tampoco verdad ni falsedad... Viendo entonces que la verdad consiste en el orden correcto de los nombres en nuestras afirmaciones, quien busque una verdad precisa, necesita recordar aquello a lo que se refiere cada uno de los nombres utilizados, y situarlo de acuerdo con ello; en caso contrario se verá esforzado en una maraña de palabrería como el pájaro en un cepo, y cuanto más luche más atrapado se verá"⁹.

5 Cfr. LEO STRAUSS, *¿Qué es filosofía política?*, p. 237.

6 POLIN, Cfr. LEO STRAUSS, loc cit.

7 Cfr. HOBBS, *Leviathán*, Parte I. cap. 4.

8 Cfr. WITTGENSTEIN, *Philosophische Grammatik*, 133 y *Philosophische Untersuchung*, 142 y 242.

9 HOBBS, *Leviathán*, Parte I, cap. IV.

Así Hobbes pretende establecer una ciencia política al modo que Galileo pensó la ciencia física. La teoría de Hobbes se fundamenta en un mecanicismo materialista que encuentra su base en la propia constitución de la realidad: el mundo físico es el mundo de las interacciones mecánicas entre los cuerpos y no hay más realidad que la corpórea. El movimiento se propaga por contacto entre cuerpos o en un medio fluido constituido por pequeños corpúsculos. Por otro lado, el mecanicismo de Hobbes, en clara oposición a las tesis tradicionales, sólo deja en pie las causas eficientes y produce un determinismo. La causa es el conjunto de condiciones suficientes para dar lugar a un efecto, de tal modo que si no se produce el efecto es porque realmente no se daba la causa. Es decir, que entre lo imposible y lo necesario no hay para Hobbes término medio. Lo producido se produce necesariamente¹⁰.

Por eso Hobbes, al generalizar el mecanicismo propio de la época a todas las esferas de la realidad elaborando un mecanicismo unitario, supera la concepción dualista sobre el hombre con el precio de la libertad.

2- La identificación de lo natural y lo cultural-artificial

Hobbes pretende fundar la ciencia política, y el haber logrado tal propósito es un honor que recaba para sí: tal y como aparece en el prefacio del *De corpore*, está claro que Hobbes considera que si bien la filosofía natural es una disciplina muy joven, la filosofía política lo es tanto como su *De cive*¹¹. Y piensa haber conseguido tal hazaña mediante la aplicación a la política del método usado por Galileo para la física. La primera tarea impuesta por Hobbes en este sentido es la del estudio de la naturaleza humana.

Es evidentemente un punto bastante controvertido en la bibliografía sobre Hobbes el de hasta que punto su antropología y su teoría política dependen de su teoría científica, o si más bien son autónomas frente a ésta. En este sentido hay interpretaciones muy dispares cuyo abanico, muy bien recogido por González Gallego¹², se extiende desde la interpretación de Polin que sostiene que la filosofía natural de Hobbes es una mera envoltura de su teoría política, una especie de postulado de la ciencia política sobre cómo debe estar constituido el universo para que los hombres puedan vivir como deben vivir según la ciencia política de Hobbes¹³; hasta la interpretación de Watkins que afirma que la teoría política de Hobbes es una parte de una ciencia total, y para quien, por tanto, las críticas al sistema de Hobbes han de hacerse a la mayor o menor veracidad de sus premisas, ya que internamente las diferentes piezas de su sistema se apoyan mutuamente¹⁴. El programa de su obra lo concibe sobre 1636, a su regreso de su tercer viaje a Francia y consiste en: abordar primero el estudio de la sustancia corpórea en general (corpus), en un segundo momento

10 Cfr. HOBBS, *De corpore político The english Works...*, Vol.IV, Parte II, cap. 10,4.

11 Cfr. *Ibidem*, prefacio.

12 Cfr. GONZALEZ GALLEGO, *op. cit.*, pp. 63-71

13 Cfr. POLIN, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Presses Universitaires de France, 1953, XIII, XVII.

14 Cfr. WATKINS, *¿Qué ha dicho verdaderamente Hobbes*, Madrid, Doncel, 1972, p. 203.

mento considerar el hombre en estado natural (homo), y en tercer lugar estudiar al hombre en estado civilizado (civis). El problema radica en que Hobbes en función de sus urgencias políticas alteró el esquema y publicó antes el *De cive*, *los Elementos* y el *Leviathan* que el *De corpore* y el *De homine*. Y no sólo esto sino que justificó su acción en el prefacio del *De cive* diciendo que dadas las revueltas políticas de la época y estando basada la teoría civil en principios propios no veía que necesitara de las partes anteriores¹⁵. Sin embargo el mismo Hobbes en el prefacio del *De homine* afirma que el hombre no es sólo un cuerpo natural, sino que pertenece también al cuerpo político, y que ello le ha obligado a yuxtaponer las últimas partes de la física a las primeras de la ciencia política¹⁶. A mi modo de ver es clara la afirmación de Malherbe que en la línea de Watkins defiende que la filosofía de Hobbes debe de ser entendida como una unidad y que la antropología hobbesiana está fundada sobre una física que reposa de manera última sobre la ciencia del movimiento y la cantidad o filosofía primera¹⁷.

Así en Hobbes su ciencia política es deudora de su antropología, y ésta depende de la idea de naturaleza que tiene nuestro autor. La interpretación que se da del hombre es una interpretación materialista-mecanicista. El hombre es un animal más integrado en la mecánica general. La concepción no sólo del cuerpo, sino de todo el hombre como una máquina, fue vislumbrada por Hobbes un siglo antes de que la defendiera La Mettrie.

Las facultades mentales son reducidas a sus simples funciones fisiológicas: sensación, imaginación, memoria, son reductibles a movimientos mecánicos causados por la acción de las cosas externas sobre nosotros. Fenomenalismo mecánico que explica las facultades humanas.

Los objetos externos actúan sobre nuestros órganos sensoriales transmitiendo la impresión al cerebro donde se crea la sensación. Las sensaciones son, por tanto, movimientos que provienen del exterior y que ayudan o retardan el movimiento vital interior produciendo deseo o aversión. Ni la imaginación, ni la memoria, ni el entendimiento rebasan el nivel de la sensación.

"Las otras facultades de las cuales iré hablando, que parecen propias exclusivamente del hombre, son adquiridas e incrementadas por el estudio y el esfuerzo. En la mayoría de los hombres son aprendidas por instrucción y disciplina y proceden todas de la invención de la palabra y el lenguaje. Porque fuera del sentido, los pensamientos y su secuencia, la mente del hombre carece de movimiento aunque con la ayuda del lenguaje y del método esas mismas facultades pueden mejorarse hasta el extremo de distinguir a los hombres de todos los demás vivientes"¹⁸.

15 Cfr. HOBBS *De cive; The english Works* . . . , Tomo 2. Prefacio.

16 Cfr. HOBBS *De homine, The english Works* . . . , Tomo 4. Prefacio.

17 Cfr. MALHERBE, "La science de l'homme dans la philosophie de Hobbes" *Revue Internationale de Philosophie*, 123 (1979), p. 532.

18 HOBBS, *Leviathan*, I, 3.

Así Hobbes habla de facultades naturales y de facultades adquiridas en el hombre. Sin embargo no está excesivamente claro qué sea lo natural para Hobbes, fundamentalmente porque tanto el término "naturaleza" como la expresión "natural" se usan a lo largo de su obra con diversos sentidos. Una prueba de esta ambigüedad la encontramos, por ejemplo, en los *Elementos* cuando después de afirmar en la epístola dedicatoria que la razón y la pasión son las dos partes principales de nuestra naturaleza¹⁹, omite más adelante^{20a} la razón cuando enumera las facultades naturales del hombre. Por ello el concepto hobbesiano de naturaleza hay que buscarlo principalmente en la estructura general de su teoría²¹

Tal y como lo va estableciendo Hobbes lo natural en el hombre es aquello que el hombre comparte con el animal. En el *De homine* escribe Hobbes: "el hombre natural es el hombre considerado como un simple animal"²² o según el *De cive* el comportamiento humano es considerado natural cuando viene determinado "por las afecciones que nos son comunes con el resto de los animales"²³.

Desde aquí el problema que se plantea es el de si hay o no una diferencia entre el hombre y las bestias. Según Hobbes la única peculiaridad natural de la mente humana es, tal y como aparece en el tercer capítulo del *Leviatan*, la facultad de comprender los fenómenos como causas de posibles efectos, porque la capacidad de buscar las causas o los medios que producen un efecto imaginado es común al hombre y el animal²⁴. Según Leo Strauss la causa que movió a Hobbes a modificar la idea tradicional del hombre como animal racional por la definición del hombre como el animal que puede inquirir consecuencias radica en que la definición tradicional del hombre como animal racional implicaba la idea de que el hombre era por naturaleza un animal social, y Hobbes quería rechazar esta implicación²⁵.

La verdadera diferencia entre el hombre y el animal proviene, según Hobbes, del uso de la palabra, y la palabra no es algo natural, sino algo inventado, añadido. El nombre es el que posee en Hobbes el carácter de universal. Es por tanto aquello que permite hacer ciencia, quien permite ejercitar la razón. El lenguaje es aquello que hace posible que el hombre se eleve por encima de la vida animal.

Quizá uno de los temas cruciales de la antropología sea el del origen del lenguaje, pero este asunto es verdaderamente esencial en el pensamiento de aquellos autores que sostienen la hipótesis de un hombre natural convertido en civilizado a través del uso del lenguaje. Polin interpreta que el lenguaje surge

19 Cfr. HOBBS, *Elementos de Derecho natural y político*, Epístola dedicatoria.

20 Cfr. *Ibidem*, I, 1, 7

21 Sobre este punto Cfr. CRUZ PRADOS *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes*, Pamplona, EUNSA, 1986

22 Cfr. HOBBS, *De homine*, X, 3 y 5

23 Cfr. HOBBS, *De cive*, I, 1, 2

24 Cfr. HOBBS *Leviathan*, I, 3

25 Cfr. LEO STRAUSS, *op.cit.*, 237

como una invención humana²⁶, Hobbes en el *Leviatán* afirma, como para salir del paso, que "Dios inventó el lenguaje y se lo dio a Adán"²⁷. Sin embargo, y en cualquier caso, la relación entre la singularidad natural del hombre y el lenguaje, queda muy oscura.

Lo que se manifiesta claro es que el lenguaje es el puente entre el animal y el hombre. En la condición natural del hombre todo valor se establece en relación a las pasiones del individuo concreto. Dada la visión mecanicista de la antropología hobbesiana, en la que se ignoran las causalidades formal y final, lo natural no tiene que ver con un perfeccionamiento, una plenitud o un fin, sino que dice relación con el modo de generarse. No existe ningún fin a alcanzar. El movimiento no significa sino conservación y rechazado el concepto de forma la naturaleza humana se resuelve en el conjunto de fuerzas que integran el organismo humano. Con ello no es posible una definición esencial de hombre. Lo natural es la pura facticidad de la existencia, y la misión y el fin de la actividad del hombre radica en conservar esa existencia. Y el hombre individual es el único juez para dictaminar que es lo que le conviene para su autoconservación. El hombre es por principio aspiración a todo lo que apetezca para perpetuar su conservación y tiene derecho a todo. Dado que el poder se define como la capacidad corporal y mental de alcanzar lo deseado²⁸, tener lo apetecido es poder y el deseo de poder es ilimitado. La diferencia entre el hombre y el animal es, en definitiva, una diferencia de grado que se establece por la capacidad de poder. El hombre a través del uso de la razón posibilitado por la invención del lenguaje puede más, o, sobre todo, como afirma Bertmann "con su capacidad propia del homo faber puede realizar lo deseable y no sólo desear"²⁹. En su afán de existencia el hombre se define como afán de poder tras poder. Ahora bien el poder no es nada sustancial, sino siempre algo circunstancial y relativo:

"Puesto que el poder de un hombre es resistido y entorpecido por efecto del poder de otro, el poder consiste simplemente en el exceso de poder de uno sobre el de otro, pues los poderes iguales que se oponen se destruyen entre sí"³⁰

Eliminada la causalidad final no hay ningún hombre al que mejorar o inducir hacia su plenitud. Rota la relación entre naturaleza y fin, la acción humana consiste sólo en perpetuar la misma existencia con todo lo que el sujeto juzgue necesario para ello.

El placer y el dolor son los determinantes del bien y del mal. Pero las inclinaciones de los hombres no sólo tienden a conseguir sino también a asegurar una vida satisffecha. Por eso el deseo se convierte, como afirma García, en deseo de deseo³¹ porque el objeto del deseo es asegurar para siempre el ca-

26 Cfr. *ibidem*, 238

27 Cfr. HOBBS, *Leviathán*, I, 4.

28 Cfr. *Ibidem*, I, 10.

29 BERTMANN, "Hobbes on Language and reality" *Revue internationale de Philosophie*, 126 (1978)

30 HOBBS, *Leviathán*, I, 13.

31 García, *op. cit.*, p. 347

mino de su deseo futuro³². El deseo logrado ya no produce placer, y la vida se dispara en proceso de placeres y deseos en busca de una felicidad que no consiste sino en el éxito continuo.

"Me refiero a la felicidad de esta vida, pues no hay tal cosa como perpetua tranquilidad de mente, mientras aquí vivimos, porque la vida misma no es sino movimiento, y jamás podrá ser sin deseo, ni sin temor, como no podrá ser sin sensación" ³³

La felicidad es un continuo progreso del deseo desde un objeto a otro, donde la obtención del anterior no es sino camino para el siguiente. El placer es el fenómeno aparente de la realidad que constituye el objeto del deseo: la conservación y perpetuación de la vida. Pero si la vida es movimiento, la felicidad, esto es, la vida máximamente realizada, no puede ser estática. Por ello escribe en el *De homine* que el máximo bien es progresar con la menor dificultad posible³⁴, o escribe de manera genial en los *Elementos* que:

"La felicidad (que significa un deleite continuo) no consiste en haber prosperado sino en prosperar" ³⁵

Sin embargo, al margen de todo lo cultural/artificial que posibilita el lenguaje, hay una diferencia fundamental entre el hombre en estado natural, y el resto de los seres; y esta diferencia consiste en que el hombre no es un ser viable en su mera condición natural. No deja de ser un tanto sorprendente que en un universo mecánico lo natural sea inviable. Cruz Prados considera lógica esta conclusión de Hobbes, ya que, según él, si lo natural se determina en relación al origen, pero no a su fin, la naturaleza es un mero conatus del que se puede esperar cualquier cosa³⁶. Sin embargo esto parece aún mas incomprensible, ¿cómo es posible que en un universo absolutamente determinado mecánicamente, en el que no se puede crear nada, exista lo inviable? Dejando al margen cualquier consideración, la argumentación hobbesiana afirma que el hombre no es un ser viable porque no es un ser social. Como dice Hobbes los hombres no experimentan placer de estar juntos, sino más bien pesar. Si el hombre pretende únicamente su propia existencia y para ello necesita poder y el poder sólo significa poder más que otro, y esto en todos los individuos funciona así, el estado natural de las relaciones entre los hombres es el de guerra ³⁷.

Estado de guerra no significa la facticidad de la contienda bélica, sino todo estado en el que la paz no está garantizada. Dado que la igualdad natural entre los hombres es una igualdad de poder (no hay una naturaleza común a todos los hombres desde la que se puedan presuponer para estos facultades semejantes), desde la condición natural la situación de guerra de todos contra todos

32 Cfr. HOBBS, *Leviathán*, I, IX.

33 *Ibidem*, I, IX.

34 HOBBS, *De homine*, XI, 15

35 HOBBS, *Elementos de derecho natural y político*, I-7-7

36 Cfr. CRUZ PRADOS, *op. cit.* p. 134

37 HOBBS, *Leviathán*, I, XIII.

es insalvable, porque nadie alcanza tal poder que se encuentre en ningún momento libre del acoso del otro.

"La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades corporales y mentales que, aunque pueda encontrarse a veces un hombre manifiestamente más fuerte de cuerpo, o más rápido de mente que otro, aún así, cuando todo se toma en cuenta en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es lo bastante considerable como para que uno de ellos pueda reclamar para sí beneficio alguno que no pueda el otro pretender tanto como él" ³⁸

Si todo hombre tiene el mismo derecho a todo y la misma posibilidad de conseguirlo, la única posibilidad de establecer la paz es romper la igualdad originaria, ruptura que ha de producirse necesariamente por el establecimiento de un poder absoluto.

Desde aquí la situación del hombre natural de Hobbes se asemeja mucha a aquella en la que se encuentra el hombre civilizado de Rousseau al final del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Para el ginebrino el final del círculo del hombre civilizado será de nuevo la igualdad, pero una igualdad que ya no será la altruista e inocente del hombre natural, sino la egoísta y pervertida de un hombre que ha cambiado con lo malo de la civilización, una igualdad, en suma, que se establece porque los particulares ya no son nada y prima la ley del más fuerte ³⁹. Pues justo ese hombre, pero evidentemente sin connotaciones negativas, es el hombre natural hobbesiano.

3- La mecánica social

Al igual que sucederá posteriormente en Freud, el hombre es un lobo para el hombre y este hecho hace necesario el establecimiento de la cultura en Freud, de la sociedad en Hobbes. Freud establece como paso decisivo hacia la cultural la sustitución del poderío individual por el de la comunidad, considerando que el paso final de este proceso es el establecimiento de un derecho al que todos hayan contribuido con el sacrificio de sus instintos, y que no deje a nadie a merced de la fuerza bruta. Para Freud la libertad no es ningún bien de la cultura, ya que ésta sería máxima en una situación precultural. Lo que acontece es que esta libertad carecía de valor ya que el individuo apenas sería capaz de defenderla⁴⁰. Sin embargo la sociedad es lo que en Hobbes nunca se construye: los mismos sentimientos egoístas del hombre en estado natural son los que le llevan y le mantienen en el estado civil. En Hobbes todo hombre ansía el mismo bien, pero eso no significa que en momento alguno se constituya un bien común, sino que sus intereses, justo por mirar el mismo bien, serán siempre antagónicos. Mientras que en Freud la evolución cultural impone cambios a las tendencias instintivas del individuo, los instintos del hombre de Hobbes son siempre los mismos. El hombre en estado natural actúa según sus pasiones, el hombre en estado civilizado actúa según la razón

38 *Ibidem*, I.XIII

39 Cfr. ROUSSEAU, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, técnos, 1987, pp.199-200

40 Cfr. FREUD, *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 1975, pp. 56-57.

la razón no hace sino calcular los motivos y consecuencias de las diversas pasiones en función de un mejor logro de estas :

"Las pasiones que inclinan a los hombres hacia la paz son el temor a la muerte; el deseo de aquellas cosas que son necesarias para una vida confortable : y la esperanza de obtenerlas por su industria" ⁴¹.

El estado de guerra se establece porque uno quiere conservar su existencia, y además hacerlo de la manera más provechosa posible, es decir, con derecho a todo, con la mayor cantidad de deseos satisfechos y con más poder que nadie. Es este mismo deseo de poder el que obliga al hombre a ceder parte de sus derechos, porque en una situación así nada de lo que quiere el hombre es lograble, bastante se consigue con sobrevivir:

"Lo que puede en consecuencia atribuirse al tiempo de guerra, en el que todo hombre es enemigo de todo hombre, puede igualmente atribuirse al tiempo en el que los hombres viven sin otra seguridad que la que les proporciona su propia fuerza y su propia inventiva. En tal condición no hay lugar para la industria; porque el fruto de la misma es inseguro. Y por consiguiente tampoco cultivo de la tierra; ni navegación, ni uso de los bienes que pueden ser importados por el mar, ni construcción confortable; ni instrumentos para mover y remover los objetos que necesitan mucha fuerza; ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo; ni artes; ni letras; ni sociedad; sino, lo que es peor que todo, miedo continuo, y peligro de muerte violenta; y para el hombre una vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta" ⁴²

La necesidad y la manera de salir de la condición natural, la propugna la misma naturaleza. La necesidad de reprimir las pasiones es también una exigencia de la pasión que cumple con la ayuda de una razón que sugiere adecuados artículos de paz sobre los que llevar a cabo el acuerdo entre los hombres. La razón no nos dicen nada nuevo. Sólo hay un conocimiento material de lo material, la razón es solo un acto "el acto propio y verdadero del razonamiento" ⁴³. La aplicación de la razón a las pasiones permite calibrar la única manera de dar cumplimiento a éstas y que consiste en su limitación. Para poder disfrutar del poder de algo es necesario que pacte no atacar lo que posee el otro a cambio de que él se comprometa a respetarme alguna cosa a mí. Dado que yo tengo derecho en principio a todo, la razón lo que me aconseja es que yo ceda, abandone, algunos de mis derechos a cambio de una cesión proporcional del otro. El problema radica en que el pacto no es válido si no hay garantía de que vaya a ser respetado, por lo que el pacto supone, a la vez, la cesión de los derechos de todos en la figura de un soberano que, espada en mano, garantice que se cumplan los acuerdos.

En virtud de algunos textos de Hobbes se ha interpretado que hay dos pactos : uno en el que por unanimidad todos se comprometieran a pactar, y otro segundo en el que se establecería, ya por mayoría, cual es la forma de go-

41 HOBBS, *Leviathán*, I, XIII.

42 *Ibidem*, I, XIII

43 HOBBS, *De cive*, II, 1, 1

bierno y quien o quienes los encargados de garantizar los pactos. Tal es la postura por ejemplo de Brandt, o del mismo Polin que si no habla de dos contratos sí habla de un contrato en dos tiempos ⁴⁴. Quizás el texto más representativo de Hobbes para apoyar esta interpretación se halle en el *Leviatan* :

"Se dice que una república es instituída cuando una multitud de hombres se ponen efectivamente de acuerdo, y pactan cada uno con cada uno, que a un cierto hombre o asamblea de hombres se le concederá por mayoría el derecho a representar la persona de todos ellos (es decir el derecho de ser su representante). Todos ellos, tanto quienes votaron a favor como quienes votaron en contra, autorizarán en lo sucesivo todas las acciones y juicios de este hombre o asamblea de hombres como si fueran los suyos propios hasta el final, a fin de vivir pacíficamente entre ellos y estar protegidos frente a otros hombres"⁴⁵.

Se puede entender que este texto confirma que el acuerdo sobre la forma de estado presupone el acuerdo sobre el principio de la mayoría, y si esto es así, la multitud que decide la forma estatal es ya una democracia.

Sin embargo, atendiendo a la filosofía general de Hobbes, parece que estos textos habría que entenderlos de otra manera. No parece posible que haya un pacto previo al de la instauración del soberano, porque no hay pacto válido, si no hay garantía de que vaya a ser cumplido. Tal y como lo expresa Hobbes de un modo muy radical en el *De cive*, la sociedad queda formada cuando aquél al que se someten todas las voluntades adquiere así tal fuerza que pueda hacer temblar a todos aquellos que quisieran desunirse y romper los lazos de la concordia ⁴⁶. Tampoco hay que olvidar la misma consideración que tiene Hobbes de la democracia : "una democracia no es en efecto más que una aristocracia de oradores"⁴⁷. Además el soberano queda fuera del pacto, y no parece que pueda quedar absuelto en un segundo pacto si ya se ha comprometido en un primero. Frente a Rousseau quien considerará que el soberano ha de estar más sometido al pacto que nadie, y ha de ser revisada su labor constantemente ⁴⁸, la teoría de Hobbes tiene la virtualidad de alcanzar la concordia de una manera absoluta. El soberano de Hobbes es el hombre en estado natural. El puede garantizar la paz porque él tiene todo el poder para hacerlo, él es el artífice de las leyes, el interprete de las escrituras, la voluntad representada en los juicios y la voz que se escucha en las escuelas. Las disensiones son imposibles sin atentar contra el pacto y el soberano está legitimado (cumple su función) cuando castiga a quienes lo intentan. Los súbditos no conceden nada al soberano que él no tuviera : él ya por naturaleza tenía derecho a todo. Cuando los súbditos se despojan de sus derechos, no realizan ningún regalo. Fundamentalmente la tarea en la que se halla comprometido el soberano es la de su propio

44 Cfr. BRANDT, R. "Renuncia al derecho y dominación de los pactos fundamentales de Hobbes" *Revista venezolana de Filosofía*, vol. 12 (1980)

45 HOBBS, *Leviathán*, II, XVIII

46 Cfr. HOBBS, *De cive*, II, 5, 8

47 HOBBS, *Elementos de derecho natural y político* II. 2,5

48 Cfr. ROUSSEAU, op. cit. pp. 184-85

poder, igual que cuando se encontraba en el estado de naturaleza, y el bien que dicta en las leyes es su propio bien individual y subjetivo.

También sobre este tema de cuales son los intereses que defiende el soberano, hay opiniones divergentes a la expuesta, y que esencialmente se basan en un capítulo breve, pero muy claro del Leviatan que versa sobre la persona. Lo evidente de las afirmaciones de Hobbes en dicho texto hacen imposible obviar el problema que se nos presenta. En él se habla de la República, como de una persona ficticia que representa y ejecuta los actos para los que le ha autorizado una multitud ⁴⁹. Con esto Hobbes conseguiría dotar a la autoridad política no de una simple garantía derivada de la mecánica del poder, si no de un autentico fundamento jurídico. Sin embargo no está claro como pueda tener el pueblo una personalidad común ser considerado como un solo autor. Más aún cuando en este mismo capítulo escribe :

"Una multitud de hombres se hace una persona cuando son representados por un solo hombre ... pues es la unidad del mandatario, no la unidad de los representados, lo que hace de la persona una " ⁵⁰

También es preciso reconocer en relación a este tema del poder absoluto del soberano que Polin, con bastante razón si se atienden algunos textos de Hobbes, y con el varios autores que le siguen en esta interpretación, consideran que hay una restricción clara al poder del soberano, un límite que él no puede transgredir y que sería justamente el contenido de la ley natural. El soberano, asevera Polin, debe de decidir en función de cálculos racionales, y ha de optar por aquello que es útil al bien del pueblo ⁵¹. Y en efecto hay un texto clarísimo que apoyaría esta interpretación de Polin :

"La misión del soberano (ya sea un monarca o una asamblea) consiste en el fin para el que le fue encomendado el poder soberano, es decir, el procurar la seguridad del pueblo, a lo que está obligado por la ley de la naturaleza " ⁵²

Sin embargo el problema comienza si consideramos el final con el que concluye esta frase que se acaba de citar : " y de lo que tiene que rendir cuentas a Dios y a nadie más " ⁵³. Por otro lado, y en la misma obra, Hobbes se refiere a las relaciones entre la ley natural y la ley civil de la siguiente manera : después de haber afirmado que el único legislador en todas las repúblicas es el soberano y que el soberano de una república *no* está sometido a las leyes civiles escribe :

"Las leyes naturales no son propiamente leyes en el estado de mera naturaleza ... sólo cuando se establece una república son efectivamente leyes ... pues entonces son los mandatos de la república y por tanto leyes civiles tam-

49 Cfr. HOBBS *Leviathan* , I, 16

50 Cfr. *Ibidem* , I, 16

51 Cfr. POLIN *op. cit.* , p. 140

52 HOBBS *Leviathan* , II, XXX

53 *Ibidem* , II, XXX

bién ... En consecuencia la ley natural es una parte de la ley civil en todas las repúblicas del mundo" ⁵⁴

Además la teoría de Hobbes no necesita el fundamento político. En un planteamiento pragmático-mecanicista no son necesarias las razones de derecho. El pacto se realiza por miedo y se mantiene por miedo.

El pacto supone pasar del derecho natural a la ley natural. El derecho natural apunta al derecho que en principio tiene todo hombre a todo, mientras que la ley natural inmutable y eterna, no es natural en sentido estricto en Hobbes, ya que es el resultado de un cálculo elaborado sobre nuestras acciones. Es una extraña formulación de la ley natural en relación a las tradicionales. El recuento de las leyes naturales es como el decálogo y las bienaventuranzas juntos, pero defendidas en función del interés egoísta del hombre. En este sentido Hobbes es un gran teórico de esa enorme verdad formulada por Maquiavelo según la cual los actos buenos surgen tanto del amor como del odio ⁵⁵. El pacto se realiza por miedo del estado natural y se mantiene por miedo a recaer en dicho estado y al poder del soberano.

Ciertamente la interpretación de este punto es discutible. Por ejemplo Tierno Galván, y otras interpretaciones de autores españoles que se apoyan en él, considera que el carácter absoluto del poder viene exigido por la necesidad de eliminar del cuerpo social el miedo y el temor, ya que la razón que tienen los hombres para unirse y sujetarse a un poder absoluto sería la de eliminar el miedo. Con ello la función del soberano no podría ser la de infundir miedo a sus súbditos pues ello supondría contradecir su misión que consiste precisamente en eliminar el miedo que caracteriza el estado natural. Un poder absoluto es un poder que no teme, puntualiza Tierno, y un poder que no teme, no engendra miedo sino sumisión y respeto ⁵⁶.

Sin embargo, y a pesar de las virtualidades de esta consideración, parece que los puntos centrales de la teoría de Hobbes muestran que para él no hay sumisión estable fuera de la sumisión por temor. Y por ello no hay prácticamente diferencia entre una República por adquisición y una república por institución, ya que en ambos casos afirma Hobbes, los súbditos se someten al que es temido ⁵⁷. Hay evidentemente un cambio entre el miedo en el estado de naturaleza y el temor en el estado civilizado pero en definitiva consiste en el cambio de un miedo indiscriminado por otro definido y concreto, no en la desaparición del miedo, ya que sin él no parece que quede en la teoría de Hobbes garantía alguna de que el pacto vaya a ser cumplido.

Por ello a este respecto Hobbes se encuentra en las antípodas de aquellas concepciones que consideran que lo pactado por miedo no es válido por no ser libre. Tiene una particular consideración de la libertad según la cual libre

54 HOBBS *Leviathán*, II, 26

55 Cfr. MAQUIAVELO *El Príncipe*, Madrid, Bruguera, 174, p. 179

56 Cfr. TIERNO GALVAN *Introducción a antología: Del ciudadano. Leviathán*, Madrid, Técnos, 1976, pp. XIV-XVI

57 Cfr. HOBBS, *Leviathán*, II, 20

significa ausencia de condicionamientos externos, no siendo la libertad un atributo propio del hombre. La libertad no es contrapuesta a necesidad, sino solidaria con ella. Todo se realiza según una necesidad interior, lo voluntario es necesario. Sin embargo eso significa libertad. La voluntad no es sino el último apetecer. La voluntad no es voluntaria:

"El apetito, el miedo, la esperanza y el resto de las pasiones no se llaman voluntarias; pues no proceden de la voluntad sino que la constituyen, y la voluntad no es voluntaria" ⁵⁸

Los textos en los que Hobbes comprende la libertad como movimiento son constantes a lo largo de su obra. Fruto de la polémica que sobre este tema mantuvo con Bramhall llegó incluso publicar algún opúsculo al respecto ⁵⁹. Sin embargo baste en este momento recordar otro ilustrativo párrafo del Leviatán :

"Libertad y necesidad son compatibles. Como sucede con el agua, que no sólo tiene libertad, sino necesidad de descender por el canal, así acontece en las acciones realizadas voluntariamente por los hombres, que por proceder de su voluntad, proceden de la necesidad, porque todo acto de la libertad humana y todo deseo de inclinación proceden de alguna causa, y ésta de otra en una cadena continúa (cuyo primer eslabón está en manos de Dios, primera de todas las causas) " ⁶⁰

4- La identificación de lo natural y la artificial/cultural

El pacto no se realiza entre un pueblo y un soberano, sino que lo establece cada hombre con cada hombre. No hay entre los súbditos un bien común, sino que todos persiguen el mismo bien que es algo diferente. El pacto significa pacto entre individualidades: yo no te quito lo tuyo porque tu no me vas a quitar lo mío y eso lo garantiza el soberano.

Si lo que el súbdito en definitiva pacta es aceptar la ley y la justicia del soberano, y el soberano lo que legisla es su propio interés, ¿cómo es posible que esto convenga al súbdito, dado que los intereses de los hombres resultan siempre antagónicos? O resulta que en realidad en el estado civilizado algo esencial se cambia en el hombre de modo que ahora se pretenda algo diferente o al menos algo más que el puro propio beneficio?. Dado que la respuesta de Hobbes a esta última pregunta sería un rotundo no, ¿qué garantía tiene el súbdito de que el soberano en realidad le va a proteger?. Paradójicamente la seguridad que tiene el súbdito, que como tal se encuentra en estado civilizado, de que el soberano le va a proteger, viene del estado de naturaleza.

Justo porque el estado de naturaleza no es en Hobbes el reflejo de una situación histórica, sino una especie de experimento ideal galileano, en virtud del

58 HOBBS *Elementos de derecho natural y político* , 1,12,5

59 Cfr HOBBS *The Questions concerning liberty, Necessity and Chance. The english Works* . . . , vol. 5

60 HOBBS *Leviathan* , II, 21

cual se establece cómo funcionaría la naturaleza humana de manera pura⁶¹, el estado de naturaleza no es algo que se halla superado históricamente. Y si ese estado de naturaleza no es algo que originariamente dio paso a un estado distinto, el civilizado, y que por tanto se perdió en la noche de los tiempos, el estado natural de guerra de todos contra todos es una situación que siempre amenazaré al hombre, y además es una amenaza real en la política de los diversos estados entre sí. Teniendo en cuenta la permanente situación de guerra de los diversos países-hay que recordar que guerra significa para Hobbes no estar seguros de la paz -(podríamos hablar de los presupuestos de defensa de todos los países), los soberanos están en situación de estado de naturaleza. Es evidente desde este planteamiento que al soberano le interesa la prosperidad de sus súbditos tanto como la suya propia. Si los intereses egoistas de los súbditos garantizan su total obediencia al soberano (salvo en los casos en los que atentara contra su conservación pues eso sería contradictorio), los intereses egoistas del soberano garantizan el bien del súbdito. No hay un sólo cambio en la psicología humana en el paso de un estado a otro. Y curiosamente da la impresión de que el estado civilizado se mantiene porque siempre está la amenaza del natural. Los súbditos pactan por temor a proseguir en el estado de naturaleza, y el soberano protege a sus hombres porque él se encuentra con otros soberanos en situación natural.

En Hobbes hay una identificación de la sociedad con el soberano y con el estado. El hombre es naturalmente asocial, pero sus mismas pasiones le convierte en un ser que vive y apoya sus provechos en el de los demás. Esto es obra de la razón que calcula entre las diversas pasiones cuál es la mejor manera de lograr lo que el hombre realmente apetece. Y lograr la autoconservación pasa por pactar la no agresión y establecer un poder absoluto. Dado que en el estado de naturaleza bueno es lo que uno apetece y malo lo que le produce aversión, no hay ningún criterio por el cual deducir que las leyes propuestas son o no justas ⁶². Son justas porque son leyes: esto es porque se han establecido. Sin embargo, es probable que el convencionalismo de Hobbes no sea total. Su determinismo psicológico descubre bajo todo deseo un motivo objetivo : la autoconservación. Esto hace que tampoco cualquier ley pueda ser justa, ente otras cosas porque unas leyes que no garantizaran la continuidad y estabilidad de la república no serían leyes ⁶³. Justo o injusto, moral o inmoral, bueno o malo, son valoraciones posteriores al pacto y tienen como criterio el mismo pacto. Pero ello no comporta un decisionismo. Si toda elección del bien fuera absolutamente arbitraria, la sociedad no sería racionalizable.

Se supone que todo lo que acarrea el pacto es artificial. El hombre es un ser naturalmente no viable, y necesita la artificialidad establecida por la razón para poder sobrevivir. Sin embargo no es claro que la artificialidad no sea un mero desarrollo de la necesidad natural: 1º porque no hay sino una única manera de montar un autentico estado : entre el absolutismo y el anarquismo no hay término medio: 2º porque no hay en Hobbes un convencionalismo ni de la moral ni de la verdad; 3º porque la razón no añade nada, no busca ningún fin

61 Cfr. HOBBS *Leviathán* , I, 13

62 Cfr. HOBBS *Leviathán* , II, 26

63 Cfr. *Ibidem* , II, 26

diferente de los ofrecidos necesariamente por la naturaleza psíquica del hombre, sino que no hace sino desarrollar éste; y 4º porque es una artificialidad, que si tiene como principio la situación natural, la tiene también como fin. Está amenazada y emparedada constantemente por la misma. La sociedad civil sólo se mantiene porque sobre ella hay unos estados en situación de guerra continua.

Hobbes no es un totalitarista sino un individualista. Tal y como hemos visto, y frente a lo que en un primer momento pudiera pensarse, el soberano no representa los intereses de nadie más que los suyos propios, y los súbditos no subsumen sus intereses en los del estado sino que se esfuerzan por los suyos particulares. No hay una subordinación del individuo a la sociedad. Tampoco se puede decir en rigor que la sociedad esté al servicio del individuo, porque bien pensado no hay en ningún momento más que individuos corriendo en pos de sus propios intereses.

Pretender mostrar el pensamiento del autor de Malmesbury como totalitarista es falsear unos principios tan radicalmente individualistas y nominalistas como los de Hobbes. Lo que en realidad es Hobbes, desde esta perspectiva, es uno de los padres del liberalismo.

5- La acción humana como técnica.

Así vemos que la antropología de Hobbes es una antropología mecánica que se establece con los mismos parámetros de la ciencia natural. Todo es movimiento y relación entre movimientos, es decir, el hombre es una máquina. Y se apreciaba que si el hombre era una pieza mecánica más en un sistema general, sus acciones, y en último término sus creaciones arbitrarias y artificiales, se hallaban tan determinadas por causas previas como cualquier otro acontecimiento. La aparente artificialidad y creatividad de la acción humana se mostraba como un mero desarrollo de la necesidad natural.

Hobbes niega taxativa y sistemáticamente que la razón tenga otra utilidad que la del cálculo de los intereses y pasiones del hombre. Así, su razón es una pura razón técnica. La ciencia física ha avanzado con el olvido de muchas viejas cuestiones metafísicas, y la ciencia del hombre, la política, también lo hará con la marginación de los grandes ideales que no son sino perniciosos. Los grandes ideales son aquello sobre lo que nunca nos ponemos de acuerdo, razón por la cual atentan siempre contra la concordia y la paz. Estudiada la naturaleza humana, y aplicado el cálculo de la razón, construiremos la sociedad humana perfecta. Como señala Habermas, Hobbes supera a Moro y a Maquiavelo pues sólo él llega a estudiar las leyes de la vida ciudadana con la intención expresa de fundar la conducta política sobre la base insuperablemente certera de aquella técnica instruída científicamente que él conoce gracias a la mecánica⁶⁴. El parecido del intento de Hobbes con el esfuerzo realizado por Skinner para elaborar una tecnología de la conducta resulta patente.

64 Cfr. HABERMAS, J. *Teoría y praxis. Estudios de Filosofía social*, Madrid, Ténos, 1987, p. 67

En Aristóteles hay una naturaleza humana a realizar, y la moral y la política son el ámbito en el cual el hombre se perfecciona y alcanza a cumplir y actuar su propia naturaleza. La acción moral y la acción política son perfectivas de la propia naturaleza humana. Como el mismo Hobbes no se cansa de repetir a lo largo de toda su obra esta concepción aristotélica podría ser la que se hallara en las antípodas de su propia teoría, y de hecho la obra de Hobbes está plagada de feroces ataques contra la misma. Hobbes es la negación de la concepción teleológica aristotélica. La acción humana no es para nada acción práctica, sino sólo y siempre acción técnica. El obrar del hombre no altera una estructura psíquica que permanece fija e invariable.

Hobbes, al igual que Skinner, no pretende perfeccionar la naturaleza humana. Su propósito radica en conocer al hombre para científicamente poder construir una sociedad lo menos mortal posible. No se trata de inventar cualquier modelo de sociedad, ya que según su teoría científica no hay sino una sola posible.

En Hobbes nada es arbitrario ni convencional. Todo es la derivación de la situación original del hombre. En Rousseau el hombre civilizado es distinto del hombre en estado natural. La civilización y la cultura son realmente artificiales, razón por la cual alejan al hombre de su naturaleza⁶⁵. En Hobbes el hombre en estado natural y el hombre en estado civilizado son el mismo hombre. Si definimos junto con Carlos Paris la cultura como creatividad, como necesidad de llenar inventivamente un vacío biológico, como abertura y libertad del hombre para satisfacer sus necesidades⁶⁶, tendríamos que decir que el hombre de Hobbes no es un animal cultural. Para él cultura y naturaleza significarían lo mismo, ya que no es posible inventar nada sino sólo calcular.

Si no hay fines, o más bien hay un fin, pero no lo establecemos nosotros sino que nos es dado, si la razón no crea ningún fin sino que lo único que hace es adecuar los métodos para lograrlo, entonces no hay praxis humana, sino que la acción del hombre es siempre pura técnica.

Para Aristóteles el fin del hombre está dado. Todo hombre tiende a la felicidad. Pero el fin de Aristóteles es un fin que hay que esforzarse en conocer y al que uno puede acercarse más o menos. Además, al menos según la interpretación de Hobbes, la política no es susceptible de la certeza propia de las ciencias teóricas. Lo político pertenece al campo de la fronesis, con lo que tiene que ver es con la prudencia. El objeto de la política es la deliberación del mejor régimen posible y tiene una función fundamentalmente pedagógica.

Maquiavelo transformará el esquema aristotélico en un punto que será de capital importancia para Hobbes, y consiste esencialmente en la transformación que realiza el italiano de la educación moral del gobernante en educación pragmática y técnica. Pero será Hobbes quien altere totalmente el asunto al tratar de hacer de la política una ciencia similar a las físico-matemáticas. El

65 Cfr. ROUSSEAU, *Op. cit.*, p. 110

66 Cfr. PARIS, C. *Biología y cultura en la realidad humana*, en MUGA Y CÁBADA, eds. *Antropología filosófica: planteamientos*, Madrid, Luna, 1984

propósito de Hobbes es ofrecer una solución definitiva, y una solución definitiva exige convertir la política en un conjunto de reglas técnicas absolutamente al margen de cualquier circunstancia concreta, y no referirse a valores ni a normas, sino simplemente a reglas de acción.

Puesto que la política de máximos no ha dado buen resultado en la historia se trataría, según Hobbes, de establecer una política de mínimos. Y en la política de mínimos se puede renunciar a la propiedad y a la libertad. Y es que en rigor si hay algo realmente irrenunciable es la existencia.

Quizá el gran hallazgo político de Hobbes estriba en que se percata de que un estado es tanto más estable cuanto menos se vea afectado por la calidad moral o ciudadana de sus integrantes. Si la perfección de un estado depende de la perfección de los hombres que lo componen, y ésta por definición no la conseguiremos nunca, lo procedente es pensar en cómo puedo constituir un estado que subsista aunque esté construido con el peor de los materiales posibles.

La acción en Hobbes es pura acción técnica, el hombre es el constructor de ese gran Leviatán que es una obra externa y que no le perfecciona. Y por eso mismo el Leviatán resulta ajeno al carisma de sus creadores.

Si hay una afirmación sobre la naturaleza del hombre tópica y conocida, pero también fuertemente criticada, es aquella en la que Hobbes afirma en el *De Cive* que el hombre es lobo para el hombre⁶⁷. Se le suele acusar frecuentemente a Hobbes de que su pensamiento se funda en el análisis de los hombres y acontecimientos concretos de su época, y que su filosofía política descansa en el miedo que le producían las revueltas sociales de su tiempo. A este respecto es preciso reconocer que el fundamental propiciador de estas críticas ha sido el mismo Hobbes al escribir en su autobiografía en verso que junto a él su madre había dado a luz a su gemelo, el miedo⁶⁸. Sin embargo sería falso afirmar de él que era un hombre timorato y que su filosofía se reduce a su propio miedo y a sus circunstancias históricas. Hobbes temía sobre todo a la muerte pero es conocido que cuando se enteró de que se iba a morir exclamó que se encontraba feliz de encontrar por fin un agujero para salir de este mundo⁶⁹. La propia vida de Hobbes y lo audaces e impopulares de unas teorías que nuestro autor siempre se empeñaba en dar a conocer, demuestran que más que un timorato era un temerario. Otra cosa es que el miedo fuera la clave de sus aportaciones antropológicas. La doctrina de Hobbes no puede considerarse como la simple expresión de un momento histórico concreto, sino que él aspiró a una solución universal de los conflictos humanos.

67 Cfr. HOBBS *De cive*, I, 13

68 Cfr. TONNIES, *Thomas Hobbes. vida y doctrina*, Madrid, Revista de Occidente, 1932, p. 28

69 Cfr. DALMACIO PAVON *Introducción a: Elementos del derecho natural y político*, Madrid, Centro de Estudios constitucionales, 1979, p. 31

Por eso Hobbes considera que su afirmación de *Homo homini Lupus*, es una conclusión del funcionamiento mecánico de las pasiones humanas que expresa una experiencia de la vida de todo hombre:

"A quien no pondere estas cosas puede parecerle extraño que la naturaleza venga a disociar y haga a los hombres aptos para invadir y destruirse mutuamente; y puede ocurrir que no confiando en esta inferencia basada en las pasiones desee, acaso, verla confirmada por la experiencia. Haced, pues, que se considere a sí mismo; cuando emprende una jornada, se procura armas y trata de ir bien acompañado; cuando va a dormir cierra las puertas; cuando se halla en su propia casa, echa la llave a sus arcas; y todo esto aún sabiendo que existen leyes y funcionarios públicos armados para vengar todos los daños que le hagan. ¿Qué opinión tiene, así, de sus conciudadanos, cuando cabalga armado; de sus vecinos, cuando cierra sus puertas; de sus hijos, cuando cierra sus arcas? ¿No significa esto acusar a la humanidad con sus actos como yo lo hago con mis palabras?"⁷⁰

Ya se ha apuntado, antes la consideración de la filosofía de Hobbes como una filosofía unitaria y compacta y en este sentido se asumían las tesis de Watkins sobre que las críticas hay que realizarlas hacia la mayor o menor veracidad de sus premisas, ya que internamente las diferentes piezas de su sistema se fundamentan mutuamente. Y es efectivamente en las premisas iniciales y no en el impecable e inexorable camino que va desde ellas hasta las conclusiones finales, donde Hobbes resulta problemático.

Hay en este autor dos puntos de partida centrales: por un lado su mecanicismo universal, desmentido hasta cierto punto por la física contemporánea, y por otro, su visión de la naturaleza humana. Los detractores de la imagen del hombre acuñada por Hobbes son muchos. No es momento de aludir a concepciones como las de Cudworth, Cumberland, Rousseau, MacIntyre... que apuntan a una consideración de la naturaleza humana con esencialmente buena, porque pueden ser, al menos, tan problemáticas como las de Hobbes, y porque parece evidente que muchas de las intuiciones de éste son ciertas. En este sentido se muestra mucho más realista la concepción del hombre que opone Watkins a Hobbes. Según este autor es notorio que los hombres pueden ser mucho mejores que los lobos, pero es también patente que pueden ser mucho peores. La naturaleza humana es ambivalente, y nuestros impulsos más profundos pueden emplearse de forma constructiva o destructiva⁷¹.

Dada la unión que existe entre su antropología y su concepción política, esto lleva coherentemente a Hobbes a postular el absolutismo político, que resulta ser probablemente el aspecto más criticado de la obra hobbesiana. Sin embargo es natural que Hobbes, dada la idea que tenía del hombre, considerara a éste un mal menor.

70 HOBBS, *Leviathán*, I, 13

71 Cfr. WATKINS, *op. cit.* p. 217

De todas formas lo discutible de sus tesis iniciales no invalida en éste, como en ningún otro caso, la teoría que se presenta. Hobbes, como muy bien afirma Leo Strauss, es el primer moderno y como tal es un pensador que rompe radicalmente con la herencia premoderna. El creó un nuevo tipo de doctrina social que sería el tipo moderno ⁷². Por eso asegura Cruz Prados que estudiar tanto el pensamiento político posterior a 1679 cuanto la realidad política de nuestros días desde el punto de vista que representa el paradigma hobbesiano constituye una interesantísima empresa que puede arrojar conclusiones de gran valor ⁷³.

Y es que, efectivamente, en toda época de crisis, como por ejemplo la que actualmente vivimos, considerar y aplicar como derechos mínimos del hombre los aceptados por Hobbes podría tener algún sentido. Tanto en su forma antropológica como política, la teoría de Hobbes supone una seria amenaza a nuestra libertad. Pero en su forma residen los gérmenes de una sociedad en la que los individuos sean tan libres como deseen, siempre que toleren la libertad de los demás. Además, mientras no logremos realizar unas relaciones sociales basadas en el respeto, intento que a pesar de Hobbes parece necesario emprender, una política de la mera tolerancia y subsistencia, pero que consiga que al menos ésta se dé, sigue teniendo sentido.

72 Cfr. LEO STRAUSS, *op. cit.* pp.64-66

73 Cfr. CRUZ PRADOS, *op. cit.* , pp. 379-84