

Fernández Peychaux, Diego

El Leviathan como autómatas: método y política en Thomas Hobbes

Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, vol. 30, núm. 2, julio-diciembre, 2013, pp. 413-430

Universidad Complutense de Madrid

Madrid, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=361133113005>

Anales del Seminario
de Historia de la
Filosofía

filosofía

Anales del Seminario de Historia de la Filosofía,

ISSN (Versión impresa): 0211-2337

revistaanales@filos.ucm.es

Universidad Complutense de Madrid

España

El *Leviathan* como autómeta: método y política en Thomas Hobbes

The Leviathan as automaton: method and politics in Thomas Hobbes

Diego FERNÁNDEZ PEYCHAUX

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires – CONICET

Recibido: 06/12/2012

Aceptado: 15/04/2013

Resumen

En el presente artículo se señala la tensión entre las pretensiones normativas de los textos políticos de Thomas Hobbes, y la identificación del método resolutivo-compositivo de las ciencias como aquél aplicado en esos textos. Para resolver esta dificultad se apela a los textos epistemológicos del autor en los que leer el ejemplo del reloj desde una nueva perspectiva. Así, si el método hobbesiano responde a la necesidad de la innovación normativa, no sólo niega una intencionalidad apologética para una realidad histórica de la que se prescinde por completo, sino también que es posible realizar una descripción de la relación entre individuo y Estado distinta a la estándar. Según estas conclusiones el hombre deja de ser una parte mecánica para convertirse en causa y, por tanto, en medida de la eficacia y funcionalidad de un Estado. El individualismo feroz del hombre arrojado en la naturaleza no es el modelo, sino la causa que ha de justificar un *Leviathan* capaz de convertir al *homo homini lupus*, en *homo homini deus*.

Palabras clave: método resolutivo-compositivo, disolución e innovación, ejemplo del reloj mecánico, escepticismo, fundamentación del Estado, individualismo, el hombre causa del Estado.

Abstract

This article points out the tension between the normative purpose of Thomas Hobbes's political texts, and the identification of the resolute-compositive method of science as it is applied in those texts. In order to solve this difficulty one should appeal

to Hobbes's epistemological texts to read the example of the clock from a new perspective. Thus, if the Hobbesian method responds to the need for normative innovation, it not only denies an apologetic intentionality for a completely ignored historical reality, but also makes it possible to describe the relationship between the individual and the State in a manner different from traditional understandings. According to these conclusions, man ceases to be simply a mechanical part but rather becomes a cause, and therefore, a measure of the effectiveness and functionality of a State. Man's savage individualism while in the state of nature is not the model, but the cause that justifies a Leviathan capable of turning the homo homini lupus into homo homini deus.

Keywords: resolute-compositive method, dissolution and innovation, example of the mechanical clock, skepticism, State justification, individualism, man as cause of State.

1. Introducción

El estudio de la filosofía política de Thomas Hobbes debiera comenzar por el análisis de sus concepciones sobre teoría del conocimiento. El orden interno de la obra política principal del autor parecería confirmar esta tesis, ya que los primeros capítulos del *Leviathan* están dedicados a sentar las bases metodológicas que guiarán las indagaciones de todo el libro.

La compatibilidad entre libertad y necesidad es un elemento central de la teoría *hobbesiana* del pacto político. Esta suerte de determinismo se cimenta en la afirmación de que toda acción voluntaria está causada de forma necesaria. De ahí que la relación entre el conocimiento científico de la naturaleza y el de la ciencia civil tiene particular importancia desde la perspectiva política, ya que el modo en que se comprende cómo Hobbes pone en relación las distintas formas de conocimiento afecta, de forma necesaria, a la relación entre libertad y necesidad.

En este sentido, la mayoría de las corrientes de interpretación de la obra del autor inglés han discurrido por un camino que podría considerarse estándar. La relación libertad-necesidad-conocimiento se establece deduciendo los postulados de la filosofía política *hobbesiana* de la geometría, por medio del método resolutivo-compositivo. El resultado es un determinismo o mecanicismo que, aplicado a las acciones humanas, afecta el modo en que se comprende la libertad. El hombre quedaría reducido, según esta lectura, a una parte mecánica con movimiento necesario del Estado absoluto.

Sin embargo, es posible realizar ciertas preguntas en cuyas respuestas se puede encontrar el sustento para cuestionar esa interpretación estándar y sus implicaciones en la teoría política vertida en *The Elements of Law Natural and Politic*¹, *De cive* o

¹ En adelante se hará referencia a esta obra como *Elements*...

Leviathan. Esta son: ¿es posible independizar la filosofía civil de la *physics*?; si la posibilidad de independizar la filosofía civil se basa en la autoevidencia de sus principios cabe preguntarse, entonces, si existen principios autoevidentes para un escéptico.

2. ¿Es posible independizar la filosofía civil de la ciencia natural?

En *De corpore*, Hobbes postula la relación entre la filosofía moral y *physics* de un modo que da lugar al debate:

*After physics we must come to moral philosophy; in which we are to consider the motions of the mind, namely, appetite, aversion, love, benevolence, hope, fear, anger, emulation, envy, &c.; what causes they have, and of what they be causes. And the reason why these are to be considered after physics is, that they have their causes in sense and imagination, which are the subject of physical contemplation*².

A la vista del párrafo precedente los intérpretes de la obra de Hobbes han elaborado diversos modos de comprender la relación entre estos dos ámbitos de la filosofía. La filosofía política que desarrolla Hobbes en sus escritos, dice Ryan, sería una subárea de especialización de la ciencia natural³. Otra interpretación es la que proponen Watkins, Goldsmith y Spragens. Según estos autores, la filosofía política posee un objeto de estudio propio, pero utiliza para estudiarlo las mismas herramientas conceptuales y métodos de la ciencia natural -i.e. el método compositivo-resolutivo-⁴. Por último, Peters, Macpherson, Gauthier, Kavka, entre otros, señalan que existe una relación que va desde la geometría hasta la moral, pasando por la mecánica, en la que las conclusiones de la filosofía política se deducen de la geometría⁵.

La idea común entre los tres tipos de interpretación -consideradas estándar por su grado de divulgación y aceptación- es que la filosofía política de Hobbes carece de independencia científica. Así, si la tarea que emprende en sus obras es la aplicación del método resolutivo-compositivo a la política, la consecuencia sobre su filosofía es que ésta se fundamenta en un análisis psicológico mecánico, en el que la libertad del

² Hobbes, Thomas, “De corpore” en *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Ed. W. Molesworth, Londres, John Bohn, 1839, vol. I, cap. VI, § 6.

³ Ryan, Alan, *The Philosophy of the social Science*, London, Macmillan, 1970, p. 15.

⁴ Watkins, J. W. N., *Hobbes's system of ideas: a study in the political significance of philosophical theories*, London, Hutchinson University Library, 1965, pp. 47-81; Goldsmith, M. M., *Hobbes's Science of Politics*, New York, Columbia University Press, 1966, pp. 228; Spragens, Thomas, *The politics of motion*, London, Croom Helm, 1973.

⁵ Peters, R.S., *Hobbes*, Harmondsworth, Penguin, 1956; Macpherson, C.B., *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1962; Gauthier, David, *The logic of Leviathan: the moral and political theory of Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1979; Kavka, Gregory S., *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton, University Press, 1986.

hombre se asemeja a la de una bola de billar que reacciona de forma mecánica a estímulos externos.

La principal prueba que aportan estos autores para fundamentar su interpretación de Hobbes es el pasaje del prefacio de *De cive*, en el cual, presumiblemente, el autor sugiere que para conocer mejor al Estado es necesario descomponerlo en sus partes y luego reconstruirlo. La filosofía política debe proceder del mismo modo que un mecánico que pretende conocer el funcionamiento de una máquina⁶. Sin embargo, como se intentará analizar, esta *propuesta* metodológica es un anacronismo que pertenece más a sus intérpretes que a Hobbes. Comencemos pues a responder la pregunta que encabeza este apartado.

En el estudio clásico de L. Strauss sobre la filosofía de Thomas Hobbes, este llama la atención sobre la imposibilidad de deducir el Estado correcto por medio de la sola aplicación del método resolutivo-compositivo. El análisis de las partes o causas del Estado por dicho método sólo permite deducir, dice Strauss, los principios del Estado existente; nada puede mostrar sobre lo correcto o lo incorrecto de esos principios. La fundamentación de un estándar sobre el que cualificar lo bueno y lo malo no se obtiene de dicho método, sino que le precede⁷.

La particularidad de la filosofía política que desarrolla Hobbes es, sostiene Strauss, que su fundamento se encuentra en una nueva actitud moral hacia el hombre. No es la ciencia moderna ni la tradición filosófica la base de su filosofía, sino su visión particular sobre la realidad de la vida humana que se describe dominada por el orgullo y la vanagloria⁸. El método científico que propone el autor, agrega Woolhouse, es un intento de construir una filosofía política de acuerdo con dicha visión particular, aunque dicha filosofía no pueda ser reducida al método⁹.

Desde otra perspectiva, C. Zarka alcanza conclusiones similares cuando sostiene que el estudio de la naturaleza humana no puede ser deducido desde la física. Esto se debe, dice Zarka, a que existen órdenes como el de la *cualidad* o la *significación* que son irreducibles al orden de la *cantidad*. La filosofía civil puede fundarse en la filosofía primera, pero dicha fundamentación es sólo parcial o incompleta¹⁰.

Las posiciones de Strauss, Woolhouse y Zarka no difieren en general de las otras interpretaciones, no obstante, sí advierten que aún cuando no pueda negarse que Hobbes utiliza el método científico, tampoco puede negarse que tanto las conclusio-

⁶ Hobbes, T., *On the Citizen*, Ed. Richard Tuck y Michael Silverthorne, New York, Cambridge University Press, 1988, prefacio, §9.

⁷ Strauss, Leo, *The Political Philosophy of Hobbes: its Basis and Its Genesis*, Chicago, University Press, 1952, p. 154.

⁸ *Ibid.*, p. x.

⁹ Woolhouse, R. S., *The Empiricists*, Oxford, University Press, 1988, pp. 43-6.

¹⁰ Zarka, Yves Charles, "First philosophy and the foundation of knowledge" en *The Cambridge Companion to Hobbes*, Ed. T. Sorell, Cambridge, University Press, 1988, p. 33.

nes como los principios a los que aplica dicho método no dependan de la ciencia en tanto que observación de regularidades reducibles a la mecánica.

Esta independencia de los principios de la filosofía política justifica la autonomía de ésta con respecto a la ciencia y su método. Según esta tesis, defendida por Sorell y Malcolm, entre los distintos niveles de conocimiento -i.e. geometría, mecánica, física, filosofía natural, ética y filosofía política-, existen relaciones aunque no se infiere que éstas sean de dependencia deductiva¹¹. El argumento que expone Hobbes comportaría una relación entre las áreas de conocimiento que no sigue la lógica según la cual los principios de la mecánica pueden deducirse de la geometría -i.e. *from*-, sino que sólo luego -i.e. *after*- de comprender la geometría se encuentra la verdad sobre la mecánica.

*And because all appearance of things to sense is determined, and made to be of such and such quality and quantity by compounded motions [...] therefor, in the first place, we are to search out the ways of motion simply (in which geometry consists); next the ways of such generated motions as are manifest; and lastly, the ways of internal and invisible motions [natural philosophy]. And, therefore, they that study natural philosophy, study in vain, except they begin at geometry [...]*¹². *After geometry, such things as may be taught or shewed by manifest action, that is, by thrusting from, or pulling towards. And after these, the motion or mutation of the invisible parts of things, and the doctrine of sense and imaginations, and of the internal passions[...]*¹³.

Es decir, la necesidad de conocer el álgebra lineal, e.g., para comprender determinadas funciones de economía, no implica asumir que la economía se deduce del álgebra. La economía, según Hobbes, debería ser consistente con el álgebra, pero introduce conceptos que no pueden ser explicados o deducidos de aquella.

En la relación entre la ética y la filosofía civil es conveniente, sostiene Hobbes, dar un paso más, es decir, separarlas. En primer término, se delimita el objeto de estudio de cada una. La filosofía moral -n.b. se identifica con la ética-¹⁴ se ocupa del conocimiento de los movimientos de la mente, la cual depende de la *physical contemplation*. La filosofía civil, por su parte, comprende el estudio de los derechos naturales y deberes civiles. El conocimiento de esta última, a través del método *sintético*, procede de los *first principles of philosophy*. Por tanto, sólo una vez que haya sido adquirido el conocimiento acerca de *the passions and perturbations of the mind* es factible comprender *the causes and necessity of constituting commonwealths*.

¹¹ Malcolm, Noel, *Aspects of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 2002, pp. 147-9; Sorell, Tom, *Hobbes*, London: Routledge, 1986, pp. 1-13.

¹² Hobbes, T., "De corpore", *op. cit.*, cap. VI, § 6.

¹³ *Ibid.*, cap. VI, § 17. Los énfasis son propios.

¹⁴ En *De Corpore* también se refiere a este conocimiento como ética (*Ibid.*, cap. I, § 9). En *Leviathan* define filosofía moral como "*the science of what is good and evil in the conversation and society mankind*" (Hobbes, T., "Leviathan" en *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, *op. cit.*, vol. III, cap. XV, § 40).

Sin embargo, afirma Hobbes, el conocimiento de la relación entre las pasiones y las causas del Estado al ser normativa no puede seguir el método resolutivo-compositivo aplicado para el conocimiento de los cuerpos naturales. Por lo tanto, la filosofía civil no sólo no se deduce de las conclusiones de las verdades de la *physics*, sino que también es autónoma metodológicamente¹⁵.

Esta separación que el autor inglés establece entre la filosofía civil de la ciencia natural opera, a su vez, una distinción metodológica derivada de la divergente naturaleza de los cuerpos a los que se aplican ambas esferas de conocimiento. El hecho de que los principios de la filosofía civil sean evidentes en sí mismos, ya que es el mismo hombre quien *hace* el Estado, faculta a aplicar el método *sintético* a esta rama de la filosofía. La diferencia con la otra rama de la filosofía estriba en que estos primeros principios no requieren, de forma necesaria, el conocimiento de las conclusiones de un nivel anterior.

La aplicación de este método *sintético*, empero, no puede darse en cualquier materia, ya que la posibilidad de este tipo de demostración depende del conocimiento que se tenga de las causas y su operación. Un principio es evidente en sí mismo si la definición del mismo contiene, a su vez, las causas de dicho principio de forma que no sea necesaria una demostración anterior -i.e. definición por circunlocución-¹⁶. Según Hobbes, tanto la geometría como la filosofía civil se basan en ese tipo de principios evidentes en sí mismos y, en consecuencia, pueden ser demostradas y enseñadas sólo por el método *sintético*¹⁷.

La razón de esta auto-evidencia de los principios de la filosofía civil que los hace demostrables a partir del método sintético es, como se ha mencionado, que *we make the commonwealth ourselves*.

*Of arts, some are demonstrable, others indemonstrable; and demonstrable are those the construction of the subject whereof is in the power of the artist himself, who, in his demonstration, does no more but deduce the consequences of his own operation. The reason whereof is this, that the science of every subject is derived from a precognition of the causes, generation and construction of the same; and consequently, where the causes are known, there is a place for demonstration, but no where the causes are to seek for. Geometry therefore is demonstrable, for the lines and figures from which we reason are drawn and described by ourselves; and civil philosophy is demonstrable, because we make the commonwealth ourselves. But because of natural bodies we know not the demonstration, but seek it from the effects, there lies no demonstration of what the causes be we seek for, but only what they may be.*¹⁸

¹⁵ Sorell, T., *Hobbes*, pp. 21-28.

¹⁶ Hobbes, T., "De corpore", *op. cit.*, cap. VI, § 13.

¹⁷ *Ibid.*, § 12.

¹⁸ Hobbes, T., "Six lessons to the professors of the mathematics" en *The English Works of*

La artificialidad del cuerpo político lo hace *very different* de un cuerpo natural. Esa diferencia se fundamenta en que, al ser obra de la voluntad de los hombres, estos tienen el conocimiento del hacedor.

[...] *Two chief kinds of bodies, and very different from one another, offer themselves to such as search after their generation and properties; one whereof being the work of nature, is called natural body; the other is called commonwealth, and is made by the wills and agreements of men. And from these spring the two parts of philosophy called natural and civil*¹⁹.

De este modo, el hombre adquiere un conocimiento ideal sobre el cuerpo político, ya que es el productor de sus propiedades²⁰.

El método *sintético* que se utiliza también en sus tres obras políticas -i.e. *Elements*, *De cive* y *Leviathan*- se inicia, pues, en verdades generales que cualquier hombre puede aceptar, para desde ellas deducir en forma necesaria verdades menos evidentes y más complejas. Una vez realizado este paso, sólo queda por deducir una proposición o teorema que también sea aceptado por todos pero que tenga, a su vez, una vocación operativa y normativa. Estos teoremas son las *leyes naturales* que la razón descubre como las condiciones de posibilidad de la paz²¹.

3. ¿Existen principios autoevidentes para un escéptico?

La aplicación del método *sintético* a la filosofía civil se enfrenta, sin embargo, al problema que surge de identificar a Hobbes con los planteamientos escépticos según los cuales no sólo hay un salto diferencial entre lo que conocemos y la realidad²², sino que también la dificultad se extiende hasta afectar el conocimiento mismo de la realidad. La primera consecuencia ante esta posible conclusión es que Hobbes no podría alcanzar los principios autoevidentes necesarios para la aplicación del método sintético, echando por tierra la posibilidad misma de suponer la existencia de verdades conocidas por todos los hombres. Esta crítica es de particular importancias si se tiene en cuenta que Hobbes no sólo tiene por objetivo mostrar a los hombres aquello que ya conocen, sino también *corregir* las aberraciones

Thomas Hobbes of Malmesbury, *op. cit.*, vol. VII, pp. 183-4. Ver también Hobbes, T., "Leviathan", *op. cit.*, cap. XX, § 19.

¹⁹ Hobbes, T., "De corpore", *op. cit.*, cap. I, § 9.

²⁰ Sorell, Tom, "Descartes, Hobbes and the Body of Natural Science", *Monist* 4, no. 71 (1988): 515-525.

²¹ Hobbes, T., *On the Citizen*, *op. cit.*, cap. I, § 1; "Leviathan", *op. cit.*, cap. XV, § 40; "De homine" en *Opera philosophica quae latine scripsit omnia: in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Gulielmi Molesworth*, Londres, John Bohn, 1839, cap. XIII, § 8.

²² Hobbes, T. "Elements...", *op. cit.*, lib. I, cap. II, §§ 5-10.

que los lentes del amor propio producen sobre la proyección de principios *autoevidentes*²³.

Otra consecuencia de aceptar el escepticismo *hobbesiano* sería que la oscuridad mutua de las pasiones de los hombres en el estado de naturaleza, redundaría en la imposibilidad práctica de celebrar acuerdos²⁴. Hacer un pacto con individuos belicosos y agresivos es un error. Pero establecer un criterio para discriminar entre agresivos y moderados es inviable sin un conocimiento certero de las pasiones de los hombres²⁵. En este marco, no es una tarea sencilla evitar que la incertidumbre provoque el naufragio del pacto político. Hobbes ha de encontrar el modo de convertir el estado latente de guerra en un escenario donde sea posible, al menos, celebrar la congregación inicial fundante de la soberanía.²⁶ En otras palabras, debe hallar un principio sólido y cognoscible por la razón natural del hombre. Solo de ese modo este podrá guiarse con certeza a realizar dicho pacto.

La relación de Hobbes con el escepticismo, de la que surgen las mencionadas críticas, no está aceptada de forma unánime entre sus comentaristas. La tesis de T. Sorell, P. Zangorin y otros, es que el escepticismo no representa un problema teórico para Hobbes, y que por lo tanto no se interesa en responderle sino sólo en dotar de una base sólida a sus reflexiones sobre filosofía civil²⁷. En particular, T. Sorell muestra cómo Hobbes no termina de diferenciar con exactitud el realismo que practica del escepticismo que lo sobrevuela. Por ejemplo, Hobbes no utiliza la visión por reflexión para negar la existencia de los colores o la luz, sino sólo como reclamo a fin de que se reconozca que su realidad es distinta de la que *aparece*²⁸. Por tanto, aún admitiendo dicho realismo y sus consecuencias sobre la filosofía civil, se rechaza el hecho de que Hobbes sea escéptico o le interese el escepticismo como adversario polémico.

La tesis contraria es defendida por R. Tuck, D. Hanson y otros. Esta interpretación de Hobbes sostiene que el escepticismo no es una característica propia de la filosofía *hobbesiana*. No obstante, la polémica con la crítica al conocimiento que implica el

²³ Sorell, T., *Hobbes*, *op. cit.*, pp. 11-12; Sorell, T., "Hobbes's Persuasive Civil Science" en *The Philosophical Quarterly* 40, no. 160, Julio 1, 1990, pp. 342-351.

²⁴ Missner, Marshall, "Skepticism and Hobbes's Political Philosophy", *Journal of the History of Ideas* 44, no. 3, Julio 1, 1983, pp. 416-426.

²⁵ Hobbes, T., "Leviathan", *op. cit.*, cap. XV, § 8; Hobbes, T. "Elements...", *op. cit.*, cap. XIV, §§ 1-6.

²⁶ Hobbes, T., "Elements...", *op. cit.*, lib. II, cap. II, §1; *On the Citizen*, *op. cit.*, VII, §5; "Leviathan", *op. cit.*, XVIII, §5.

²⁷ Zagorin, Perez, "Hobbes's Early Philosophical Development", *Journal of the History of Ideas*, 54, 1993, pp. 505-518; Sorell, Tom, "Descartes, Hobbes and the Body of Natural Science", *Monist*, 4, 1988, pp. 515-525.

²⁸ Hobbes, T. "Elements...", *op. cit.*, cap. II, § 10.

escepticismo termina por afectar la propia filosofía de Hobbes, del mismo modo que la duda metódica termina por influir en Descartes²⁹.

Las tesis que defienden o niegan la presencia del escepticismo en la filosofía política de Hobbes difieren en la identificación de las intenciones de las obras filosófico-políticas del autor. Pero, en tanto que ambas terminan por reconocer que Hobbes identifica en el movimiento un principio evidente en sí mismo sobre el que edificar el conocimiento de la realidad, tienen que concluir también que cree en la posibilidad tanto de la celebración de acuerdos, como en el conocimiento de principios autoevidentes. Lo cual vendría a negar las dos críticas que el escepticismo plantea a la filosofía política del autor.

Analicemos con más detenimiento ambos enfoques interpretativos.

La argumentación de Tuck procede del siguiente modo: la particularidad de la actualización de la duda escéptica es que aquello que se cuestiona no es sólo la posibilidad de alcanzar la verdad, sino la factibilidad de establecer qué sería dicha verdad. La pregunta escéptica moderna deja de centrarse en las dificultades del conocimiento, para cuestionarse qué es dicho conocimiento, qué es la verdad, etc. Esta crítica alcanza, como es lógico, a la ética y a la política. Por tanto, ante la urgencia de reconstruir la posibilidad del conocimiento, se comprendería mejor la tremenda importancia dada por Hobbes a las cuestiones del método de la filosofía moral y civil³⁰.

El esclarecimiento del método científico en respuesta al escepticismo, en particular para la filosofía moral y civil, se orienta en dos direcciones. Por un lado, inserta a Hobbes en el escenario en el que la filosofía intenta reconstruir las posibilidades del conocimiento pero sin negar los principios escépticos. Es decir, asume la crítica escéptica a la filosofía aristotélica de la escolástica, pero intenta trascender dicha crítica a fin de reencontrarse con una noción de verdad. Por otro lado, provisto de una filosofía general que cimiente dicha transcendencia de la cuestión escéptica, sería posible aplicarse a la misma tarea de responder al escepticismo pero en el ámbito moral y político.

En relación con el primer punto Hobbes realiza, o participa, de dos innovaciones. Estas son: la utilización de la demostración geométrica³¹ y la superación del escepti-

²⁹ Tuck, Richard, "Optics and Sceptics: the philosophical foundations of Hobbes's political thought" en *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Ed. E. Leites, Cambridge, University Press, 1988, pp. 240-263; Hanson, Donald W., "The Meaning of 'demonstration' in Hobbes's Science" en *History of Political Thought*, 11, 1990, pp. 587-626.

³⁰ Tuck, R., "Optics and Sceptics...", op. cit., p. 240; Woolhouse, R. S., *The Empiricists*, op. cit., pp. 29-31; Hanson, D. W., "The Meaning of 'demonstration'...", op. cit., pp. 554-5; Harrison, Ross, *Hobbes, Locke, and Confusion's Masterpiece: an examination of seventeenth-century political philosophy*, Cambridge, University Press, 2003, pp. 37-42.

³¹ El auge de la geometría se manifiesta en varias corrientes de las cuales interesa aquí referenciar dos: los que seguían, como él, la tradición de la geometría clásica, y los que sometían la geome-

cismo a través del reconocimiento de una realidad dinámica. La diferencia entre Hobbes, Descartes y Gassendi, sostiene Tuck, es que estos dos últimos intentan responder al escepticismo desde la comprensión de la realidad como algo estático, mientras que Hobbes descubre en el movimiento la posibilidad de llegar al conocimiento de la verdad³².

Deslumbrado por el trabajo de William Harvey sobre la circulación sanguínea, Hobbes se asienta sobre la idea de que la veracidad de nuestras sensaciones puede someterse a duda, pero no la sensación misma, ya que la existencia del movimiento que produce la sensación es irrefutable, aunque el conocimiento que tengamos de él sea fragmentario o parcial³³.

La demostración geométrica y su concepción dinámica de la realidad le permiten a Hobbes justificar tres verdades *a priori* que son compatibles con el canon escéptico. En primer lugar, “*it is not conceivable for any body to change into something without motion, all action which can be conceived is motion*”³⁴. En segundo lugar, la percepción del mundo está en permanente cambio. En tercer lugar, “*that when a thing lies still, unless somewhat else stir it, it will lie still for ever*”³⁵.

De este modo, no sólo el movimiento se concibe como corpóreo, sino también las sensaciones, ya que ellas mismas son movimiento. Así, la mera existencia de la sensación denota la presencia de un cuerpo externo al hombre que es causa del inicio de la sensación. El conocimiento de cuál es la causa de dicho movimiento inicial abre el campo de posibilidades para conjeturar una cadena de relaciones causales que brinden un entendimiento hipotético *-n.b. no hay certeza-* sobre dichas causas y el orden del movimiento y, en consecuencia, de una realidad ajena al hombre³⁶.

tría al análisis algebraico, como T. Wallis. La disputa entre ambas corrientes se basa en que la geometría que aplicaba Hobbes proponía un sistema de demostración compatible con las demandas nominalistas, mientras que el álgebra de Wallis era fundamentalmente abstracta e incurría en los problemas que los nominalistas tratan de evitar. Cfr: Mahoney, M.S., *The Mathematical Career of Pierre de Fermat 1601-1665*, Princeton, University Press, 1973, pp. 2-14.

³² Tuck, R., “Optics and Sceptics...”, *op. cit.*, p. 251.

³³ Woolhouse, R. S., *The Empiricists*, *op. cit.*, p. 30.

³⁴ Hobbes, T., *Thomas White's De Mundo Examined*, trad. Harold Whitmore Jones, London, Bradford University Press, 1976, p. 320; Hobbes, T., “Leviathan”, *op. cit.*, cap. I, § 36. La diferencia entre esta identificación de los deseos con un movimiento y la que hace por ejemplo Descartes, es que Hobbes no incurre en un dualismo. La sensación no es originada por un movimiento, sino que la misma sensación es un movimiento, *n.b.* un cambio físico que opera en el cerebro (Rogers, G.A.J., “Hobbes and His Contemporaries” en *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Ed. Springborg, Patricia, New York: Cambridge University Press, 2007, p. 416). De ahí la importancia de la relación entre libertad y necesidad. El hombre no puede elegir el movimiento del cerebro, ya que este ocurre sin intervención de su voluntad, por ello existe una necesidad en la existencia de cierta pasión. Pero sigue siendo libre, porque aún así puede ir contra ese movimiento. El ejemplo del ladrón es claro al respecto.

³⁵ Hobbes, T., “Leviathan”, *op. cit.*, cap. II, § 39.

³⁶ Tuck, R., “Optics and Sceptics...”, *op. cit.*, p. 254.

Establecidas estas verdades *a priori*, Hobbes está en condiciones de intentar distinguir qué causas de las que descubre la razón o los sentidos son ilusorias y cuáles son reales. Así, ante la evidencia de un determinado movimiento, *i.e.* efecto, Hobbes propone una hipótesis o suposición que explica sus causas. Para poder demostrar la veracidad de dicha conexión causal sugiere emplear el mismo procedimiento de demostración que utiliza la geometría. Este tipo de demostración tiene como dinámica el avance de definición en definición a través de pequeños pasos que sigue de forma clara y necesaria, para intentar demostrar la hipótesis original *-i.e.* la relación entre un efecto y su causa³⁷.

*[...] They proceed from most low and humble principles, evident even to the meanest capacity; going on slowly, and with most scrupulous ratiocination (viz.) from the imposition of names they infer the truth of their first proposition; and from two of the first, and third; and from any two of the three a fourth; and so on, according to the steps of science*³⁸.

En este punto, es evidente que las tesis escépticas y no-escépticas sobre Hobbes coinciden. Si aquello que mueve a los hombres son las pasiones que forman parte de su ser, es posible diferenciar los razonamientos errados o ilusorios, siguiendo esas cadenas de pequeños pasos claros y necesarios. Una vez identificados los argumentos errados es factible, entonces, presentar los correctos y redirigir las pasiones de los hombres para que produzcan otros resultados distintos.

*For if the patterns of human action were known with the same certainty as the relations of magnitude in figures, ambition and greed, whose power rests on the false opinions of the common people about right and wrong [just et iniuria], would be disarmed, and the human race would enjoy such secure peace that (apart from conflicts over space as the population grew) it seems unlikely that it would ever have to fight again*³⁹.

El conocimiento certero de los principios que causan y motivan las acciones humanas es, según Hobbes, el camino que se ha de seguir si lo que se busca es la paz. De ahí que la filosofía civil o política busque ordenar los razonamientos corrigiendo las distorsiones que introduce en ellos el amor propio. “*For all men are by nature provided of notable multiplying glasses (that is their passions and self-love), through which every little payment appeareth a great grievance*”⁴⁰.

El método que utiliza Hobbes para guiar dicho razonamiento se presenta de forma clara en la carta al lector con la que se inicia el *De cive*. En este célebre párrafo,

³⁷ Wisan, W.L., “Galileo’s Scientific Method: a Reexamination” en *New Perspectives on Galileo*, Ed. R. E. Butts y J. C. Pitt, Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1978, p. 28.

³⁸ Hobbes, T. “Elements...”, *op. cit.*, cap. XIII, 3.

³⁹ Hobbes, T., On the Citizen, *op. cit.*, epístola dedicatoria, §6.

⁴⁰ Hobbes, T., “Leviathan”, *op. cit.*, cap. XVIII, § 20.

Hobbes apunta que la tarea que emprende en relación con el conocimiento de la materia del Estado es similar a la del mecánico que puesto a reparar un reloj “[...] *cannot get to know the function of each part and wheel unless one takes it apart, and examines separately the material, shape and motion of the parts*”⁴¹.

Para poder comprender *the rights of states and duties of subjects* -n.b. no se refiere al Estado como un cuerpo político- es preciso *hacer como si* se disolviesen esos derechos y deberes. De esta manera, es posible observar la naturaleza del hombre tal cual es, sin que esté restringida por ningún poder soberano. Sólo una vez que sea posible observar al hombre y su comportamiento fuera del Estado se podrá responder al *por qué* del mismo. Así, lo que se busca comprender es no sólo *qué* es el Estado, sino también el deber ser de ese *qué* surgido de la comprensión del *por qué* o causa final⁴².

En otras palabras, como se ha establecido en el subapartado anterior, el propósito metodológico no sigue los principios según los cuales se puede comprender un objeto una vez que podamos desensamblarlo en sus partes constitutivas y volver a montar, sino que se guía por el método *intético*, o lo que Sorell llama *dissolution and innovation*⁴³. La obra de Hobbes viene a ser, pues, la identificación ordenada y corregida de una serie de definiciones para mostrar su relación causal e intentar, por reducción al absurdo, demostrar -n.b. la demostración no implica deducción- la conveniencia de la construcción de un soberano absoluto, aunque el Estado aún no exista⁴⁴.

Procedamos pues a seguir a Hobbes en esta demostración:

(i) Es preciso imaginar, en primer lugar, que no existe el Estado y por lo tanto no hay ni deberes, ni derechos, ni leyes. Nótese que *dissolvatur civitas* viene a significar la *desaparición* y no la mera descomposición de un todo en sus partes constitutivas. En esta situación de ausencia de restricciones es posible observar el comportamiento de los hombres, pero libre de todo impedimento externo o interno.

(ii) En un segundo momento, ante el escenario resultante del paso anterior, Hobbes se pregunta cuáles deberían ser los derechos y deberes que tienen existir para que criaturas como los hombres puedan vivir pacíficamente en sociedad. Recuérdese que para el autor los hombres no son sociables por naturaleza⁴⁵.

The condition of man in this life shall never be without inconveniences; but there happeneth in no commonwealth any great inconvenience, but what proceeds from the

⁴¹ Hobbes, T., *On the Citizen*, op. cit., prefacio, § 9.

⁴² Hobbes, T., “De corpore”, op. cit., cap. VI, §§ 1-5; Hobbes, T., “Decameron Physiologicum or Ten Dialogues of Natural Philosophy” en *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, op. cit., vol. VII, p. 82.

⁴³ Sorell, T., “The science of Hobbes's Politics” en *Perspectives on Thomas Hobbes*, Ed. Rogers, G. A. J. y Alan Ryan, Oxford, Clarendon Press, 1999, pp. 74-6.

⁴⁴ Hanson, D. W., “The Meaning of 'demonstration'...”, op. cit., pp. 624-6.

⁴⁵ Hobbes, T., *On the Citizen*, op. cit., cap. I, § 2; Hobbes, T. “Elements...”, op. cit., cap. XIX, § 5.

*subject's disobedience, and breach of those covenants, from which the commonwealth hath its being. And whosoever thinking sovereign power too great, will seek to make it less, must subject himself, to the power, that can limit it; that is to say, to a greater*⁴⁶.

La diferencia radical con el método *resolutivo* es que la aplicación del *sintético* no brinda ninguna certeza sobre el resultado final, sino sólo una hipótesis. Al no iniciar sus reflexiones en la consideración de un Estado dado sino en la ausencia total del mismo, no es posible adjudicar una intencionalidad apologética de una realidad de la que se prescinde por completo. Por lo tanto, la aplicación del método sintético no es la justificación de un Estado absoluto histórico, sino tan sólo la justificación de un Estado absoluto racional⁴⁷.

A esta forma de explicar el ejemplo del reloj presente en *De cive* se le puede objetar que en *De corpore* (VI) se sostiene que “*the cause of the whole is compounded of the causes of the parts*”. De lo cual, en función de la analogía del reloj, se podría deducir que los hombres, en tanto que individuos, son las causas del Estado absoluto y, por lo tanto, se comprobaría que en lugar del sintético, Hobbes estaría aplicando el método resolutivo-compositivo.

Pero, hay que notar que a renglón seguido agrega se agrega lo siguiente...

*[...] Now by parts, I do not here mean parts of the thing itself, but parts of its nature; as, by parts of man, I do not understand his head, his shoulders, his arms, etc. but his figure, quantity, motion, sense, reason and the like, which accidents being compounded or put together, constitute the whole nature of man, not the man himself*⁴⁸.

La búsqueda se centra, entonces, en demostrar cuáles son y cómo funcionan las causas del Estado, para al final demostrar que sólo es posible un determinado modelo. Cualquier otro resultado no se deduce de las causas y, por tanto, no sólo no es racional, sino que carece a su vez de la estabilidad necesaria dadas dichas causas. Conclusión que se alcanza no sólo a través del conocimiento histórico -i.e. prudencial-, sino también por medio del ejercicio de la recta razón que todos los hombres poseen.

(iii) Supuesto el método -i.e. puntos (i) y (ii)- el punto de partida es el siguiente *principio* conocido por la experiencia de forma *universal*:

⁴⁶ Hobbes, T., “Leviathan”, *op. cit.*, cap. XX, § 18.

⁴⁷ Hanson, D. W., “The Meaning of 'demonstration'...”, *op. cit.*, pp. 587-626; Sorell, T., “The science of Hobbes's Politics”, *op. cit.*, p. 75. En este sentido, no es un dato menor que el Estado histórico inglés del siglo XVII haya tomado la decisión de quemar los libros de Hobbes. El haber sido considerado como un *Catecismo subversivo* por sus contemporáneos absolutistas ha de ser una pista fundamental para desligar a Hobbes de la defensa de las pretensiones absolutistas de Carlos II.

⁴⁸ Hobbes, T., “De corpore”, *op. cit.*, cap. I, § 2, p. 67.

[...] *The dispositions of men are naturally such, that except they be restrained through fear of some coercive power, every man will distrust and dread each other; and as by natural right he may, so by necessity he will be forced to make use of the strength he hath, toward the preservation of himself*⁴⁹.

Una vez que se establece que la desconfianza mutua en el estado natural de los hombres es un principio aceptado de forma universal, Hobbes inicia el proceso de concebir un *leviathan* que, de acuerdo con la guía de la recta razón, sea capaz de generar y preservar las condiciones de posibilidad de la paz, *i.e.* hacer efectivos esos teoremas de la razón natural que indican al hombre el camino hacia la paz⁵⁰. El objetivo no es sólo mostrar la conveniencia para la seguridad de cualquier Estado por imperfecto que sea, sino también mostrar el Estado ideal que se deduce por recta razón de los principios universalmente aceptados⁵¹.

Un rasgo central de la obra hobbesiana es que el *fin* de la vida humana no puede ser identificado sin más con la felicidad - el continuo éxito en la búsqueda de fines circunstanciales-. En tanto que la vida es perpetuo movimiento, la felicidad se convierte en un fin ilimitado -al igual que los medios necesarios para obtenerla-, haciendo la vida del hombre pobre, brutal y corta. La búsqueda de la *felicidad* conduce al dominio, mientras que la *preservación* conduce a la sociedad.⁵² La naturaleza humana, por tanto, se encuentra escindida entre la felicidad y la preservación.⁵³ O, en términos *hobbesianos*, el hombre se encuentra rodeado de la bruma de la noche -*i.e. at the kingdom of darkness*- por *such diversity of ways in running to the same mark, felicity*.⁵⁴

De esta manera, si la primera norma de la moral es buscar la paz como *medio* de auto-preservación, el único modo que contempla Hobbes para hacer a los hombres morales es a través de la adquisición de *virtudes* que transformen su naturaleza.⁵⁵ A diferencia de Rousseau, según el cual la naturaleza humana originaria elude nuestros actos profanadores y se refugia en las profundidades del hombre, para el autor inglés el hombre no dispone de una naturaleza social.⁵⁶ De ahí que las virtudes adquieran un carácter educativo y transformador. Es decir que sólo a través del cultivo de las virtudes es posible rendir la búsqueda permanente de la felicidad individual a la preserva-

⁴⁹ Hobbes, T., *On the Citizen*, *op. cit.*, prefacio, § 10.

⁵⁰ Harrison, R., Hobbes, Locke, and Confusion's Masterpiece..., *op. cit.*, pp. 47-8.

⁵¹ Sorell, T., *Hobbes*, *op. cit.*, pp. 20-1.

⁵² Hobbes, T., *On the Citizen*, *op. cit.*, cap. I, §2 in fine.

⁵³ Sorell, T., *Hobbes*, *op. cit.* p. 101.

⁵⁴ Hobbes, T., "Leviathan", *op. cit.*, cap. XLII, §2.

⁵⁵ Tuck, R., 2004. "The Utopianism of Leviathan". en *Leviathan After 350 Years*, ed. T. Sorell y L. Foisneau, 125-138. Oxford, Clarendon Press, 2004.

⁵⁶ En el prefacio del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* Rousseau se sirve de la figura retórica de la estatua de *Glauco* para representar el alma desfigurada e irreconocible del hombre en sociedad, pero que en origen era pura y bella (Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: la transparencia y el obstáculo*. Madrid, Taurus, 1983. p. 29).

ción que, aunque individual, incluya a otros de forma necesaria.⁵⁷ Las leyes de naturaleza que elabora Hobbes muestran al hombre la moral que está más allá de la justicia, entendida sólo como el respeto de los acuerdos.⁵⁸

*All men agree on this, that peace is good; and therefore also the way or means of peace (which, as I have shewed before, are justice, gratitude, modesty, equity, mercy, and the rest of the laws of nature) are good (that is to say, moral virtues), and their contrary vices, evil*⁵⁹.

La *true doctrine of the laws of nature* desarrollada en *Elements, De cive* y *Leviathan* busca tener el mismo efecto transformador que la geometría y la física tienen sobre la vida de los hombres. Así, al igual que los avances en esos campos permiten distinguir a *modern world* de la *barbarity of the past*, las leyes de la naturaleza están llamadas a desenmascarar el error y construir la paz necesaria para que, rescata-da del miedo recíproco, «*the human race would enjoy such secure pace that [...] it seems unlikely that it would ever have to fight again*».⁶⁰

Ante el cuestionamiento inicial de este apartado -i.e. ¿existen principios autoevidentes para un escéptico?- la respuesta ya ha sido presentada. El método que aplica Hobbes contradice los argumentos escépticos al sostener que a pesar de la parcialidad del hombre, es posible encontrar ciertos principios sobre su comportamiento que sean aceptados de forma universal. En el comienzo del *Leviathan* sostiene, de forma similar a John Locke, que...

*[...] For the similitude of the thoughts and passions of one man to the thoughts and passions of another, whosoever looketh into himself and considereth what he doth, when he does think, opine, reason, hope, fear, &c, and upon what grounds, he shall thereby read and know, what are the thoughts and passions of all other men upon the like occasions*⁶¹.

⁵⁷ En el estado de naturaleza, la cooperación de los hombres es truncada por las pasiones en el corto plazo. Así, la educación para el hombre en sociedad tiene por objetivo hacer primar no sólo la mirada a largo plazo, sino también la razón por sobre las pasiones. «*They therefore who could not agree concerning a present, do agree concerning a future good; which indeed is a work of reason*» (Hobbes, T., *On the Citizen*, op. cit., cap. III, §31). La educación es lo que debe llevar a los hombres del egoísmo que predomina en la infancia, al ejercicio de las virtudes necesarias para una pacífica convivencia -i.e. una suerte de altruismo limitado- (Gert, Bernard. "Hobbes's psychology" en *The Cambridge Companion to Hobbes*, ed. T. Sorell, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 157-174). Las pasiones siempre empujan al hombre a quebrar su palabra y buscar aquello que había prometido no hacer. Por ello, las leyes de naturaleza no son suficientes para hacer posible una nueva moral (Grover, Robinson. "The legal origins of Thomas Hobbes's doctrine of contract" en *Journal of the History of Philosophy* 18 (2), 1980, pp. 177-94).

⁵⁸ Sorell, Tom. "Hobbes and the Morality Beyond Justice" en *Pacific Philosophical Quarterly* 82, n.º 3/4 (2001): p. 240.

⁵⁹ Hobbes, T., "Leviathan", op. cit., cap. XV, §40.

⁶⁰ Hobbes, T., *On the Citizen*, op. cit., epíst., §§6-7.

⁶¹ Hobbes, T., "Leviathan", op. cit., introducción § 3. Cfr: Locke, John, "Placer, Dolor y Pasiones"

Las diferentes experiencias de los hombres los llevan a que sus pasiones se muevan hacia objetos distintos, pero, advierte Hobbes, la común naturaleza hace que compartan las mismas pasiones -e.g. deseo, miedo, esperanza, etc.-. Aquel que pueda conocer de este modo las pasiones de los otros, tendrá el conocimiento suficiente para desactivar las causas que mueven dicha pasiones nocivas para la paz⁶².

Desde la perspectiva del debate en torno al escepticismo *hobbesiano*, esta posibilidad de conocimiento de las pasiones humanas rechaza la acusación del escepticismo, no sólo porque lo niegue, sino también porque lo hace desaparecer. La diferencia sustancial entre *Elements*, *De cive* y *Leviathan* es que mientras en los dos primeros Hobbes remarca la imposibilidad de conocer las pasiones ajenas, en el último detecta en el *poder* la base de dicha cognición. De modo que todos los individuos siempre deben suponer que el otro estará movido por el deseo que comparten: el poder. De ahí la exhaustiva descripción del mismo en el capítulo X de *Leviathan*. El deseo de poder está presente en todos los hombres, a diferencia de las otras pasiones que se pueden ocultar y disimular. En tanto que se relaciona con la preocupación común por el futuro, es factible asumir, ante la duda sobre el comportamiento ajeno, que los hombres en el estado de naturaleza se moverán siempre guiados por ese afán⁶³. Precisamente, esa razón le permite sostener que ...

*When I shall set down my own reading orderly and perspicuously, the pains left another will be only to consider if the also find not the same in himself. For his kind of doctrine admitteth no other demonstration*⁶⁴.

Al cerrar el círculo en la permanente condición de guerra, Hobbes pretende haber establecido la relación que existe entre la ausencia de todo poder político y el conflicto. Lo que predomina en esta relación es que aquello que provoca la guerra no son sólo las pasiones exacerbadas de los hombres, sino también la razón que descubre la conveniencia del ataque preventivo en una situación carente de todo orden. De esta manera, el estado de naturaleza *hobbesiano* cumple su función de ejemplo contra-fáctico, con visos de posibilidad, que induce a considerar la *necesidad* de la constitución -u obediencia- de un soberano absoluto, pero no se cierra sobre sí mismo al describirse una situación estática. En otras palabras, el estado de naturaleza es un callejón -i.e. una vía con circulación unidireccional hacia la guerra de todos contra

en *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil*, Trad. B. Rodríguez López y D. Fernández Psychaux, Clásicos del pensamiento económico y social, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011, pp. 123-133.

⁶² Ver *De cive* (referencia en nota 41); Hobbes, T. "Elements...", *op. cit.*, cap. IX, § 14-17; Hobbes, T., "Leviathan", cap. XV, § 40.

⁶³ Missner, M., "Skepticism and Hobbes's Political Philosophy", *op. cit.*

⁶⁴ Hobbes, T., "Leviathan", intro., §4.

todos-, pero no sin salida. En el trayecto, las pasiones y la razón son tanto la causa como la solución del conflicto.

Al respecto, se podrá debatir si la presentación de la idea de pacto político en Hobbes es histórica o hipotética.⁶⁵ Mas, no cabe duda de que para Hobbes una vez observado el estado de naturaleza real —la guerra civil inglesa—, o hipotético —siguiendo el ejemplo del reloj— sólo cabe concebir la necesidad de un Estado con la capacidad para mantener vigentes los incentivos originarios de celebrar el pacto, aún cuando no se siga de él mayor beneficio esperable de cada individuo. De otro modo, los acuerdos serían sólo exhalación de de aliento. El análisis de la configuración del pacto en el que se intercambia obediencia por seguridad excede los objetivos y el espacio del presente artículo. Digamos, tan sólo, que de acuerdo con la concepción dinámica de la realidad para Hobbes *absoluto* no implica *eterno*. Es decir, la necesidad de un poder político con dicha capacidad de obligar no supone ahogar la faz agonal inherente a la vida política. El *Behemot* es la máxima expresión de dicha posibilidad. En última instancia, leer el *Leviathan* como las pinceladas maestras del retrato de una nueva Atlántida supondría percibir en sus páginas el propósito de abolir la mecánica del mundo.⁶⁶

4. Consideraciones finales

En referencia a la construcción del Estado y su funcionamiento, esta cuasi-objetividad alcanzable a través del autoconocimiento implica dos cosas en las que tanto Sorell como Tuck están de acuerdo. En primer lugar, que para Hobbes es posible descubrir principios aceptados de forma intersubjetiva desde los que deducir los teoremas básicos para alcanzar y preservar la paz, labor a la que dedica sus tres obras políticas -

⁶⁵ El problema del que Hobbes busca dar cuenta en *Leviathan* —según Pasquino— no es la salida del estado de naturaleza, sino los argumentos necesarios para que los hombres no deseen salir de la protección del gobierno civil. De este modo, poco importa si la situación de guerra del estado de naturaleza es tan generalizada que hace imposible la celebración del pacto. La cooperación necesaria es la de individuos que viven bajo la protección del soberano, y el único modo de mantener la obediencia -i.e. fuente de la soberanía- es la consolidación de gobiernos de facto lo suficientemente poderosos como para forzar dicha cooperación (Pasquale Pasquino, “Hobbes, Religion, and Rational Choice: Hobbes’s two Leviathans and the Fool”, *Pacific Philosophical Quarterly* 82, n.º 3/4 (2001), pp. 406-419.)

Por el contrario, para R. Tuck, el estado de naturaleza *hobbesiano* es no sólo un ejemplo sino también una posibilidad. El interés de Hobbes por la vida de los aborígenes de América del Norte vendría a demostrar que, para el autor, la ausencia de todo gobierno no es una mera ficción retórica (Tuck, Richard. “Introduction”, en Thomas Hobbes, *On the Citizen*, New York, Cambridge University Press, 1998, pp. viii-xxxiii).

⁶⁶ Para más información sobre esta posibilidad de resistir al *Leviathan* ver Fernández Psychaux, Diego A. «La relación individuo-sociedad a través de la resistencia civil en Thomas Hobbes y John Locke», Universidad Complutense de Madrid, 2012. <http://cisne.sim.ucm.es/record=b2766470~S6*spi>

i.e. Elements, De cive, y Levithan-. En segundo lugar, que dichos principios pueden ser descubiertos por la razón y corroborados por la experiencia, ya que se verifican en las vivencias de los hombres a través de su historia personal.

En este punto queda claro que aún cuando Hobbes insista en la determinación necesaria de las acciones voluntarias del hombre, éste no puede ser reducido a una mera bola de billar reaccionando ante los embates que recibe. La clave para dicha matización de su determinismo es reconocer en el ejemplo de reloj la aplicación del método sintético, antes que del resolutivo-compositivo. De esta manera, ya no es sostenible que el mecanicismo *hobbesiano -n.b.* del que infiere su determinismo- viene a construir una analogía de la relación hombre-Estado con la conexión entre la parte y la máquina.

El Estado, en consecuencia, no adquiere la forma de un hombre individual arrojado en el estado de naturaleza. En otras palabras, el *Estado*, como un todo, no adquiere la forma del *individuo* como su parte corpórea, sino que el individuo y sus pasiones funcionan como causa. Es decir, sirven para explicar y demostrar la forma de Estado más racional y acorde con los principios universales. Las propiedades del Estado no se deducen del individuo, sino tan sólo que supuesta una naturaleza humana individualista, el Estado ideal sólo puede tener determinadas propiedades para alcanzar el objetivo de la paz.

Las cadenas artificiales que se originan en la constitución del Leviathan limitan el movimiento, esterilizando así la voluntad de dominio recíproco. De esta manera, al ejercer una especie de función educadora, el Estado —la mayor obra del arte de la política— le muestra al hombre cuál es el límite de sus libertades y la medida de sus deberes. La artificialidad de la respuesta política no es incompatible con la naturaleza del hombre, ya que su ferocidad proviene más del error que de una naturaleza antisocial. De ahí que aún siendo *homo homini lupus*, también se convierte en *homo homini deus* cuando en su conducta priman la caridad y la justicia, hermanas ambas de la paz.⁶⁷

De esta manera, la analogía entre el *leviathan* y un autómata que utiliza Hobbes al comienzo de la obra homónima, hace referencia no tanto a una identificación en la constitución física de ambos, sino a su naturaleza artificial e instrumental. “*For by art is created that great Leviathan called a Commonwealth, or State (in latin Civitas), which is but an artificial man*”⁶⁸. En tanto que artificio, el hombre es su constructor y, como ya se ha mencionado, conoce en sí mismo las causas de dicho artefacto.

Diego Fernández Psychaux

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires – CONICET

dfernandezpsychaux@gmail.com

⁶⁷ Hobbes, T., *On the Citizen*, *op. cit.*, epíst., §§1 y 2.

⁶⁸ Hobbes, T., “Leviathan”, *op. cit.*, Intro, §1. Cfr: Malcolm, N., *Aspects of Hobbes*, *op. cit.*, p. 151.