



Andamios. Revista de Investigación
Social

ISSN: 1870-0063

revistaandamios@uacm.edu.mx

Universidad Autónoma de la Ciudad de
México
México

Cisneros Araujo, María Eugenia

La naturaleza humana en Hobbes: antropología, epistemología e individuo

Andamios. Revista de Investigación Social, vol. 8, núm. 16, mayo-agosto, 2011, pp. 211-240

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62819894013>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LA NATURALEZA HUMANA EN HOBBS: ANTROPOLOGÍA, EPISTEMOLOGÍA E INDIVIDUO

María Eugenia Cisneros Araujo*

RESUMEN: El presente ensayo tiene como fin mostrar la concepción de hombre como individuo desarrollada por Thomas Hobbes, la cual se estructura a partir del vínculo dinámico, en permanente movimiento entre el sujeto y el objeto, en donde el sujeto pone en ejercicio sus poderes y facultades para generar la objetividad. Se busca exponer que el interés del filósofo es la experiencia social individual, pues su antropología y epistemología desembocan en la *praxis* social del individuo cuyo producto es la creación del Estado. Hobbes sienta las bases de una *praxis* política que consiste en la puesta en movimiento de un modelo político plasmado en el accionar mismo de las facultades naturales del hombre como individuo.

PALABRAS CLAVE. Naturaleza humana, antropología, epistemología, individuo, *praxis*.

*El problema del origen de las ideas agrega dos
curiosas criaturas a la zoología fantástica. Una fue
imaginada al promediar el siglo XVIII;
la otra, un siglo después.*

*La primera es la “estatua sensible” de Condillac.
Descartes profesó la doctrina de las ideas innatas;*

* Licenciada en Estudios Internacionales, Universidad Central de Venezuela (UCV); Licenciada en Derecho (UCV); Licenciada en Filosofía (UCV). Candidata a Maestra en Filosofía y Ciencias Humanas (UCV). Profesora de la Escuela de Filosofía y en la Maestría en Filosofía y Ciencias Humanas de la UCV, y adscrita al Departamento de Análisis Político y Social del Instituto de Filosofía de la UCV. Correo electrónico: mariaeugeniacyisnerosaraujo@gmail.com

Etienne Bonnot de Condillac, para refutarlo, imaginó una estatua de mármol, organizada y conformada como el cuerpo de un hombre, y habitación de un alma que nunca hubiera percibido o pensado. Condillac empieza por conferir un solo sentido a la estatua: el olfativo, quizás el menos complejo de todos. Un olor a jazmín es el principio de la biografía de la estatua; por un instante, no habrá sino ese olor en el universo, mejor dicho, ese olor será el universo, que, un instante después, será olor a rosa, y después a clavel. Que en la conciencia de la estatua haya un olor único, y ya tendremos la atención; que perdure un olor cuando haya cesado un estímulo, y tendremos la memoria; que una impresión actual y una del pasado ocupen la atención de la estatua, y tendremos la comparación; que la estatua perciba analogías y diferencias, y tendremos el juicio; que la comparación y el juicio ocurran de nuevo, y tendremos la reflexión; que un recuerdo agradable sea más vívido que una impresión desagradable, y tendremos la imaginación. Engendradas las facultades del entendimiento, las facultades de la voluntad surgirán después: amor y odio (atracción y aversión), esperanza y miedo. La conciencia de haber atravesado muchos estados dará a la estatua la noción abstracta de número; la de ser olor a clavel y haber sido olor jazmín, la noción del yo.

El autor conferirá después a su hombre hipotético la audición, la gustación, la visión y por fin el tacto. Este último sentido le revelará que existe el espacio

*y que en el espacio, él está en un cuerpo; los sonidos,
los olores y los colores le habían parecido, antes de
su etapa, simples variaciones o modificaciones de su
conciencia.*

*La alegoría que acabamos de referir se titula Traité
des sensations y es de 1754; para esta noticia,
hemos utilizado el tomo segundo de la Histoire de la
philosophie de Bréhier.*

*La otra criatura suscitada por el problema del
conocimiento es el “animal hipotético” de Lotze.
Más solitario que la estatua que huele rosas y que
finalmente es un hombre, este animal no tiene
en la piel sino un punto sensible y movable, en la
extremidad de una antena. Su conformación le
prohíbe, como se ve, las percepciones simultáneas.
Lotze piensa que la capacidad de retraer o proyectar
su antena sensible bastará para que el casi
incomunicado animal descubra el mundo externo
(sin el socorro de las categorías kantianas) y distinga
un objeto estacionario de un objeto móvil. Esta
ficción ha sido alabada por Vaihinger; la registra la
obra Medizinische Psychologie, que es de 1852.
JORGE LUIS BORGES, *Dos animales metafísicos**

Thomas Hobbes nació en 1588 en Malmesbury, en el proceso de transición entre la caída del sistema medieval y el comienzo del Renacimiento. Esta transformación se caracterizó por el paso de lo teológico, la fe y la creencia a la razón, a la ciencia y al estudio racional de la naturaleza. Estaba en boga el sistema de Copérnico, las teorías físicas-matemáticas de Galileo; ocurrió el descubrimiento de la sangre por Harvey (Quaranta, 2007), la expansión geográfica con el descubrimiento de América; de tal acontecimiento, el mencionado filósofo, dejó testimonio en el

Leviatán (Hobbes, 1996).¹ Fue un siglo en el que se creó un método de conocimiento fundamentado en la visión científica que pretendía excluir la esfera religiosa medieval,² específicamente la escolástica. En este sentido, el proceder de la investigación tiene como fin crear un modelo de conocimiento científico que sirva para dominar y controlar la naturaleza y a la vez elaborar una noción del hombre como individuo que se separe de la noción del hombre como imagen y semejanza de Dios. Este modelo metódico surge del seno de la matemática, de la visión mecanicista, cuerpos en movimiento, y de la teoría de la causalidad. Hobbes, es un filósofo que hace ciencia política,³ puesto que aplica el modelo científico en los campos de la antropología, la epistemología, la ética, la política para dotarlos de autonomía al proponer como fundamentos de los mismos la racionalidad humana tomando en cuenta los contenidos históricos y culturales.⁴

Hobbes se ocupa de la naturaleza humana en cinco vertientes: la antropológica, la epistemológica, la ética, la política y la religiosa. De las cinco, este ensayo, se detendrá en la antropológica y la epistemológica con el fin de mostrar la concepción de hombre como individuo, la cual se estructura a partir del vínculo dinámico, en permanente movimiento entre el sujeto y el objeto, en donde, el sujeto pone en ejercicio sus poderes y facultades para generar la objetividad. Se busca exponer que

¹ “[...] Podrá tal vez pensarse que jamás hubo un tiempo en el que tuvo lugar una situación de guerra de este tipo. Y yo creo que no se dio de una manera generalizada en todo el mundo. Pero hay muchos sitios en los que los hombres viven así ahora. Pues los pueblos salvajes en muchos lugares de América, con la excepción del gobierno que rige en las pequeñas familias, cuya concordia depende de los lazos naturales del sexo, no tienen gobierno absoluto y viven en el día de hoy de esa manera brutal que he dicho antes [...]” (Hobbes, 1996: 108).

² En este sentido, véanse Strauss (2006); Astorga (2000), y De Los Reyes (2002).

³ “[...] el concepto de movimiento aparece como fundamento de la teoría hobbesiana, al demostrar que la estrategia de Hobbes consistió en aplicar nociones de la física a la teorización del hombre, partiendo de la prolongación del concepto de movimiento a la psicología y política, al considerar que el hombre es parte del sistema mecánico de la naturaleza [...] la conducta social no es más que un aspecto de la conducta humana que consiste en una acción interindividual análoga a los desplazamientos intercorpóreos. Emerge así la presencia de una física política y no de una política prudencial [...]” (Cisneros, 2000: 172).

⁴ Véase Astorga (1999: 103-118).

lo que le interesa a Hobbes es la experiencia social individual, pues la investigación antropológica y epistemológica del mencionado filósofo consiste en mostrar la *praxis* social del individuo cuyo producto es la creación del Estado.

De esa manera, Hobbes sienta las bases de una *praxis* política que consiste en la puesta en movimiento de un modelo político plasmado en el accionar mismo de las facultades y atributos del hombre como individuo.

ANTROPOLOGÍA

En las primeras líneas de *La naturaleza Humana o los elementos fundamentales de la política* (1987), Hobbes señala que para tener un conocimiento de los elementos de las leyes naturales y políticas es necesario investigar qué es la naturaleza humana, qué es el cuerpo político y a qué se denomina ley.⁵ Tres categorías que se encuentran vinculadas sin perder su independencia, porque no se puede hacer un análisis sobre los aspectos que constituyen la naturaleza humana sin tener presente su relación con el cuerpo político y la ley. Esta idea postula una visión de una naturaleza humana social, que deviene de esta trilogía. Tres categorías, que intervienen en la conformación antropológica y política de la teoría filosófica propuesta por Hobbes, que son utilizadas como instrumentos para explicar la *praxis* de los hombres como artífices de un Estado con el fin de garantizar la autonomía individual y colectiva en pro de la paz y la concordia.

El filósofo de Malmesbury, estudia e investiga la constitución humana, para extraer los elementos fundamentales del cuerpo político y de la ley; cómo estos elementos se vinculan y cómo se corresponden en la validez de una teoría política y su *praxis*.

⁵ “La explicación verdadera y clara acerca de los elementos de las leyes naturales y políticas, que es el interés actual de estos escritos, depende del conocimiento de qué es la naturaleza humana, qué es el cuerpo político y qué es lo que denominamos ley” (Hobbes, 1987: 127).

Al respecto, Hobbes dice que “La naturaleza del hombre es la suma de sus facultades y poderes naturales” (1987: 127). ¿A qué alude esta frase? ¿Qué significa la suma de las facultades naturales? La suma es una operación intelectual que consiste en discernir cuáles son los elementos constituyentes de la naturaleza humana, una frase que alude a la idea implícita de adición. En otras palabras, Hobbes maneja una concepción de la naturaleza humana en la que se pueden adicionar, agregar facultades. Este filósofo en sus escritos especifica algunas de esas facultades y deja abierta la posibilidad de poder sumar otras facultades a las ya propuestas en su antropología; por consiguiente, la noción de naturaleza humana en Hobbes es una noción abierta, no cerrada, porque el hombre es la suma de sus poderes y facultades naturales; dicho de otra manera: $H = A+B+C+D+\dots N$, donde H es hombre y A, B, C, D, \dots, N son las facultades o poderes naturales que se van adicionando.

Hobbes considera la naturaleza humana en dos vertientes, una compuesta por las facultades y poderes naturales que pertenecen a la parte animal y la otra constituida por los poderes y facultades naturales que pertenecen a la parte racional,⁶ lo que aplicando la idea de la suma expuesta por Hobbes, se puede expresar así:

$$\begin{aligned} H &= A_{n1} + B_{n2} + C_{n3} + D_{n4} + \dots N_{ni} = \textit{Animal} \\ H &= A_{r1} + B_{r2} + C_{r3} + D_{r4} + \dots N_{rj} = \textit{Racional} \end{aligned}$$

Donde H es hombre y $A_{n1}, B_{n2}, C_{n3}, D_{n4}, \dots N_{ni}$ son los poderes naturales que conforman la parte animal y $A_{r1}, B_{r2}, C_{r3}, D_{r4}, \dots N_{rj}$ son las facultades naturales que constituyen la parte racional, lo que confirma que Hobbes tiene una idea abierta y dinámica de la naturaleza humana pues la concibe con la posibilidad de agregar facultades ya sea en la parte animal o en la parte racional.

Hobbes muestra que hay unas facultades o poderes naturales que pertenecen al cuerpo como la nutrición, la reproducción, el movimiento, los sentidos, poderes biológicos; y unas facultades

⁶ “La naturaleza del hombre es la suma de sus facultades y poderes naturales, esto es, la nutrición, el movimiento, la reproducción, los sentidos, la razón, etcétera. Estos poderes son llamados unánimemente por nosotros, naturales, y están contenidos en la definición de hombre bajo las palabras: animal y racional” (Hobbes, 1987: 127).

naturales de la mente como los poderes cognoscitivos, imaginativos o conceptivos y motrices. En cuanto a las facultades naturales del cuerpo Hobbes expresa lo siguiente: “Puesto que la anatomía minuciosa y discriminada de los poderes del cuerpo no es en absoluto necesaria para el presente propósito, me limitaré a agrupar estos poderes bajo los siguientes rótulos: poder de nutrición, poder de movimiento y poder de reproducción” (1987: 128).

Hobbes está consciente de que el cuerpo es un compuesto de facultades que debe ser investigado minuciosamente, porque la biología también es parte del hombre y, como estudioso, se ve obligado a tomar una decisión: ¿Qué parte de las facultades de la naturaleza humana va a analizar: las del cuerpo biológico o las de la mente? Hobbes decide estudiar los poderes de la mente, pero anuncia que existen facultades y poderes del cuerpo que son elementos constituyentes de la naturaleza humana que deben ser investigados, como la reproducción, la nutrición, el movimiento, pues siendo parte de la naturaleza humana, algún papel deben jugar en su conformación. En lo que se refiere a las facultades naturales de la mente, Hobbes señala “Hay dos tipos de poderes de la mente: cognoscitivos, imaginativos o conceptivos; y motrices” (1987: 128). (Valga aclarar aquí que Hobbes utiliza en forma equivalente los términos cognoscitivos, imaginativos, conceptivos). Cada uno de estos poderes en sí mismos es un conjunto de facultades, se está delineando una naturaleza humana activa, noción que se deriva de la alegoría de la aniquilación del mundo,⁷ la cual utiliza Hobbes para mostrar que la naturaleza humana es activa, para explicar los poderes de la mente, para revelar la noción de hombre y esbozar su teoría del conocimiento.

⁷ “Para entender qué quiero decir con poder cognoscitivo debemos recordar y reconocer que continuamente hay en nuestras mentes ciertas imágenes o concepciones de las cosas externas de tal modo que, si todo el mundo fuese aniquilado y sólo sobreviviese un hombre, este hombre retendría la imagen del mundo y de todas aquellas cosas que anteriormente había visto o percibido en él. Por propia experiencia, todos saben que la ausencia o destrucción de las cosas que una vez fueron imaginadas no causa la ausencia o destrucción de la propia imaginación. Llamamos a estas imágenes y representaciones de las cosas externas, nuestra concepción, imaginación, idea, aperccepción o conocimiento de ellas, y el poder o facultad por medio del cual somos capaces de tal conocimiento es aquel que aquí llamo poder cognoscitivo o conceptivo, el poder de conocer o concebir” (Hobbes, 1987: 128).

Esa alegoría consiste en que si el universo desapareciese y sólo quedase un hombre, a ese hombre —según Hobbes— le quedarían las imágenes de ese mundo que desapareció. ¿Por qué es posible que a ese hombre le queden las imágenes del mundo que desapareció? Porque tiene un poder cognoscitivo, imaginativo o conceptivo que le permite retener las imágenes. De esa manera, el poder cognoscitivo o imaginativo es la facultad que tiene el hombre para retener, recordar y asociar las imágenes del mundo que desapareció, y a su vez estas imágenes son los entes alimentadores de este proceso cognoscitivo o conceptivo, y el poder motriz es la facultad que permite que se produzca un proceso de alimentación entre estas facultades; por tanto, se trata de un proceso dinámico y no estático, porque lo cognoscitivo, imaginativo o conceptivo está en permanente movimiento para reconstruir el mundo que desapareció.

De ese modo, con la alegoría de la aniquilación del mundo Hobbes reafirma que la parte de la naturaleza humana que va a investigar es el poder de la mente, cuyas facultades son la cognoscitiva, conceptiva o imaginativa; y, la motriz. Asimismo, deja sentado que es a partir de los poderes de la mente que se posibilita la noción de hombre, como un sujeto capaz de reproducir y de producir imágenes para reconstruir o construir el mundo a partir de estas imágenes; así como también es con el poder de la mente que se genera el proceso de concepción o de la imaginación, como se verá a continuación. Dicho de otro modo, para Hobbes la imaginación es la condición previa de la *praxis* del hombre (Astorga, 2009).

EPISTEMOLOGÍA

Con la alegoría de la aniquilación del mundo,⁸ Hobbes explica qué quiere decir con poder cognoscitivo, conceptivo o imaginativo, pero además, pone de manifiesto que en la naturaleza humana radica la facultad de reconstruir el mundo desaparecido, lo que es posible

⁸ Sobre la alegoría de la aniquilación del mundo véanse Cassirer (1993); Astorga (1999: 104, 105); Defez i Martín (2002), y Cisneros (2003).

a partir de la formación de la concepción o imaginación, donde se hallan los fundamentos de su epistemología. En este sentido, Hobbes hace un análisis profundo del poder conceptual, pues no le basta señalar qué entiende por el mismo, sino que también examina las diferencias, las causas y el modo de producción de este poder; en otras palabras, Hobbes estudia el modo en que se manifiesta la concepción.

Cada concepción tiene una *praxis*: hay matices, modulaciones en la forma en que las concepciones se manifiestan. Hobbes investiga detalladamente cuáles son las causas por las que esas concepciones se exteriorizan de manera distinta y por qué esa distinción consiste en matices, modulaciones. Tal investigación la realiza en la medida en que es necesaria para el desarrollo de su antropología y su epistemología, que propone construir una noción de la naturaleza humana para explicar, a partir de esa noción, las razones por las cuales es necesario que el hombre construya un cuerpo político.⁹ Esta noción se centra en destacar que la creación humana tiene su origen en la facultad imaginativa, porque es a partir de las imágenes que el hombre es capaz de reproducir o producir el mundo, en que se hace la política. Hobbes inicia su estudio sobre este punto con las siguientes palabras: “Originariamente todas las concepciones proceden de la acción de la cosa misma, de la que es la concepción. Ahora bien, cuando la acción es presente, la concepción que ésta produce se denomina también sentido y la cosa por cuya acción esto mismo se produce se llama objeto del sentido” (Hobbes, 1987: 128).

Hobbes se refiere al encuentro del sujeto con el objeto, tal como lo describe en la alegoría de la aniquilación del mundo, encuentro que consiste en que un objeto se manifiesta, se exterioriza, se hace observable por el movimiento al sujeto, y esa acción en el sujeto es la concepción. Lo que quiere decir, que para el filósofo de Malmesbury, la concepción se produce por la concurrencia del sujeto con el objeto, lo que no implica una vinculación entre el sujeto y el objeto; por el contrario, tanto el sujeto como el objeto son autónomos, puesto que

⁹ “Una vez que he declarado qué quiero decir con la palabra concepción y otras palabras equivalentes, paso a las concepciones mismas para mostrar sus diferencias, sus causas, su modo de producción, en la medida en que sea necesario para este lugar” (Hobbes, 1987: 128).

el hombre puede producir y reproducir imágenes, aún desaparecido el objeto.

La concepción que produce la acción del objeto en el sujeto se denomina sentido, porque el objeto ejerce una acción en el sujeto que despierta el sentido y ello posibilita que el sujeto pueda emitir un juicio en respuesta a la acción recibida. De ese modo, la naturaleza humana expuesta por Hobbes permite que el hombre, además de tener una concepción del objeto, también emita un juicio sobre el objeto. Un ejemplo de esta situación se da cuando el sujeto, una vez que recibe el impacto del objeto, dice que lo siente dulce o salado, caluroso o frío.

Valga señalar que en estas palabras del filósofo subyace la noción de una naturaleza humana individual, porque cada hombre emite un juicio particular y personal sobre el objeto; por esta razón, un mismo objeto para algunos hombres es frío y para otros sujetos es caluroso. Así, hay individuos que tienen concepciones particulares, que emiten juicios que los diferencian, pero al mismo tiempo se requiere de algo que los mantenga como unidad:¹⁰ el Estado. Por eso Hobbes dice:

Por nuestros diversos órganos tenemos distintas concepciones de las variadas cualidades en los objetos. Por la vista tenemos una concepción o imagen compuesta por color y figura, que es toda la observación y conocimiento que el objeto nos imparte a través del ojo acerca de su propia naturaleza. Por la audición tenemos una concepción llamada sonido que es todo el conocimiento con que contamos acerca de la cualidad del objeto a través del oído. Y así, el resto de los sentidos son también concepciones de diversas cualidades o naturalezas de sus objetos (1987: 128).

Hay un esfuerzo de Hobbes por dejar claro lo atinente a la concepción; dejar sentado que la concepción se produce por el movimiento del objeto que impresiona los sentidos, lo que permite que el sujeto asigne un juicio al objeto que es la concepción.

¹⁰ Sobre este punto, véase Cisneros (2003).

Ahora bien, ¿por qué Hobbes le da tanta importancia a la concepción y se esfuerza porque la entendamos?; ¿por qué en *La naturaleza humana o los elementos fundamentales de la política* dedica la primera parte a desarrollar lo referente a la concepción?; ¿por qué le interesa que quede claro el origen de la concepción? Hay varios aspectos a considerar cuando el sujeto asigna cualidades al objeto: 1) cada sujeto le da un matiz o modulación a esa concepción que produce; 2) ¿qué pasa cuando un sujeto asigna una cualidad a un objeto?; ¿qué está haciendo? Hay una distinción; cuando el sujeto asigna cualidades cuantitativas y cualitativas al objeto, lo distingue del resto de los objetos. Por ejemplo, cuando se dice que algo es azul, ese azul, es ese color, dentro de la gama de colores; 3) hay un ejercicio de las facultades y poderes naturales para hacer la distinción; 4) Todo ello produce la concepción originaria.

Entonces, ¿qué se deriva de la concepción? Un objeto que se mueve, un sujeto con poderes y facultades naturales para concebir y asignar cualidades cuantitativas y cualitativas al objeto y un lenguaje que posibilita la construcción de un discurso, porque al momento de distinguir un objeto de los demás, simultáneamente se crea un código común que expresa de manera precisa para cualquier otro la descripción del objeto. Se dice que el receptor del lenguaje lo percibe con claridad. A Hobbes le interesa la noción de concepción porque allí se encuentra el origen de la *praxis* humana.

En síntesis, la concepción se produce por la concurrencia del sujeto con el objeto; el objeto por el movimiento, impresiona a los órganos del sentido del sujeto. Esta impresión motiva la emisión de un juicio que asigna atributos cuantitativos y cualitativos al objeto, el sujeto lo distingue de las demás cosas. Por último, se produce el manejo de un código común porque otros sujetos saben sobre qué se habla, una vez que se asigna las cualidades al objeto.

Llama la atención otro punto sobre la concepción, y es el hecho de que el filósofo caracteriza al objeto con el movimiento y al sujeto con la facultad de asignar cualidades al objeto. De lo expuesto surgen unas interrogantes: ¿por qué para Hobbes el hombre es quien le asigna cualidades al objeto?; ¿por qué las cualidades no están en el objeto?; ¿cuál es la vinculación entre el objeto y el sujeto? Para abordar estas interrogantes, es necesario analizar las “Cuatro proposiciones acerca de

la naturaleza de las concepciones” expuestas por Hobbes. Este apartado, lo inicia el filósofo con el siguiente razonamiento:

Puesto que la imagen en la visión, que consiste en color y figura, es el conocimiento que tenemos acerca de las cualidades del objeto de este sentido, no es difícil que un hombre caiga en la opinión de que el color y la figura son en sí mismos auténticas cualidades y, por la misma causa, que el sonido y el ruido son las cualidades de la campana o del aire. Esta opinión ha gozado de aceptación durante tanto tiempo que lo contrario parecerá necesariamente como una gran paradoja. Y, sin embargo, la introducción de lo visible e inteligible (lo cual es necesario para mantener tal opinión) pasando de un lado al otro del objeto es peor que cualquier paradoja, dado que es una completa imposibilidad (1987: 129).

Hobbes considera que se maneja una visión en cuanto al objeto que no es la correcta: aquella que considera que el objeto tiene cualidades auténticas. Hobbes va a discutir esta perspectiva; va a analizar si es o no posible que el objeto tenga cualidades auténticas, porque sostiene que el objeto no posee dichas cualidades, sino que es el sujeto quien las asigna. Para rebatir la tesis que considera que el objeto tiene cualidades auténticas, expone cuatro pruebas, que desarrollo a continuación.

La *primera prueba*, señala “que el sujeto, en quien el color y la imagen son inherentes, no es el objeto o la cosa vista” (1987: 129). La explicación de Hobbes, respecto a esta prueba es la siguiente:

Todo hombre ha tenido la suficiente experiencia como para haber visto el sol y otros objetos visibles reflejándose en el agua y los cristales. Esto basta para extraer la conclusión de que tanto el color como la imagen pueden encontrarse allí donde la cosa vista no está. Pero puesto que pese a ello puede decirse que la imagen en el agua no está en el objeto sino que es algo meramente fantástico, de todos modos puede haber color realmente en la cosa misma.

Llevaré más lejos esta experiencia: supongamos que varios hombres ven directamente el objeto en duplicado, como si fueran dos velas en lugar de una, cosa que puede deberse a alguna perturbación física; o si se prefiere, sin perturbación alguna, estando los órganos de un hombre en perfecto estado o no, los colores y figuras de cada una de tales imágenes de la misma cosa no pueden ser inherentes a ellas porque la cosa vista no puede estar en dos sitios.

Por consiguiente, una de éstas imágenes no es inherente al objeto. Pero si se comprueba que los órganos de la vista están igualmente ajustados o desajustados, una de ellas no es más inherente que la otra y, en consecuencia, ninguna de las dos está en el objeto, lo cual constituye la primera proposición, mencionada en el párrafo precedente (1987: 129-130).

De esta primera prueba se deriva que si las cualidades fueran inherentes al objeto, éstas no se podrían transferir ni disociar. También se desprende que un mismo objeto no puede estar en dos sitios al mismo tiempo. Esto quiere decir que para Hobbes los objetos no tienen cualidades auténticas, porque si los objetos tuviesen cualidades auténticas, estas cualidades no se podrían disociar del objeto. Si no se pueden disociar del objeto, sería imposible que se proyectaran en la imagen; y si las cualidades se proyectaran en la imagen, entonces el objeto no tendría cualidades auténticas. En resumen, de acuerdo con esta primera prueba, las características del objeto son: *a)* el movimiento y, *b)* no poseer cualidades auténticas. *La segunda prueba*, dice: “Que no existe nada fuera de nosotros (en verdad) que llamemos imagen o color [...]. En segundo lugar, todo hombre puede comprobar por sus propios medios que la imagen de una cosa cualquiera que se refleja en un cristal, en el agua o en algo parecido, no es algo que esté en o detrás del cristal, o bien en o bajo el agua; lo cual es la segunda proposición” (1987: 130).

En cuanto a esta prueba, Hobbes afirma indubitavelmente que la imagen es una hechura del hombre porque pone en ejercicio sus facultades y poderes naturales. La imagen es una materialización del

ejercicio de las facultades y poderes naturales, puesto que el hombre puede comprobar por sus propios medios que se trata de una imagen; si la imagen no está en o detrás del cristal, o en o bajo el agua, ¿dónde está? En la mente, producto del movimiento de sus poderes y facultades naturales. Por consiguiente, no es una imagen estática; el hombre puede modificarla, nutrirla con el ejercicio de sus facultades naturales.

La *tercera prueba*, postula “que la así llamada imagen o color no es más que una aparición ante nosotros del movimiento, la agitación o alteración que el objeto produce en el cerebro, o en los espíritus, o en cierta sustancia interna de la cabeza” (1987: 130).¹¹

La tercera prueba tiene que ver con el impacto del objeto en los sentidos del sujeto. Este impacto tiene diversos grados de intensidad sobre el sujeto y la respuesta que el sujeto emite será directamente proporcional a la intensidad con la cual el objeto afecta los sentidos.

La *cuarta prueba*, sostiene “que igual que en la visión, con las concepciones que surgen de los demás sentidos sucede que el sujeto de su inherencia no es el objeto sino el sintiente” (1987: 129).¹² Aquí, hay una conclusión afirmativa de Hobbes que señala: el hombre es el

¹¹ “Como tercera proposición hemos de considerar primero que, cualquier gran agitación o sacudida que sufra el cerebro (como la que produce un golpe, especialmente si se da contra el ojo) por la que el nervio óptico sea sometido a gran violencia, aparece delante de los ojos cierta luz que no es nada externo sino una aparición, ya que lo único verdadero es la sacudida o movimiento de las partes de aquel nervio. A partir de esta experiencia podemos concluir que tal aparición de luz no es en verdad más que movimiento interior. Por consiguiente, si de los cuerpos brillantes puede derivarse un movimiento, de tal modo que afecte al nervio óptico de la manera que le es propia, habrá una imagen de luz en algún lugar de la línea por la que, en definitiva, se derivó el movimiento al ojo, es decir, en el objeto, si miramos directamente hacia él, y en el cristal o el agua cuando lo miramos siguiendo la línea de reflexión. Esto es, en efecto, la tercera proposición: que la imagen y el color no son más que una aparición ante nosotros de aquel movimiento, agitación o alteración que el objeto produjo en el cerebro o en los espíritus, o bien en cierta sustancia interna de la cabeza” (*Ídem*).

¹² “Igual que el color no es inherente al objeto sino un efecto que el movimiento de éste causa sobre nosotros, tal como se ha descrito, tampoco hay sonido en la cosa que oímos sino en nosotros mismos [...]. Si quisiéramos proseguir con el resto de los sentidos, resultaría suficientemente claro que el olor y el gusto de la misma cosa no son lo mismo para todos los hombres, lo cual quiere decir que no se encuentran en la cosa olida o degustada sino en los hombres” (1987: 131, 132).

que tiene la facultad de asignar cualidades cualitativas y cuantitativas al objeto.

El análisis del filósofo explica el proceso de origen de la concepción o imaginación, lo que denota que se trata de una categoría fundamental en la antropología, porque a partir de ella es que se puede entender el origen del pensamiento, de la imaginación y del razonamiento humano, así como de la antropología, de la epistemología, de lo ético, de lo político y de lo religioso.

LA NATURALEZA HUMANA COMO FUNDAMENTO DE LA POLÍTICA

La antropología y la epistemología revelan que Hobbes está creando una noción de hombre moderno que se distancia de lo escolástico y también de sus contemporáneos, tal como lo muestran sus diferencias con Descartes (Descartes, 1977). Descartes propugna las ideas innatas, el *pienso, luego existo*; Hobbes propone el empirismo, donde la naturaleza humana está definida por los poderes y facultades de la mente que se activan por el movimiento del objeto sobre éstas, y que en ausencia del objeto, le permiten al hombre reproducir y producir imágenes, con lo que concibe a un hombre creativo y activo porque sus facultades naturales están en permanente movimiento, propugna una *praxis* política.

Esas características son los elementos constituyentes que llevan al hombre a construir un cuerpo político y una ley. Hobbes advierte sobre la importancia de abordar el estudio de la naturaleza humana porque estima que sólo conociendo la constitución de la naturaleza humana, se puede crear un proyecto político acorde con dicha naturaleza. Dicho de otro modo, de acuerdo con Hobbes, la única manera de elaborar proyectos políticos es conociendo a profundidad la cosa con la que se va a realizar ese proyecto político, porque si no se conoce la naturaleza humana no se puede proyectar políticamente una organización social sobre los hombres. Probablemente por esta razón, fracasan la mayoría de los proyectos políticos, pues no se ocupan de investigar la naturaleza humana a la cual van dirigidos.

EL INDIVIDUO

La antropología y la epistemología ayudan a configurar la idea de individuo, al considerar que tales categorías no pueden entenderse sino a partir de las relaciones sociales que desarrollan los hombres, que no son sociables en el sentido aristotélico, sino sociales a partir de las relaciones utilitarias de intercambio. Hobbes no habla del hombre primitivo al que se refiere Rousseau, sino del hombre civilizado de su tiempo. Me apoyaré en la tesis del *individualismo posesivo* de Macpherson para entender al hombre de Hobbes como el individuo de su tiempo.

Los aspectos fundamentales de la antropología y la epistemología hobbesiana suponen ya la idea de individuo, debido a que las capacidades naturales del cuerpo y de la mente se expresan de una manera particular en cada hombre. En otras palabras, la estructura corporal, la experiencia, el pensamiento, el lenguaje, la razón y las pasiones pertenecen a cada quien y se expresan de diferentes maneras. Es evidente que la diversidad de pasiones hace que los hombres sean diferentes, que cada hombre piense en su bien verosímil y elija los medios para alcanzarlo. Esto se puede traducir en el hecho de que cada hombre usa en su propio beneficio su estructura corporal, su conocimiento, su pensamiento, sus pasiones y sus habilidades. La diferencia surge en la manera en la que cada hombre manifiesta o expresa su poder o facultad natural, y en esa expresión se materializa la individualidad. Se puede decir que el individuo se configura en la diferencia que surge entre los hombres como producto de la manifestación particular de sus facultades naturales.

Sin embargo, para comprender la idea de individuo en Hobbes no es suficiente tener presente la noción de los poderes o facultades del cuerpo y de la mente, sino que se requiere tomar en cuenta las relaciones sociales que desarrollan los hombres, pues son esas relaciones las que le dan forma y sentido al individuo y a su *praxis*, y tienen su origen en la diferencia que resulta de la manera en que cada hombre expresa su facultad o poder natural. De esta forma, las relaciones sociales se constituyen en la diversidad de pasiones que cada hombre tiene y en sus distintas expresiones, pues algunos, por ejemplo, son vanidosos y se creen superiores a aquellos que son moderados. Cada uno piensa en

el bien de sí mismo y a veces algunos coinciden en el bien que buscan, con el inconveniente que éste no puede ser disfrutado por todos, lo que trae como consecuencia que sólo el más fuerte lo disfrutará o sólo aquel que se sirva de todos los medios y realice cualquier acción necesaria para conseguirlo. Lo que significa que cada hombre delibera sobre los medios y las consecuencias para obtener lo que considera como su bien. Por tanto, los hombres desarrollan diferencias que los llevan a ser o a creerse superiores y a tratar de subyugar a aquellos que consideran inferiores. Y simultáneamente, los inferiores se opondrán a los que se consideran superiores, lo que llevará a una lucha entre ellos.

Se puede afirmar entonces que las relaciones sociales en Hobbes se estructuran de la siguiente manera: 1) en la diferencia que se expresa en las facultades naturales, y 2) en la diferencia que se expresa en el uso de los medios necesarios para conseguir su propio bien. Desde este doble ámbito tiene lugar el desarrollo del individuo.¹³

Hay que advertir que si bien las relaciones sociales que desarrollan los hombres son importantes porque en ese ámbito se define el individuo, esto no quiere decir que el hombre sea sociable por naturaleza. Hobbes lo explica claramente en el capítulo XVII del *Leviatán*, donde señala que algunas criaturas vivientes, como las abejas y las hormigas, viven sociablemente unas con otras, y por eso Aristóteles las incluye en la categoría de los animales políticos. Sin embargo, para él, esto no es así en la humanidad, pues, los hombres están compitiendo continuamente por el honor y la dignidad. Esto hace que haya odio y envidia, y en consecuencia se encuentren en permanente lucha. Además, cada hombre persigue su bien privado y no el bien común. Para lo cual, cada uno piensa la forma y los medios de conseguirlo. En cambio, para las abejas el bien común no es diferente del bien privado, y además, ni piensan, ni tienen el uso de la razón. Los hombres gozan del lenguaje, pudiendo

¹³ Nos encontramos aquí con un problema. Hobbes plantea la igualdad entre los hombres tanto en los *Elementos de derecho natural y político*, donde expresa que teniendo simplemente en cuenta la naturaleza, los hombres deben reconocer la igualdad existente entre ellos, como en el *Leviatán*, donde sostiene que la naturaleza ha hecho a los hombres iguales en sus facultades de cuerpo y de alma. Sin embargo, la descripción de las diferencias que hay entre los hombres ocupa un lugar decisivo en ambos textos. Véase al respecto Astorga (2000).

modificar las dimensiones de lo bueno y lo malo, representando a otros lo malo dándole la apariencia de bueno o lo bueno dándole la apariencia de malo. El hombre busca controlar y mostrar su sabiduría para someter a otros. Por tanto, el hombre no es sociable por naturaleza sino que es social a partir de las relaciones sociales que desarrolla. Y como ya se dijo, éstas se expresan en obtener un bien, buscar medios y medir habilidades, capacidades y fuerza.

Ahora bien, considerando la importancia de las relaciones sociales para entender al individuo, se puede hacer valer la explicación mecanicista que ofrece Hobbes de la naturaleza humana, mediante la cual se puede confirmar que el individuo es el resultado de un proceso de interrelación con los demás. En otras palabras, el individuo se va formando a partir de la relación con otros, no debido a una esencia natural.

Sobre este aspecto, Alfredo Cruz Prados en su libro *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes*, dice:

El modelo genético de consideración —cuyo fundamento es la concepción del movimiento como causa universal— conduce a una interpretación de la naturaleza humana desde el punto de vista de su producción: lo que la constituye es aquello que procede de modo espontáneo del movimiento. Cabe describir, por tanto, cómo funciona el hombre, pero no definir estrictamente qué es [...]. La definición de la naturaleza es estrictamente descripción del *cómo* de su conducta.

Pero se trata de un *cómo* que no apunta hacia un *qué*; es decir, se trata de un modo de obrar sin fundamento en un modo de ser, del que aquél pudiera fluir como despliegue, orientado, al mismo tiempo, hacia la consecución de este modo de ser en plenitud. El único *fin* de los movimientos que integran esa conducta es su conservación. Cualquier otro es considerado no sólo como artificial y superpuesto, sino como carente de todo fundamento racional. La conservación es el único *fin* que puede extraerse de la condición de movimiento. El movimiento adquiere así

carácter definitivo: su razón deja de radicar en un término *ad quem*. Abandona toda consideración final, sólo resta una consideración inercial.

En Hobbes, la naturaleza humana, que no expresa una esencia, se ordena sólo a la mera existencia (Cruz, 1992: 138-139).

Hobbes crea un modelo mecanicista donde lo social es concebido bajo los parámetros de la mecánica universal y el comportamiento humano es pensado como análogo a los desplazamientos intercorpóreos, a los cuales cabe aplicar los conceptos de cuerpo, movimiento y causa eficiente (Lukac de Stier, 1999: 56-57), y siendo la causa universal el movimiento; se entiende que lo natural es aquello que procede del movimiento de las causas mecánicas. En este sentido la naturaleza es considerada como un sistema de relaciones causales, desprovisto de finalidad y sentido (Cruz, 1992: 131-133).

Es por ello que, como bien lo explica C. B. Macpherson en *La teoría política del individualismo posesivo*, Hobbes presenta un hombre muy parecido a una máquina o autómatas, que posee dentro de él un equipo por el cual modifica su movimiento como respuesta a las diferencias del material y al impacto de otra materia sobre él. Este equipo se compone de los sentidos, que reciben la presión de los cuerpos exteriores y los transmiten a través de los nervios al cerebro y al corazón. A ello se agrega la imaginación o memoria, que puede recordar las impresiones sensoriales pasadas y almacenar su experiencia en ellas. Asimismo, se activa el mecanismo de la serie de pensamientos o imaginaciones que va de las causas a los efectos o de los efectos a las causas, el cual le permite prever los resultados probables de las diversas acciones posibles que puede emprender. Ello supone el lenguaje, a través del cual el hombre se comunica y recibe comunicaciones y ordena sus propias estimaciones; y la razón, que añadiendo o sustrayendo nombres y las consecuencias de los nombres puede llegar a proposiciones generales o reglas para su propia orientación (Macpherson, 1979: 38-39).

El concepto de hombre hobbesiano nace entonces de la consideración de la naturaleza bajo los criterios de la mecánica universal, donde la naturaleza se concibe como una relación causal de cuerpos cuyo

fundamento es el movimiento. En esta concepción el hombre es un cuerpo más dentro de esa mecánica, que se relaciona con otros cuerpos y el fundamento de esa relación es el movimiento. La explicación hobbesiana del hombre bajo la visión de la mecánica universal (cuerpo, movimiento y causa eficiente) cambia la pregunta y la forma de estudiarlo, pues ya no se trata de saber qué es el hombre, sino de cómo se relaciona el hombre con otros hombres. Este cambio del qué al cómo es de suma importancia porque ya no se trata de estudiar la esencia del hombre sino de investigar las relaciones humanas, es decir, de explicar que el individuo es el resultado de la relación con los otros. Por ello, Hobbes lo define a partir de la descripción de sus facultades o poderes naturales de la mente y del cuerpo, y de la expresión de este equipo natural.

Esta perspectiva antropológica se puede apreciar mejor si se compara la interpretación de Hobbes con la de Rousseau. Hobbes no se refiere al hombre primitivo, sino al hombre que posee el fuego de Prometeo, las artes y la razón. Nuestro filósofo no supone a un hombre en su condición primitiva, salvaje, tal cual salió de la naturaleza, que sacia su hambre bajo una encina, su sed en el arroyo más cercano, que duerme bajo el mismo árbol que le proporcionó su sustento y se dedica a satisfacer todas sus necesidades (Rousseau, 1959: 736-737), sino que está pensando en el hombre que tiene facultades naturales, en las que están presentes rasgos sociales como la sensibilidad, la imaginación, la memoria, el discurso mental, la razón, el lenguaje, la pasión, los cuales se manifiestan individualmente. Creo que Hobbes parte no del hombre en su condición primitiva sino de su condición actual, tal como lo veía en el siglo xvii: un hombre que tenía y había cultivado la imaginación, la memoria, el lenguaje y la razón.

Al distinguir al hombre salvaje del hombre con virtudes sociales, Rousseau dice que:

[...] el hombre salvaje y el hombre civilizado difieren tanto en sus sentimientos y en sus inclinaciones, que lo que hace la felicidad suprema en uno reduciría al otro a la desesperación. El primero no respira más que por el reposo y la libertad; desea sólo vivir y permanecer ocioso, sin que la misma ataraxia del estoico pueda igualarse a

su profunda indiferencia por todo. Por el contrario, el ciudadano, siempre activo, suda, se agita, se atormenta sin cesar en busca de ocupaciones más laboriosas siempre; trabaja hasta la muerte, corre, si se quiere, tras ella para colocarse en estado de vivir, o renuncia a la vida para alcanzar la inmortalidad; obsequia a los grandes que odia y a los ricos que desprecia, sin dejar ningún medio para alcanzar el honor de servirles; jáctase orgulosamente de su bajeza y de la protección que recibe, y ufano de su esclavitud, habla con desdén de los que no tienen el honor de compartirla (Rousseau, 1959: 797).

Si se tienen presentes los dos hombres a los que se refiere Rousseau, es decir, el hombre salvaje o primitivo y el hombre sociable, considero que Hobbes en todo momento se refiere al hombre sociable, al concebir sus facultades naturales y la manifestación de las mismas en el desarrollo de las relaciones sociales.

En este sentido Lukac de Stier al igual que Cruz Prados, considera que para Hobbes la naturaleza no expresa una esencia sino una suma de facultades y poderes. Y los hombres, que caerían en el estado de guerra por no haber un poder común, serían hombres civilizados con deseos civilizados de una vida conveniente y gustos civilizados de sentirse superiores. Por tanto, es preciso evitar el error de tratar el estado de naturaleza de Hobbes como un análisis del hombre primitivo, o del hombre considerado independientemente de todas sus características socialmente adquiridas (Lukac de Stier, 1999: 102, 110). En esta misma línea, Omar Astorga sostiene que Hobbes tenía en mente al hombre moderno formado en un proceso cultural en el cual concurrían la religión, la superstición, la vida civil, la política, la ciencia; no pensaba en un hombre primitivo sino en un hombre cargado de imágenes suscitadas en un contexto lingüístico repleto de confusiones (Astorga, 2000: 90). Asimismo, C. B. Macpherson se propuso demostrar que Hobbes se refiere a hombres sociales, y no a hombres naturales, y que este filósofo desarrolló una teoría de las relaciones necesarias de los hombres en sociedad para fundamentar su hipótesis del estado de naturaleza. Es decir, específicamente quiso mostrar que Hobbes

no se refiere al hombre natural contrapuesto al hombre civilizado, sino que se refiere a hombres cuyos deseos son específicamente civilizados, que se trata de hombres cuya naturaleza ha sido formada por la vida en la sociedad civilizada. Para este autor el estado de naturaleza hobbesiano es:

[...] una formulación del comportamiento al que los hombres tal como son ahora —hombres que viven en sociedades civilizadas y tienen los deseos de los hombres civilizados—, [...]. Para conseguir el estado de naturaleza, Hobbes dejó de lado el derecho, pero no el comportamiento y los deseos históricamente adquiridos de los hombres. [...] Se trata [...] de una formulación del comportamiento de hombres sociales, civilizados (Macpherson, 1979: 31).

El hombre que se desarrolla a partir de las relaciones sociales es, pues, un individuo civilizado que posee un lenguaje cargado de imágenes, pensamiento, experiencia, pasiones, y razón, que se expresan en un ámbito que él mismo crea a partir de la versatilidad de su condición natural.

Una de las ideas que permite entender a este hombre aparece en el capítulo x del *Leviatán* (“Del poder, la valía, la dignidad, el honor y la aptitud”), y que desarrolla Macpherson con la tesis del individualismo posesivo. Se trata de la idea del valor del individuo según la cual dicho valor está determinado por los demás y no por el individuo mismo.¹⁴

¹⁴ “El *valor* o *VALÍA* de un hombre es, como ocurre con todo lo demás, su precio, es decir, lo que daríamos para hacer uso de su poder. Por lo tanto, no es algo absoluto, sino que depende de la necesidad y del juicio de los otros. Un hábil conductor de ejércitos es de gran precio en tiempos de guerra presente o inminente; pero no lo es tanto en tiempos de paz. Un juez instruido e insobornable tiene mucho valor en época de paz, pero no tanto en tiempo de guerra. Y, como sucede con otras cosas, sucede también con el hombre: que es el comprador, y no el vendedor, quien determina el precio. Pues aunque un individuo, como hace la mayoría de los hombres, se dé a sí mismo su máximo valor, su valor real no será más que el que venga determinado por otros [...]” (Hobbes, 1996: 79-80).

En la filosofía hobbessiana el concepto de valor aplicado al hombre responde entonces a una posición relativista pues, como se desprende del párrafo antes transcrito, no es una categoría absoluta. Tal relativismo lo determina el entorno a través del juicio de los otros. De esta manera, el valor de un hombre se traduce en el poder que tenga y en la estimación que las circunstancias y el juicio que otros hombres hagan de él. Así, en esta propuesta antropológica y económica, el valor que se dé así mismo un hombre viene determinado por los otros y el entorno. Esta determinación responde a las relaciones sociales que desarrollan los mismos hombres a partir de sus diferencias, pues como ya vimos, el hombre no es social por naturaleza, pero sí establece relaciones sociales a partir de la diferencia que se expresa en las facultades naturales y en el uso de los medios necesarios para conseguir su propio bien.

Me parece pertinente introducir aquí dos ejemplos para comprender cómo el entorno constituido por el juicio de los otros determina el valor de un hombre. El primero de ellos, seguramente conocido por Hobbes debido a su trabajo de traducción de algunos clásicos griegos, se encuentra en la *Iliada*, específicamente en el personaje de Aquileo. La trama se inicia con la discusión entre Agamenón y Aquiles en el ágora por la negativa de Agamenón de devolver a Criseida a su padre y de quedarse con Briseida, lo que llevó a que el dios Apolo se irritara y les enviara una peste y que Aquiles, uno de los mejores y principales guerreros, tomara la decisión de no combatir por ningún motivo y retirarse a su campamento. La decisión de Aquiles para ese momento no afectó a Agamenón ni a sus compañeros pues no se encontraban en guerra y no les era útil ni necesario. Sin embargo, posteriormente, al cambiar las circunstancias por la guerra y al entrar en escena Héctor, la utilidad y el valor de Aquiles adquieren una estimación de tal índole que fue necesario rogarle para que desistiera de su decisión y volviera a combatir. En este sentido son significativas las palabras que le dirige Patroclo:

¡Oh Aquiles, hijo de Peleo, el más valiente de los aquinos! No te irrites, porque es muy grande el pesar que los abruma. Los que antes eran los más fuertes, heridos unos de cerca y otros de lejos, yacen en las naves —con arma

arrojadiza fue herido el poderoso Diómedes Tidida; con la pica Odiseo, famoso por su lanza, y Agamenón; a Eurípolo flecháronle en el muslo—, y los médicos, que conocen muchas drogas, ocúpanse en curarles las heridas. Tú, Aquiles, eres implacable. ¡Jamás se apodere de mí rencor como el que guardas! ¡Oh tú, que tan mal empleas el valor! ¿A quién podrás ser útil más tarde, si ahora no salvas a los argivos de muerte indigna? [...]. Si te abstienes de combatir [...] permite que cubra mis hombros con tu armadura para que los teucros me confundan contigo y cesen de pelear [...] (Homero, 1954: 286).

Se aprecia así como la guerra y el juicio de sus compañeros determina el valor de Aquiles, que a pesar del ruego que le hicieran, insistió en su posición. Pero, el valor que le asignaban era de tal magnitud que Patroclo le pidió que le permitiera usar su armadura para que los enemigos lo confundieran con él y cesaran de pelear.

Tomo el segundo ejemplo de la *Historia de la guerra del Peloponeso* (Tucídides, 1986, I). Por su lectura es posible percatarse cómo el entorno y el juicio de las ciudades que intervienen en la guerra y en la paz determinan el valor de los embajadores, el cual se deriva específicamente de los acontecimientos bélicos más importantes que se desarrollaron, como la guerra de Arquidamo (del año -431 al -421); la cuarta guerra Siciliana (del -415 al -413); y la guerra de Deceia entre el (-413 y el -404) (Tucídides, 1986, I: 5) pues los embajadores eran los mediadores para efectuar los acuerdos, específicamente, los términos con base en los cuales se comenzaba la guerra y los términos para acordar la paz. Así, los corcirenses para pedir ayuda y socorro a los atenienses envían a sus embajadores. Por su parte, los corintios envían a sus embajadores a Atenas, para que éstos prefieran su amistad y alianza que los de Corcira. Los atenienses se alían con los de Corcira y envían sus embajadores a Lacedemonia para defender su causa; y acordada la guerra por todos los del Peloponeso contra Atenas, los lacedemonios envían sus embajadores a Atenas para tratar de algunas cosas. Asimismo, para acordar la paz, los lacedemonios envían sus embajadores a Atenas (Tucídides, 1986, I: 5). Los embajadores para la época de la guerra del Peloponeso

constituían el vínculo entre las ciudades y los encargados de tratar directamente los asuntos relativos a la paz y la guerra de las ciudades involucradas.

En efecto, luego que los corcirenses vencieron a los corintios y pasado un tiempo, los corintios quisieron iniciar la guerra contra los corcirenses por venganza e ira, se acudió a los embajadores. Asimismo, cuando los lacedemonios y atenienses querían hacer una tregua acudían a los embajadores:

Todo aquel año, después de la batalla naval, y el siguiente, los corintios, por la ira y saña que tenían contra los corcirenses, determinaron renovar la guerra, y mandando rehacer sus naves, aparejaron una nueva armada, cogiendo hombres de guerra y marineros a sueldo del Peloponeso y de otras tierras de Grecia. Sabido esto por los corcirenses tuvieron gran temor por no estar aliados con ninguno de los pueblos de Grecia ni inscritos en las confederaciones de los atenienses ni de los lacedemonios, por lo cual les pareció que sería bueno ir a Atenas, ofrecer su alianza para la guerra y tentar si hallarían allí algún socorro. Al saberlo los corintios, enviaron también sus embajadores a Atenas para que estorbasen que la armada de los atenienses se uniera a la de los corcirenses, porque esto les impediría hacer la guerra con ventaja. Llamados en asamblea unos y otros expusieron sus razones, y primeramente los corcirenses hablaron de esta manera [...]. Visto todo, y considerando que no había medio de socorrer a los que estaban en la isla, y que corrían peligro de ser presos o muertos de hambre o por fuerzas de armas, opinaron pedir una tregua a los caudillos de los atenienses durante la cual pudiesen enviar a Atenas a tratar de paz y concordia [...] en caso que de una parte u otra hubiese alguna contravención, por grande o pequeña que fuese, las treguas se entendiesen rotas, debiendo durar lo más hasta que los embajadores lacedemonios volvieran de Atenas [...]. Así se convino la tregua, y para su ejecución, los lacedemonios

entregaron a los atenienses cerca de sesenta naves, siendo después enviados los embajadores a Atenas, que hablaron en el Senado de la manera siguiente [...] (Tucídides, 1986, II: 38, 39, 252).

De forma que el valor de los embajadores está determinado por el juicio de los corcirenses y corintios, los atenienses y lacedemonios, y por la necesidad de la guerra y la paz, dependiendo los intereses de cada ciudad. En mi criterio, estos ejemplos demuestran claramente la idea hobbessiana del valor de un hombre, al mostrar cómo el valor de Aquiles en tiempos de guerra no era el mismo que cuando decidió retirarse a su campamento; y cómo los embajadores eran de un estimable valor al tratarse de los asuntos de la guerra y la paz como se describe en la Guerra del Peloponeso.

Por ello, me parece importante retomar la propuesta que hace Macpherson sobre la idea del valor de un hombre mostrada por Hobbes. Al respecto sostiene que:

Tenemos aquí las características esenciales del mercado competitivo [...]. Valorar, u honrar, no es simplemente una relación entre un hombre que recibe honor o deshonor y otro que lo da; es una relación entre un hombre que recibe honor y todos los demás que se lo dan, esto es, todos los demás hombres que tienen algún interés, por contingente o remoto que sea, por el modo en que usa su poder. Todos estos otros hombres hacen las estimaciones de su poder independientemente. Y lo hacen comparativamente con el poder de los otros, pues su utilidad para ellos no es una cantidad absoluta, sino que depende de la disponibilidad de otras. Y cada uno no solamente *es estimado por* todos los demás que tienen algún interés en el modo en que usa su poder, sino que también *estima* a todos los demás. Pero a partir de este número inmensamente grande de juicios de valor independientes, se establece un valor objetivo para cada hombre. Solamente puede ser establecido así porque el poder de cada uno es considerado como una

mercancía, esto es, como una cosa ofrecida normalmente para el cambio, y ofrecida competitivamente (Macpherson, 1979: 44-45).

Macpherson sugiere entonces que el valor se constituye desde las relaciones sociales entendiendo a la sociedad a partir de la idea de mercado. Este mecanismo de mercado, según el cual el precio de un hombre es producto del valor que surge por la vía de la competencia, hace que la competencia se convierta a su vez en un mecanismo que determina la constitución del individuo. Este planteamiento me produce la siguiente inquietud: ¿Hasta qué punto el concepto social tiene que ver con la consolidación del individualismo?

Para responder a esta pregunta hay que centrarse en la idea de que, a partir del valor, los hombres desarrollan relaciones sociales en un ámbito competitivo, en el que un grupo de personas y el entorno asignan un valor estimable a un individuo, pero que simultáneamente, este individuo hace uso de ese valor que le asigna el entorno para afianzar sus tendencias antropológicas y por consiguiente su individualismo. De esta manera, se confirma la dimensión social de la naturaleza humana. Pero, también se pone de manifiesto que esa misma dimensión social puede convertirse en fuente de reforzamiento de las tendencias individualistas puesto que la estimación que el entorno le asigna a un individuo, afianza el valor que él se da a sí mismo como individuo y ese afianzamiento acrecienta sus tendencias individualistas. Se establece así una relación paradójica entre el individuo y el entorno. Esto es, mientras más valorado es el individuo por el entorno más se distingue de éste y se incrementan sus tendencias individualistas.

CONCLUSIONES

De acuerdo con lo desarrollado en los puntos anteriores, se puede apreciar que el problema de Hobbes radica en la *praxis* y que el filósofo lo postula como una actividad política que realizan los hombres. En otras palabras, todo lo que hace el hombre es una *praxis*, y ésta se

constituye en la base de la antropología y la epistemología que está desplegando el empirismo.

Se tiene así, que las facultades naturales del hombre condicionan y definen su *praxis* y por consiguiente, para Hobbes, el conocimiento antropológico es fundamental porque ello es lo que posibilita que se pueda conducir esa *praxis* a un fin. Es decir, para el filósofo de Malmesbury, el ejercicio de la *praxis* de los hombres se manifiesta en la construcción de un Estado y de un conjunto de leyes que promuevan la conservación del hombre, en una sociedad armónica; en la constitución del individuo como ciudadano autónomo, artífice de una *praxis* política continua y perfectible.

La *praxis* constituye el fundamento de la antropología y la epistemología expuestas por Hobbes, la acción del hombre por excelencia. Desde esta perspectiva, la filosofía política de Hobbes es un tratado racional-pasional de una *praxis* específica, que contiene elementos políticos, morales, éticos, religiosos necesarios para entender y comprender la concepción de hombre que propone el mencionado filósofo. De esta manera, en su tesis, el hombre es una *praxis*, y como tal, se encuentra en un movimiento permanente y de constante renovación en busca de lo perfectible y por ello indeterminable. Es un movimiento dinámico con deseo de superación, de poner en ejercicio sus facultades naturales en busca de una *praxis* que, kantianamente hablando, sea ejemplo de todo y para todos.

Finalmente, para Hobbes es importante estudiar la antropología y la epistemología porque esta investigación, permite conocer las facultades naturales del hombre, lo que el hombre hará con ellas, las acciones que emprende habitualmente. Esto es, acercarse a la *praxis* de su condición social, para a partir de allí, proponer un modelo político-social que: a) sea expresión de esa *praxis*; b) permita la continua perfectibilidad, y c) sea el promotor y el agente de una *praxis* política que garantice un movimiento de autonomía individual y colectiva en pro de la paz y la armonía.

FUENTES CONSULTADAS

- ASTORGA, O. (2009), “La imaginación”, en Omar Astorga, María Eugenia Cisneros, Gabriel Morales Ordosgoitti y David De los Reyes, *Suite hobbesiana. Cuatro ensayos: imaginación, antropología, poder y religión*, Caracas: Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela (ucv), pp. 29-145.
- (2000), *La institución imaginaria del Leviatán. Hobbes como intérprete de la política moderna*, Caracas: ucv/Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico.
- (1999), “La idea de imaginación para estudiar a Hobbes como intérprete de la política”, en *Extramuros*, núm. 10, mayo, Caracas: Facultad de Humanidades y Educación, ucv, pp. 103-118.
- CASSIRER, E. (1993), *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna II*, 4a reimpr., México: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- CISNEROS ARAUJO, M. E. (2000), “María Liliana Lukac de Stier, *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*”, reseña en *Apuntes Filosóficos*, vol. 10, núm. 16, junio, Caracas: Escuela de Filosofía, ucv, pp. 171-174.
- (2003), *Del individuo al ciudadano en la teoría política de Hobbes*, Caracas: Tribunal Supremo de Justicia.
- CRUZ PRADOS, A. (1992), *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes*, 2a ed. revisada, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra Sociedad Anónima (EUNSA).
- DE LOS REYES, D. (2002), *Dios, Estado y religión. Una aproximación a la filosofía de Tomas Hobbes*, Caracas: Comala.com.
- DESCARTES, R. (1977), *Meditaciones metafísicas, con objeciones y respuestas*, Madrid: Alfaguara.
- DEFEZ I MARTÍN, A. (2002), “Hobbes y el problema del realismo metafísico”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 35, Madrid: Universidad Complutense, pp. 273-296. Artículo en línea disponible en <http://www.infofilosofia.info/defezweb/hobbes.pdf>, 22 de marzo de 2010.

- HOBBS, T. (1996) [1651], *Leviatán. O la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, 4a reimpr., Madrid: Alianza.
- (1987) [1650], “La naturaleza humana o los elementos fundamentales de la política”, en *Antología/Hobbes*, edición de Enrique Lynch, Barcelona: Península, pp. 127-178.
- HOMERO (1954), *Iliada*, en *Obras completas*, Buenos Aires: Librería El Ateneo.
- LUKAC DE STIER, M. L. (1999), *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*, Buenos Aires: Universidad Católica Argentina/Instituto para la Integración del Saber.
- MACPHERSON, C. B. (1979), *La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*, 2a ed., Barcelona: Fontanella.
- QUARANTA, M. (2007), “Una nueva imagen de William Harvey, descubridor de la circulación sanguínea”, en *Apuntes Filosóficos*, vol. 16, núm. 30, junio, Caracas: Escuela de Filosofía, ucv, pp. 269-274.
- ROUSSEAU, J. J. (1959), *¿Cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres? ¿Está ella autorizada por la ley natural?*, en *Obras selectas*, 2a ed., Buenos Aires: Librería El Ateneo.
- STRAUSS, L. (2006), *La filosofía política de Hobbes*, Buenos Aires: FCE.
- TUCÍDIDES (1986), *Historia de la guerra del Peloponeso*, tomos I y II, Barcelona: Orbis.

Fecha de recepción: 14 de diciembre de 2008

Fecha de aprobación: 15 de febrero de 2010