

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

El Leviatán:
La superación de la finitud humana en Hobbes

TESIS
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADA EN FILOSOFIA

PRESENTA:

Paulina Rodríguez Landecho

Director de Tesis:
Dr. Luis Ramos-Alarcón Marcín

CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX

2018



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Dedico esta tesis a la amada memoria de mi padre y a la tierra que me vio nacer, en la lejana Costa Norte de Jalisco.

Agradezco a mi profesor, asesor, amigo y fuerza, el Dr. Luis Ramos-Alarcón Marcín.

A los profesores que han marcado mi camino, al Dr. Victórico Muñoz, al Dr. Sergio Lomelí y al Dr. Pedro Enrique García Ruiz. Sus conocimientos y grandeza docente me han inspirado.

A la Dra. Laura Benítez, su dulzura e inteligencia me han motivado a través de cada discusión en el Seminario de Historia de la Filosofía, del Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Agradezco infinitamente a mi madre, su amor por el estudio e incansable trabajo, son sin duda mi mayor ejemplo.

A mi hermana Alejandra, y a mi tío Juan José por todo su apoyo.

A mis amigos Abraham, Jacob y Patricia, su solidaridad ha cruzado toda barrera geográfica.

A mis queridos compañeros y amigos, Mikel, Arturo y Moisés. Su amistad invencible siempre la llevaré en mi corazón.

A Enrique, por su cariño a través de la distancia.

Finalmente agradezco al PAPIIT IN 402614 por su mecenazgo en la realización de esta tesis.

Índice

Introducción.....	4
Capítulo 1: Naturaleza, hombre y finitud.....	9
1.1. Definición de filosofía y naturaleza: materia y movimiento.....	9
1.2. El cuerpo humano.....	16
1.3. Manifestación de la finitud.....	22
Conclusiones del Capítulo 1.....	28
Capítulo 2: Libertad, contrato y Estado civil.....	29
2.1. Libertad.....	29
2.2. Pacto.....	31
2.3. Estado civil.....	37
Conclusiones del Capítulo 2.....	43
Conclusiones.....	47
Bibliografía Primaria.....	51
Bibliografía Secundaria.....	51

Introducción

No existe común denominador más certero a todo el género humano que el ineludible hecho de la muerte. La mortalidad de los seres humanos es signo de incompletud, puesto que pone de manifiesto los límites de la condición humana: si la vida humana fuese en su totalidad autónoma, no se vería vulnerada ante los acontecimientos externos, como desastres naturales o enfermedades. Inclusive, una total autonomía supondría un escenario donde se pudiese prescindir del mundo externo, incluidos los otros seres humanos. Quien apela a una forma completa o autosuficiente del género humano, reclama una inmortalidad para todos los seres humanos. Pero si éste fuera el caso, entonces se ignorarían todas las limitaciones humanas, tanto aquellas de la condición corpórea, como aquellas de la misma necesidad, la vulnerabilidad y la fragilidad que sufren los seres humanos en relación al mundo. Se han sido ilustradas hipótesis claras de un ser completo en explicaciones divinas y mitológicas. Pongamos por ejemplo el andrógino del discurso de Aristófanes en el *Banquete* de Platón¹: después del hombre y la mujer, el tercer género se conforma de cuatro brazos, dos sexos y dos caras en una sola cabeza. Este ser podía dirigirse en perfecta sincronía, hasta el punto de buscar asemejarse a los dioses. Encontramos otro ejemplo de un ser completo en Adán, el primer hombre afirmado por la tradición judeo-cristiana en el libro del *Génesis*. Se trata del primer estadio del género humano que se relaciona apaciblemente con un mundo ya dado; un mundo que le garantiza satisfacción total ante todas sus necesidades y no se opone al goce eterno.

Sin embargo, la condición humana no está fisiológicamente completa como la del andrógino de Aristófanes, ni está inserta en el Edén del mundo develado y acabado. A pesar de estos ejemplos, la experiencia muestra que no hay ser humano completo ni autónomo, sino que la finitud atraviesa al hombre de manera tajante. Asimismo, observamos que el ser humano busca superar esta finitud, pues no sólo enfrenta necesidades, sino que busca satisfacerlas. En este sentido, podemos decir que el ser humano busca completarse. Pero,

¹ Platón, *Banquete*, 190 a-c. Diálogos III, Gredos.

¿cómo será posible esta completud si decimos que no nace completo ni autónomo? Aún más, en su relación con otros seres humanos, ¿acaso no acelera su incompletud, al poder encontrar la muerte más pronto que si estuviera solo? sino que todo ser humano se relaciona tanto con otros seres humanos, como con el mundo, con quienes trabaja y cubre sus necesidades.

El propósito de esta investigación es defender que, para la filosofía política de Hobbes, la finitud humana puede ser superada a través del Leviatán, es decir, por medio del Estado civil. Por ello, a través de sus dos capítulos, la presente tesis distingue estas dos etapas: en primer lugar, un estudio del cuerpo, pues éste explica qué sea el hombre y cómo se relaciona con otros hombres y con el mundo con el que se relaciona necesariamente. En segundo lugar, la superación de la finitud a nivel ético y político por medio de la creación humana más alta, el Estado civil. Defender esta posición conduce a rastrear las diversas disertaciones sobre la comunidad y sociedad, sus diferencias, así como sus motivos y mecanismos sobre su génesis y en ciertos casos su teleología. Por esto parto del común denominador a todos los hombres: la finitud.

En cuanto al primer capítulo de esta tesis, estudiaré cómo el filósofo inglés busca supeditar tanto al hombre como a la naturaleza a su raíz común más concreta y evidente: su materialidad. Con ello, pone en un mismo plano explicativo al cuerpo humano, su mente, la naturaleza externa y la relación entre ellos. Así, el inglés decide tomar las herramientas del geómetra para plantear a la materialidad como plano común entre los hombres y la naturaleza, a la vez que ubicar al hombre como vértice y directriz; es decir, afirmar una posición del hombre en el mundo. La pregunta sobre *qué es el hombre* abre la agenda del proyecto filosófico hobbesiano, pues éste inicia con la condición más llana y evidente de los seres humanos, la precedera e insuficiente, es decir, la finitud.

La forzosa condición de todo el género humano es la vulnerabilidad de su disposición corpórea. Por ello, primero realizo un examen sobre la dimensión humana, la cual sólo es patente en relación con otros cuerpos como realidad externa. Es decir, que sólo las potencias humanas son efectivas de manera relacional. De esta manera es posible hablar de las primeras herramientas de la condición humana: la sensación, la memoria y la imaginación. Así que un estudio del hombre es paralelamente necesario a un estudio sobre la naturaleza, de lo cual versa el primer capítulo. Con ello es posible sentar nítidamente *qué*

es el hombre, su posición en el mundo y de igual forma cuáles son sus mecanismos. Hasta ese punto queda resuelta, en un primer nivel, la base común entre dichas dimensiones.

En suma, el primer capítulo aborda los conceptos que aclaran la materialidad de la propuesta hobbesiana: materia y movimiento, luego cómo a partir de ellos es posible desentramar a la naturaleza desde un modelo mecánico. Posteriormente estudio que, de forma análoga a la naturaleza, el hombre también está configurado como unidad orgánica donde cada una de sus partes son necesarias entre sí. Al dar cuenta de esto, sigue la exposición de las disposiciones del cuerpo para acceder a la realidad externa: sensación, memoria e imaginación. Estas facultades permiten no sólo dar cuenta de sí, sino que en tanto que la relación con lo otro, genera la vívida manifestación de finitud. Tanto para explicar la grandeza de la naturaleza, como para pensar las formas de agrupación. Es decir, que la finitud se expresa una vez que se buscan razones sobre la ordenación y propósito de la naturaleza y luego cómo asociarse entre iguales.

Por su parte, a partir de aclarar en el primer capítulo qué sea la finitud y el discernimiento sobre la naturaleza y el hombre, el segundo capítulo inicia con que la relación del hombre con otros cuerpos también es una relación con otros hombres. Desde esta perspectiva, al desentramar la configuración y operación de la naturaleza, entendemos análogamente las entrañas del hombre en un nivel material y mecánico. Con esto podremos explicar sus engranes y sistematizaciones –sensación, memoria e imaginación– de tal forma que éstas configuran el arreglo de las pasiones. Esto conduce a explicar la relación con otros cuerpos. Esta relación conlleva, en un primer momento, como una latente igualdad violenta, donde no sólo la condición humana es vulnerable como su decaimiento y degradación natural, sino que también es amenazada por ese otro. En el campo colectivo el peligro potencial es manifiesto por los mismos hombres, es decir, el hombre frente al hombre hace manifiesto su posible agonía y umbral hacia la muerte.

Todo este marco que refiere a la naturaleza y al hombre, permite entonces dar cuenta de la posibilidad que éste tiene de superar ese primer estadio donde la vida se ve amenazada por sí misma. Por esto se contempla enseguida la consideración ética y política, y cómo un esquema en este nivel, permite el ordenamiento racional que garantiza la vida. Ya que hasta el punto anterior la consideración esquemática del individuo, como en el argumento social, el peligro latente es hacer patente nuestra condición material: aquella que

sufre el movimiento en el tiempo y espacio, aquella que no puede ser aprehendida en su totalidad, debido a su cambio. Es verse frente al acto de la vida, del cuerpo, e interiorizar su potencia de perecer. Así surge la pregunta ¿el hombre es más que cuerpo y mortalidad? ¿De qué forma es factible sostener la vida, dándole un significado más allá de meros términos materiales? ¿Cómo superar esa finitud? Hobbes parte de que ésta, en su forma más caótica es la pauta hacia el orden, que se logra con el orden político. En efecto, el filósofo inglés abre la imitación del ordenamiento de la naturaleza para configurar la relación entre los hombres como asociación. Para ello, Hobbes plantea la hipótesis del hombre con voliciones sin restricción alguna. Esto da como resultado que las voliciones entre los hombres puedan ser contrarias a las del otro y, con ello, generar un posible caos, ya que esa libertad posibilita el velar los intereses individuales o de agrupaciones específicas. El primer interés es la protección y garantía de la vida, puesto que ésta se ve continuamente amenazada de igual forma por el libre actuar de los demás. El miedo ante la muerte violenta y la irrestricta acción para evitarla da ocasión al estado hipotético de guerra. El *fiat* del orden será la palabra, el poder racional que en la forma del contrato erige el Estado civil, el cual explico en los siguientes apartados del mismo capítulo, las formas de su conformación y su concreción misma.

La astucia del planteamiento, desde la postura hobbesiana, reside en las explicaciones epistemológicas y éticas de corte materialista, que tienden un puente entre dichas preguntas. Hobbes logra resolver, mediante la vía política, la plausible interpretación de la superación de la finitud humana al erigir el Estado civil. ¿Acaso los mecanismos y orden del Estado civil son posiblemente análogos con la divinidad? En esta tesis defenderé que Hobbes materializa a Dios y lo nombra el Leviatán². Es por ello que sostengo que la propuesta hobbesiana es más que una posibilidad de organización civil, pues se trata del lienzo de posibilidad del hombre de concretar un proyecto que *haga* un nuevo mundo y que lo *deje* en él. Con ello, el hombre amplía sus posibilidades más allá de su individualidad corpórea, y a través de la razón, resuelve y se apropia de la realidad externa, a la vez que se proyecta fuera de sus limitaciones. Desde su materialidad misma, tiende un puente gracias a

² Es un sentido analógico no se trata de Dios mismo, pero sí de algo superior a los seres humanos que da orden y organización a los mismos.

la razón, y su complemento y relación con el otro, lo eleva a esas aspiraciones divinas, en la tierra.

Así que la posición del hombre se da en un movimiento recíproco de los movimientos de éste con el mundo. Para Hobbes, el hombre toma distancia sobre la naturaleza su misma realidad para analizar qué le garantiza su misma existencia. Pero, al mismo tiempo, esta posición lo conduce a la esfera ética, es decir, reconoce una esfera eminentemente desiderativa dentro de la que él es agente de su realidad política. Dentro de esta esfera, incluye modelos que garanticen su vida y decide cómo dirigir su propia vida. La posición central del hombre en este proceso es el eje fundante, para aclarar la dimensión material y corpórea del contractualismo. Mi investigación sólo apunta a este puesto que aboga por la concreción de la racionalización y materialización de todo lo aparentemente abstracto y divino en la formación político social.

Capítulo 1

Naturaleza, hombre y finitud

¿Qué es la filosofía para Hobbes? ¿Por qué es relevante acudir a ella para comprender los problemas humanos y buscar su solución? En este capítulo abordaré la definición hobbesiana de filosofía, así como el planteamiento que supedita tanto al hombre como a la naturaleza a su raíz común más concreta y evidente: su materialidad. Estudiaré cómo pone en un mismo plano explicativo al cuerpo humano, su mente, la naturaleza externa y la relación entre ellos.

1.1. Definición de filosofía y naturaleza: materia y movimiento

Para aclarar qué es el hombre y cuál es su posición en el mundo, Tomás Hobbes parte por consideraciones metafísicas, al sostener que el mundo se compone por cuerpos en movimientos e intenta dar razón por los eventos mentales, tales como las representaciones. Sin embargo, considera que primero se debe de replantear *qué es* la filosofía, qué papel desempeña y de igual forma cómo se circunscriben a ella las demás áreas del conocimiento; en particular, él reflexiona sobre la mecánica y las matemáticas. Por ello debemos ver la manera en que la filosofía es la piedra angular para la ciencia política, el principal proyecto hobbesiano. Aunque el filósofo inglés no sea reconocido por descubrimientos en los campos de la matemática y de la física, sus estudios en estas áreas le dieron la visión para interpretar la naturaleza de manera matemática y, a partir de ello, llevarla a la política, es decir, al ordenamiento del Estado.

El siglo XVII presenció grandes pensadores dedicados al estudio de las matemáticas y de la física, como Galileo, Harvey, Huygens, Descartes, Mersenne, Newton y Leibniz, entre otros. Aunque el proyecto vital hobbesiano fue la elaboración de la ciencia política, sus estudios sobre la filosofía de la naturaleza y las matemáticas no fueron superfluos, ni meras concesiones a la influencia de los círculos intelectuales de su época. Al contrario, su

proyecto por escudriñar la realidad externa es medular, ya que a través de ella podría llegar a la clave de la naturaleza –recordemos que, en palabras de Galileo, la naturaleza está *escrita en lenguaje matemático*³. Por ello, ante el furor del albor de una nueva etapa del conocimiento del mundo, Hobbes se replantea desde la forma de pensar a la naturaleza, hasta saber qué y para qué es ésta misma.

Con vistas a aclarar esto, el filósofo inglés sostiene que: “La filosofía es el conocimiento de los efectos o fenómenos por el conocimiento de sus causas o generaciones, y a la vez, de las generaciones que pueda hacer, por el conocimiento de los efectos, mediante un razonamiento correcto”⁴. Para comprender esta definición⁵, primero debemos de considerar que Hobbes pone como suelo común las herramientas que los seres humanos tenemos por naturaleza⁶, a saber: i) la sensación, que es la singular representación de un cuerpo exterior que actúa sobre alguno de los sentidos. Todo conocimiento, declara Hobbes, parte de este *elemento primordial*⁷. A partir de ello es posible distinguir las diferentes formas de los objetos, sus cualidades, éstas cambian dado que como he mencionado, los cuerpos están en constante movimiento a través del espacio. Por tanto, la sensación es el primer enlace que entre la materia y la representación del hombre sobre la misma. Luego, ii) la memoria es el mecanismo interno por el cual siguen el perpetuo movimiento las cosas. Hobbes considera que todo se encuentra en constante movimiento, a menos que se presente un impedimento. La memoria es la vía donde siguen las impresiones actuando, después del contacto con los sentidos, estas mismas representaciones proceden a formar ahora desde turbulentos sueños, encantados recuerdos, hasta resaltables conexiones causales sobre la conducta de los objetos. Estos dos elementos singulares que facultan la mente dan origen a la experiencia. La memoria o bien el rastro de aquello que nos ha

³ Joaquín Rodríguez, Introducción al *Tratado sobre el cuerpo*, p. 16.

⁴ Hobbes, *Tratado sobre el cuerpo*, I, 2.

⁵ Como señala el Dr. Sergio Lomelí, este mecanismo del conocimiento de las causas-efectos, también puede ser rastreado en la *Suma de Teología*, cuestión 2, artículo 2, Tomás de Aquino desarrolla este mismo aparato desde el *própter quid* para afirmar efectos a partir de conocer las causas y *quia* para inferir causas a partir de efectos.

⁶ Aquí cabe destacar que quizá apelar al término *por naturaleza* puede sonar problemático. Sin embargo, he de ceñirme a sólo aquello que de forma restricta Hobbes entiende en el hombre *por naturaleza*: por lo dado como atributos susceptibles a las afecciones externas e internas)

⁷ Hobbes, *Leviatán*, cap. I, p. 19. Cabe decir que pongo “*Leviatán*” para indicar que tomo la traducción castellana de *El Leviatán* de la versión de J. Rodríguez Feo, en la edición de Alianza Editorial. Cuando pongo “*Leviathan*”, tomo la versión de E. Curley, en la edición de Hackett. Cf. Bibliografía Primaria al final de esta investigación, p. 49.

afectado, conduce a la previsión del futuro: la prudencia, que es la expectativa hacia la repetición de aquello ya vivido. Si bien la sensación es la causa de la experiencia, así como la memoria es su resguardo, éstas no son todavía filosofía. ¿Qué es entonces la filosofía? Más bien, el razonamiento –que para Hobbes no es sino computación– es una de las principales herramientas de la filosofía. De tal forma que la filosofía es el conocimiento por causas y efectos y el razonamiento correcto será la previsión de efectos.

Hasta aquí está incompleta la definición de filosofía⁸, pues falta añadir su objetivo. ¿Cuál es éste? Para el filósofo inglés sólo podría ser un fin práctico, y por supuesto como ya asienta el plan de la modernidad⁹, un fin que beneficie al hombre. Ahora bien, ¿qué fines prácticos tiene? ¿De qué forma éstos serán benéficos para la vida humana? ¿Cómo se pueden conseguir y bajo qué ámbito? Estas preguntas son fecundas y se irán desentramando a lo largo de este capítulo y en el resto de esta exposición.

La filosofía como mera actividad contemplativa ya no tiene cabida en el pensamiento hobbesiano. Sostiene el filósofo inglés: “[...] considero que no vale la pena dedicar tanto esfuerzo a la filosofía como el que hay que dedicar, para que alguien disfrute consigo mismo en silencio de superar la dificultad de cosas oscuras o de descubrir verdades muy escondidas”¹⁰. La filosofía hobbesiana no sólo da cuenta de la nueva posición central que el hombre tiene en la realidad; sino que también delimita una agenda para sí mismo. Ya lo había definido 14 años atrás en *El Leviatán* (1651), al dar la misma enunciación sobre filosofía, sin embargo al final de ésta, medita en qué medida también el comportamiento de los fenómenos, como ya había definido en *De Corpore* (1665), está en función de la razón humana. “Por filosofía se entiende *el conocimiento adquirido por razonamiento, que parte del modo en que una cosa se genera, para llegar a sus propiedades; o que parte de las propiedades para llegar a un modo posible de explicar cómo se generó dicha cosa, a fin de producir, hasta donde lo permite el asunto y la capacidad humana, esos efectos que la vida humana requiere*”¹¹. Es decir que finalmente el razonamiento del mundo tendrá sus límites en la capacidad humana, y la utilidad y fines que ésta le dé. Ambas definiciones no se

⁸ Sumamente equiparable a la definición de prudencia, la cual ya había sido desecha.

⁹ Hasta este punto no puedo desarrollar propiamente un plan completo sobre la modernidad, ya que no es hasta el S. XVIII, cuando el proyecto moderno es autoconsciente de su despliegue.

¹⁰ Hobbes, *Tratado sobre el cuerpo*, I, 2.

¹¹ Hobbes, *Leviatán*, cap. XLVI, p. 541.

contradican sino que una es complementada para el proyecto político del Estado, y la otra, dado que es un texto con pretensiones científicas y de precisión, se limita a que la filosofía da cuenta de los fenómenos y nada más. Sin embargo, ambas definiciones son coherentes dado que Hobbes siempre habla en la misma clave, donde el sujeto está conciliado con el mundo, y en este tenor el hombre se rige bajo las mismas leyes mecánicas que la naturaleza. A través de su re-significación de la filosofía, se implica un nuevo panorama de acceso de lectura a la realidad, la relación que el hombre tiene con ésta y cómo busca conciliar los conflictos derivados de la propia naturaleza humana en relación con la misma y los otros.

Esta nueva configuración del ejercicio reflexivo identifica para el beneficio de la ciencia, fundamentales y quizás únicas para el pensador inglés: la física y la geometría. Estas disciplinas permiten medir y construir cuerpos. Dichas actividades son acordes a la búsqueda hobbesiana de precisión y utilidad, que pretende con la anterior definición de filosofía. Continúa el filósofo inglés: “[...] porque las mayores ventajas del género humano son las Artes: de medir tanto los cuerpos como sus movimientos [...] con ayuda de lo cual se comprende más fácilmente que se dice cuántos bienes han adquirido los hombres”¹². El dominio del correcto razonamiento sobre el uso de la física y la geometría dan luz sobre cómo conocer y acceder al mundo. A su vez, estas mismas disciplinas permiten entender la constitución humana. Para Hobbes, ésta es un mero cuerpo medible y cuantificable. Por esto mismo buscará el desarrollo del conocimiento de causas y efectos, su cómputo y posterior medición en el ámbito de la filosofía moral. La utilidad de esta última disciplina cobra vida cuando se establece un método claro y recto.

El desconocimiento de las causas de la guerra y la paz son los ejes rectores que dirigen la desgracia del hombre. Por esto, con tal precisión como Galileo dio cuenta de los astros, Hobbes desarrolla un método en su presunción por dar cuenta del bien del hombre. ¿Cómo hace esto posible? Esto será posible al asentar el contenido y objetos de la misma filosofía: todo objeto de la filosofía debe generar X y, a partir de X, poder hacer función, relación, comparación o, bien, unión con Y. En pocas palabras, el contenido de la filosofía

¹² Hobbes, *Tratado sobre el cuerpo*, I, 7.

no es otro que los cuerpos¹³. De ahí que la filosofía excluya a la teología, pues el ser humano nunca podrá apropiarse de su objeto de estudio, que no es otro que Dios; y en Dios, de acuerdo a la visión doctrinaria de la teología, “[...] no cabe ninguna composición, ninguna división y ninguna generación”¹⁴. Ocurre lo mismo con el conocimiento de Dios a través del culto eclesiástico, ya que este ámbito pertenece a la fe por autoridad de la institución. Consecuentemente, Hobbes excluye de la filosofía toda doctrina de los ángeles, la astrología, la adivinación y todo aquello no medible, tangible, ni cuantificable. Por otra parte, es menester de la filosofía pensar en torno al ser humano y la sociedad, así que Hobbes divide la filosofía civil en (α) *ética*, que en su definición clásica trata el carácter y las costumbres de los hombres; y en (β) *política*, que dicta los deberes de los ciudadanos¹⁵. Finalmente, como bien sintetiza Charles Zarka¹⁶, la filosofía para Hobbes no debe tener por contenido algo que sobrepase el entendimiento humano. Todo el conocimiento está dentro del marco de utilidad en la medida del hombre. Por ello lleva sus principios metafísicos a las demostraciones de la física y las universaliza para explicar el comportamiento mecánico de todos los cuerpos, es decir *todo*.

Ahora bien, es momento de aclarar cómo accedemos a la naturaleza. Para ello, el ser humano cuenta con medios básicos –como la sensación y la memoria– y medios más complejos, como el razonamiento o computación. Hobbes arguye que hay dos posibles métodos para encontrar las causas: el compositivo o el resolutivo. ¿Por qué es importante hablar del método? No es vacuo mencionar brevemente cómo desarrolla el método para las ciencias, ya que sin duda conducen y desembocan en la materia a seguir: la política. Así como Hobbes ha mantenido la simpleza, coherencia y sobriedad conceptual, también buscará llevar hasta sus últimas consecuencias sus conceptos sobre los elementos que componen toda la realidad, la cual opera mecánicamente, la naturaleza, desde esta perspectiva, es tejida por cuerpos en movimiento. En 1661 en *Dialogus Physicus* ya estaba

¹³ Para Hobbes, cuerpo y materia son lo mismo.

¹⁴ Hobbes, *Tratado sobre el cuerpo*, I, 8.

¹⁵ *Ibid.* I, 9. Es interesante notar cómo Hobbes ya esboza la distinción entre hombre y ciudadano. Tomando en cuenta que el hombre en tanto que materia es objeto de estudio de la Filosofía natural, y por otra parte el ciudadano es aquel que se rige por la Filosofía civil, en tanto que ésta estudia el carácter y el deber ser.

¹⁶ Yves Charles Zarka, *First philosophy and the foundations of knowledge, the content of first philosophy: the principles of a foundation of knowledge*: “[philosophy] cannot take in account thing that surpass human understanding”.

anunciado que “[...] la naturaleza hace todo por el conflicto de los cuerpos presionados entre sí, por su movimiento propio”¹⁷. A partir de este punto rechazó la visión escolástica sobre fundar los principios en consideraciones no mecanicistas¹⁸ de las formas y las causas finales. En cambio sus principios, desde la consideración material-mecánica sobre la naturaleza, son necesariamente de orden demostrativo.

Por ello, entender qué método utiliza para acceder al mundo es fundamental para conocer las partes del todo y el todo en sus partes. La geometría es parte de este estudio, es la mejor forma, contempla Hobbes, de demostrar el conocimiento sobre el mundo. No sólo secciona y cuantifica el mundo natural, sino que también es la herramienta que analiza al hombre en comunidad, es decir la formación de sociedades. Es posible ahora que avance con la explicación sobre el método, aclarada ya brevemente la noción sobre naturaleza y cómo desde su concepción es posible deducir que sus leyes funcionan tanto para ella, como para el hombre. Asimismo, sólo esta distinción se hace con fines meramente esquemáticos y explicativos, pero jamás Hobbes los lleva a la consecuencia de confundirlos en la integración total de su propuesta.

Para Hobbes,

[...] el método para filosofar, [es] una investigación brevísima de los efectos por las causas conocidas, y de las causas por los efectos conocidos. Se dice que conocemos algún efecto cuando sabemos en qué consisten sus causas, en qué sujeto residen y en qué sujeto introducen tal efecto. Por lo tanto, la ciencia lo es τὸν διότι o de las causas; cualquier otro conocimiento, que se llama τὸ ὅ τι, es una sensación, o una imaginación o memoria que queda de la sensación¹⁹.

El filósofo inglés parte de que los primeros principios proceden de los sentidos y de la imaginación, de manera que el todo o la forma general es lo más conocido. Asimismo, la intelección de las partes remitiría a un estudio detallado de sus *causas*, de manera que

¹⁷ Thomas Hobbes, *Dialogus Physicus*, Ep. Ded.; *OL IV*, 238. La traducción es mía.

¹⁸ Para abundar en este tema, cf. Douglas Jesseph, *Hobbes and the method of natural science*.

¹⁹ Hobbes, *Tratado sobre el cuerpo*, VI, 1.

razonamos para hallarlas. Por una parte, las averiguaciones sin objeto, utilizan de forma mixta la vía sintética y analítica. Por otra parte, la búsqueda puramente científica consiste en el mero conocimiento de las causas. Por ello su estudio requiere la aproximación a las cosas específicas en orden de llegar a sus *universales*. De ahí que el llano pero riguroso estudio científico sea exclusivamente analítico.

Ahora bien, ¿qué son los universales? Hobbes toma el concepto de la tradición filosófica, especialmente de la escolástica, en cuanto habla de categorías amplias capaces de abarcar y conjuntar propiedades de objetos (α) (β) (γ) (δ) en {A} {B} {Γ} {Δ} restrictos. Encontrar la ocasión de dichos universales o bien causas, es de orden evidente para Hobbes, y por tanto no requiere método alguno “[...] ya que la única causa universal de todos ellos es el movimiento”²⁰.

Surge entonces una pregunta obligada: ¿qué es el movimiento para Hobbes? Se trata del origen de lo múltiple, ya que de éste sólo surge la multiplicidad de movimientos, los cuales no pueden provenir sino de un movimiento anterior²¹; se trata de “[...] la privación de un lugar y la adquisición de otro”²². Desde estas primeras concepciones es como Hobbes pule los cristales de esta primera vista al mundo de manera geométrica; cada forma del mundo tendrá sus líneas, ángulos, directrices; cada giro es tan preciso que cada movimiento es representable matemáticamente. En este sentido, el todo se vuelve un plano cuadrículado, esperando a la agudeza del compás y pantógrafo de la razón humana para trazarlo. A través de este proceso, el hombre no sólo comprende a la naturaleza, sino que también se comprende a sí mismo. Como ya se anunciaba, el movimiento es un *continuum*. Esto significa que, si un cuerpo se mueve, otro se verá afectado y así sucesivamente. Asimismo, a esto refiere el movimiento de las partes: la luz, el sonido, el calor y todas las cualidades sensibles²³. La física se dedica a estudiar estas partes. Sin embargo, Hobbes considera secundarias a éstas, ya que su *causa* es el movimiento de la visión, el olfato, el oído, el tacto y el gusto. Es incontenible resaltar nuevamente la posición central del hombre en relación al esquema de conocimiento sobre el mundo.

²⁰ Hobbes, *Tratado sobre el cuerpo*, VI, 5.

²¹ Será atinado anotar que no se especifica el origen primigenio del movimiento, si se le quiere salvar de un regreso al infinito. Asimismo, me parece oportuno señalar la inevitable comparación con Aristóteles. *cf. Metafísica*.

²² *Ibid*, VI, 6.

²³ De acuerdo al avance y estudio propio no sólo de la época, sino del mismo Hobbes.

Llegando al siguiente ámbito del conocimiento filosófico, la moral también estudiará el movimiento, pero de las mentes, la causa y objeto de las voliciones, ambiciones y afectos. De igual forma, como la física y la geometría, va unida a la filosofía civil. Por una parte, desde la filosofía moral se parte de modo sintético hacia el estudio de los deseos, y se encuentra con los principios de la filosofía civil: derecho natural y deberes de los ciudadanos. El movimiento de las afecciones de los hombres conduce a la necesidad de construir Estados civiles²⁴. Por otra parte, desde el estudio de la física y la geometría, éste llega a los mismos principios y concluye lo mismo: “[...] los apetitos de los hombres y los movimientos de las mentes son de tal género que, si no se ven sujetos por algún poder, se perseguirán unos a otros con guerras, cosa que se puede comprobar por la apariencia de todo el que examine su propia mente”²⁵.

La naturaleza se presenta para Hobbes como un orden preexistente, dado que su origen es un movimiento primero²⁶ que genera el movimiento continuo de los demás objetos en el espacio. Esto bien se entiende bajo los principios de la filosofía primera: tiempo y espacio, bajo los cuales trabajarán la geometría y la física. Luego cómo éstas, a la par que la filosofía moral, tendrán como objeto, si bien no único, pero sí principalmente útil: la ciencia política.

1.2. El cuerpo humano

Ahora, ¿qué es el hombre para Hobbes? Para el filósofo inglés, el hombre es cuerpo y materia, por lo que la sensación es fundamental para su conocer y actuar en el mundo. ¿Por qué hablar en términos tan llanos y simples del hombre? ¿En qué sentido será una clave para escudriñar la finitud? Estas preguntas se resuelven en el resto del capítulo a partir de la primera parte del *Leviatán: Del hombre*, que aclara la composición de la sensación, la multiplicidad y consecuencias de la imaginación, así como la multiplicidad de los sentimientos y voliciones, conceptos fundamentales para el objetivo principal hobbesiano.

²⁴ Hobbes, *Tratado sobre el cuerpo*, VI, 7.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Cuestión ya establecida en el *Leviatán*. Sin embargo, no es contemplada en esta revisión *De Corpore. Nature (the art whereby God hath made and governs the world)*. Cf. Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 3, ed. Curley.

La percepción de los afectos es la *sensación*, pues el hombre es materia y ésta necesariamente es afectada por el movimiento. En su singularidad, ésta muestra una cualidad de un objeto (X) sobre nosotros (Y), animando la vista, el olfato y el resto de los sentidos. Luego la duración de dichas sensaciones es su permanencia gracias a la imaginación, que es la percepción ya debilitada, explicada en los términos negativos por Hobbes. “[Porque] el cambio continuo del cuerpo del hombre va destruyendo con el tiempo las partes que fueron estimuladas en el sentido [...] A este *sentido debilitado*, cuando queremos expresar lo que es en sí, lo que la *fantasía* es en sí, lo llamamos *imaginación*.”²⁷ La debilitamiento de la imaginación es la memoria. Por su parte, una memoria enriquecida conduce a la experiencia. La *imaginación simple* es aquella que sólo tiene la percepción debilitada de {A} ya sea en sus partes o en su totalidad. Por otra parte, la *imaginación compuesta*, es cuando se conjuntan diferentes impresiones de la imaginación {A}∪{B}²⁸. Esto da lugar a nuevas imágenes o conceptos.

Sin embargo, no todas las imaginaciones son precisas. Hobbes llama ensueños²⁹ a las imaginaciones ocurridas fuera de la vigilia, ocasión de las turbaciones del cerebro y los órganos internos. Como el cuerpo se encuentra en estado de reposo, no es afectado directamente por las afecciones externas. Los ensueños son un reflejo distorsionado tanto de las imágenes de la vigilia, como de posibles sensaciones sufridas en el sueño. Por ejemplo, aunque durante la vigilia experimentemos calor, éste puede generarnos molestias, irritación y enojo. Sin embargo, identificamos que aquello que nos molesta no es más que un día bochornoso y húmedo previo a una tormenta. Por otra parte, estamos en el mismo escenario del tiempo climático pero dormidos, el calor que afecta nuestro cuerpo, según Hobbes, será matiz de terribles imágenes de nuestros ensueños.

Ahora, esto es problematizado cartesianamente ¿cómo distinguir entre las imágenes de vigilia y de sueño? Pues bien, simplemente la confusión ocurre entre ambos estados. Es propenso aquel sujeto que sus pensamientos tienden a ser terribles y se ven sesgados por el *temor*, a no distinguir entre los ensueños y las imaginaciones de la vigilia. Esto da cabida a la construcción de animales y criaturas fantásticas; supersticiones y creencias religiosas. Si

²⁷ Hobbes, *Leviatán*, cap. II, p. 24.

²⁸ Sin pretender entrar en espesuras epistemológicas.

²⁹ Hobbes, *Leviatán*, cap. II, p.24.

se eliminara la superstición en los hombres, éstos ya no serían susceptibles a ser engañados con dichas fantasías. En palabras del filósofo Wiltshire: “Los hombres estarían más preparados de lo que están para obedecer las reglas de la sociedad civil”³⁰. Esta crítica ya con miras políticas apunta hacia que la claridad sobre las imaginaciones y su guía debería estar a cargo de las escuelas. Sin embargo, éstas sólo las han fomentado. Aquí es introducido un concepto clave que será el hilo conductor en la construcción del pensamiento político: el *temor*; en particular, se trata de la manera en que el temor confunde las percepciones sobre la realidad e incita al engaño, la superchería y la enajenación.

Como ya se esboza, comienzan a surgir dejos que dan cuenta de imaginaciones en serie. Precisamente, gracias al movimiento de una a otra imaginación en función del tiempo y la ubicación espacial, es que surge el *discurso mental*. Dicho movimiento es posible porque se tiende a conjuntar en serie las propiedades de unas sensaciones pasadas con otras. Una imagen no surge de forma fortuita, sino que está impulsada por el movimiento de una o varias imágenes anteriores. Esto ocurre de dos formas. Mientras que unos carecen de orientación –que no son más que el flujo de imágenes sin objeto alguno–, otros son *regulados* por un objetivo, que bien puede ser por: α) *remembranza* o, bien, por β) *prudencia*. Las imágenes asociadas por remembranza son movidas por el simple hecho de volver a repetir una acción a la que nuestro deseo sucumbe por sentir o bien saciar. Por ejemplo, como el hambre, nuestro cuerpo nos manifiesta una sensación interna, que por el registro de imágenes pasadas sabemos dónde y cómo apaciguar nuestro apetito. Simplemente volvemos a la nevera y sabremos que ahí podremos mitigar la necesidad. En cambio, las imágenes asociadas por prudencia son mucho más complejas ya que bajo ésta se busca el curso de un acto (x) no realizado en su totalidad. Por lo tanto, se piensa en un acto (x²) similar, se observa sus repercusiones posteriores y con base en ellas se prevé qué podría pasar con nuestro acto (x).

La prudencia no es enaltecida de ninguna forma, sino es una muestra patente de la carencia del hombre. Primero, ya que en ésta subyace el presupuesto de *qué es futuro*, cuando éste no es sino sólo un artificio útil para la proyección de las acciones presentes con

³⁰ Hobbes, *Leviatán*, cap. II, p. 28.

base en las pasadas. Sin importar cuán atinado sea el ejercicio de la prudencia, el futuro es algo indecible, e intentar hablar en concreto de él no es posible puesto que sería buscar abarcar la totalidad del tiempo y el espacio: *lo infinito*.

Ningún hombre tiene en su mente una imagen de magnitud infinita, y no puede concebir una velocidad infinita, un tiempo infinito, una fuerza infinita o un poder infinito. Cuando decimos que algo es infinito, lo único que queremos decir es que no somos capaces de concebir la terminación y los límites de las cosas que nombramos. No tenemos concepción de esas cosas, sino de nuestra propia incapacidad³¹. Es decir que sólo la capacidad del hombre se sitúa en la posibilidad de hacer de su objeto sólo lo *analizable*, en un tiempo y espacio específico. No está bajo su dominio hablar del *todo*, en tanto que él es *finito*.

Ahora bien, esto muestra la relevancia de considerar ahora el *lenguaje*, pues es el medio para hacer patente nuestro discurso mental. Los *signos* surgen cuando por consenso se utiliza cierta denominación para apuntar un conjunto de propiedades específicas. Hobbes identificará cuatro usos y errores del uso de los signos que se siguen de otros diversos usos. Es singular anotarlos ya que constituyen precisiones para desarrollos ulteriores en materia de política. Los usos son los siguientes:

- 1) Expresar el seguimiento de una técnica, o bien *arte* como la llama Hobbes. Lo cual puede resultar engañoso, dado que dicha expresión puede ser equívoca por concepciones no concebidas.
- 2) Dar muestra de conocimiento en orden de aconsejar o enseñar. Dicho conocimiento puede estar expresado metafóricamente lo cual también puede resultar engañoso.
- 3) Dar muestra de voluntad y propósito para así dar ayuda mutua. Simplemente el engaño reside en manifestar una voluntad que no es cierta.
- 4) Por mero deleite, lo cual puede conducir a abusar del lenguaje mismo para agraviar al otro.

Estos usos y consecuencias son advertencias que el filósofo inglés deja a lo largo de la obra, con el propósito de llevar un método consecuente y claro en toda investigación. Ya

³¹ Hobbes, *Leviatán*, cap. III, p. 33.

que la búsqueda por la *verdad* no reside más que en la seriación adecuada de las definiciones en los discursos expresadas por el *lenguaje*.

La razón realiza la adecuación y seriación de todos estos elementos, pues ésta, como ya se había dicho³², es la suma y resta de los cuerpos en función del tiempo y espacio. La razón debe de ser dirigida de forma adecuada por un recto método, que comienza con las correctas definiciones, como en la óptica geométrica. No comenzar desde el fundamento de las definiciones precisas arrastra al error como consecución de una ecuación equívoca. En este sentido, sostiene el filósofo inglés:

[...] y la razón de ello es manifiesta. Por que no hay ningún filósofo que empiece sus razonamientos partiendo de definiciones o explicaciones de los nombres que va a usar. Este método ha sido utilizado hasta ahora solamente en la geometría, cuyas conclusiones son por eso indiscutibles³³.

Por lo tanto, la razón no es una facultad que se manifiesta de forma adecuada en todos los hombres, como lo son las sensaciones, mucho menos la razón *adecuada*, ésta requiere esfuerzo y el seguimiento de su ejercicio a través del método, procediendo hacia la ciencia.

Ahora bien, es momento de hablar de las pasiones. Todos los cuerpos tienen *mociones vitales*, las cuales no son voluntarias, como el bombeo del corazón, la irrigación de la sangre y la respiración. Todos los cuerpos animados las tienen, aunque sea en

³² *V. supra*, p. 4.

³³ Hobbes, *Leviatán*, cap. v, p. 48. De igual forma, vale la pena anotar el posible paralelismo con Francis Bacon y así resaltar las líneas que la modernidad trazó: «Existen también ídolos que provienen de la reunión y de la sociedad de los hombres, a los que designamos con el nombre de ídolos del foro, para significar el comercio y la comunidad de los hombres de que tienen origen. Los hombres se comunican entre sí por el lenguaje; pero el sentido de las palabras se regula por el concepto del vulgo. He aquí por qué la inteligencia, a la que deplorablemente se impone una lengua mal constituida, se siente importunada de extraña manera. Las definiciones y explicaciones de que los sabios acostumbran proveerse y armarse anticipadamente en muchos asuntos, no les libertan por ella de esta tiranía. Pero las palabras hacen violencia al espíritu y lo turban todo, y los hombres se ven lanzados por las palabras a controversias e imaginaciones innumerables y vanas». Bacon, Francis: *Novum organum*, en *La gran restauración*, af. 43, p. 41.

Y continúa Bacon: «Hay, finalmente, ídolos introducidos en el espíritu por los diversos sistemas de los filósofos y los malos métodos de demostración; les llamamos ídolos del teatro, porque cuantas filosofías hay hasta la fecha inventadas y acreditadas, son, según nosotros, otras tantas piezas creadas y representadas cada una de las que contiene un mundo imaginario y teatral». Bacon, Francis: *Novum organum*, en *La gran restauración*, af. 44, p. 41.

diferentes estructuras. Por otra parte, hay *mociones voluntarias*, y éstas responden y pertenecen a un pensamiento respecto al *dónde, de qué modo y qué*. Esto comienza en la imaginación, pues ésta inicia el esfuerzo o *apetito* o *deseo* que se dirige a algo que le atrae *apetito* o, por el contrario, lo aparta como *aversión* hacia algo que lo repele. Cuando un hombre *ama*, por lo general es porque está en la presencia de X, que bien con el deseo estaba ausente. Cuando *odia* es porque X que en la aversión estaba ausente, ahora es presente. Ante aquello que no mueve hacia el *apetito* o *aversión*, simplemente es *desprecio*.

Ahora, ¿qué sucede cuando confluyen diferentes pasiones por un mismo objeto de deseo? En este punto se llega a la *deliberación*, que implica detener la libertad de inclinarse por cada una de las pasiones, sino que debe tender a una; cuando sucede esto tenemos a la *voluntad*³⁴. En el móvil de la deliberación, por lo general, se involucra la previsión de las consecuencias ulteriores. A partir de las pasiones antes mencionadas, se sigue una larga enunciación de diferentes pasiones, que bien son alteraciones y consecuencias del apetito, la aversión y el desprecio. Me centraré únicamente en la exposición de una de ellas: el *temor*. Como he anunciado, a partir de esta pasión se detona el quirúrgico análisis hobbesiano sobre el hombre hacia su asociación política. El temor es “la *aversión*, con una opinión de que el objeto va a dañarnos, se llama miedo.”³⁵. Por una parte, está el temor por aquello invisible, ya sea fomentado por la religión o la superstición. Este temor también puede propagarse colectivamente, como *terror* o *pánico*, que no da cuenta de las razones del temor, no conoce su causa precisa, simplemente se propaga por rumor entre los otros. Así que ya sea conocidas o no las causas de esta pasión, el temor es un móvil de *preservación*, que busca evitar el daño.

En resumen, he enunciado cinco muestras de los alcances y límites del hombre, que bien encierran sus características de seres finitos. Podemos enunciar las siguientes características:

- 1) Los sentidos externos muestran que el cuerpo es un mecanismo sintiente, susceptible a ser afectado.
- 2) La memoria y la imaginación muestran su capacidad de preservar dichas sensaciones.

³⁴ Hobbes dice: “es el ultimo apetito al deliberar” (traducción mía) cf. Hobbes, *Leviathan*, p. 33. Ed. Curley.

³⁵ Hobbes, *Leviatán*, cap. VI, p. 57.

- 3) El discurso mental muestra la capacidad de articular y mecanizar.
- 4) El hecho de hacer patente a través del lenguaje sus intenciones, con miras a dejar registro.

Lo anterior tiene por consecuencia:

- 5) La necesidad de dar explicación de la *razón* a través del método, para dar paso a la *ciencia*.
- 6) Las pasiones y su cultivo.

Por último, señalo una última característica del hombre:

- 7) La *curiosidad*, es un *deseo* muy particular y exclusivo del hombre, puesto que tiende a saber *por qué* y *cómo*. Sostiene Hobbes: “[...] es éste un deseo de la mente que, debido al constante placer que se deriva de la continua e infatigable generación de conocimientos, excede la poco duradera vehemencia de todo placer carnal”³⁶. Dicho deseo es el fósforo con llama viva que enciende la tendencia por responder la causalidad de todo. Al encontrarse primero con la consciencia de sus limitaciones, manifiesta su finitud.

1.3. Manifestación de la finitud

¿Cuáles son las condiciones inherentes al género humano que le manifiestan su finitud? Hay características previas, dadas en *condición natural* que conducen a dar cuenta de su finitud, y la búsqueda por superarla. Los hombres son iguales por naturaleza, ya que todos comparten las características que he discurrecido a lo largo de este capítulo. Por tanto, sin importar la fuerza o mayor entendimiento que cada cual posea, en conjunto no existe mayor diferencia entre ellos. El género humano está constituido de la misma materia, y ésta es movida por mecanismos similares también. De tal forma que, entre los seres humanos encontramos tanto las mismas fortalezas como las mismas vulnerabilidades. Sin embargo,

³⁶ Hobbes, *Leviatán*, cap. VI, p. 58.

existe un suelo común más firme para el género humano: las facultades mentales³⁷ y luego éstas derivan en aparatos de previsión y acceso a la constitución del mundo. Bajo estas estructuras compartidas deriva “la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines”³⁸. El deseo dirigido a los mismos objetos, así como el reconocimiento de que el otro tiene la misma capacidad de obtenerlos, causa la *desconfianza*. Hobbes con esto establece que existe un reconocimiento por la otra persona y en ella misma. En efecto, al encontrarse con un cuerpo que comparte sus mismas características, reconoce sus límites y alcances en tanto saber que él mismo las posee. Entonces, gracias a la experiencia, surge la maquinación de estrategias frente al otro. La más inmediata de ellas es la anticipación. Así nos dice el filósofo inglés:

El modo mas razonable de protegerse contra esa desconfianza que los hombres se inspiran mutuamente es la previsión, esto es, controlar, ya sea por la fuerza, ya con estratagemas, a tantas personas como sea posible, hasta lograr que nadie tenga poder suficiente para poner en peligro el poder propio³⁹.

Esto muestra el orden dentro del cual se origina la discordia entre los hombres, y cómo es que conduce hacia las formas de conservación y preservación.

De modo sintético, ilustro las tres causas de la discordia entre los hombres:

- 1) La competencia, que es impulsada por formas violentas para lograr un beneficio;
- 2) La desconfianza, que genera mecanismos ya sea por fuerza o entendimiento para fincar seguridad y resguardar los beneficios adquiridos en competencia; y
- 3) La gloria, que fortalece la reputación. En otras palabras, se trata de la validación pública de las dos primeras causas.

³⁷ Es decir, se trata de los dispositivos y estructuras bajo las cuales las facultades mentales operan. No me refiero con esto a los contenidos, ya que éstos, dentro de una lectura empirista, no son innatos, sino adquiridos en tanto que se persigue un objeto distinto.

³⁸ Hobbes, *Leviatán*, *Ibid*, cap. XIII, p. 114.

³⁹ *Ibidem*.

Todas estas defensas se dan en tanto que no hay consciencia de la necesidad de un orden superior. Esto es, de acuerdo con Hobbes, el *estado de guerra*. Éste tiene por signo la voluntad de mantenerse en la disposición de continuar bajo los mandatos no consensuados; es decir, bajo la invención operativa individual o de restricta asociación. Sin un consenso colectivo en este *estado de guerra*, no es posible concebir la unión de los individuos en sociedad, ni por tanto su progreso. Sostiene el filósofo inglés que “[...] en una condición así, no hay lugar para el trabajo, ya que el fruto del mismo se presenta como incierto; [...] hay un constante miedo y un constante peligro de perecer con muerte violenta. Y la vida del hombre solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta”⁴⁰. Es decir, que el desarrollo del entendimiento a nivel colectivo no se puede dar bajo las condiciones ante el peligro de la inmediatez del otro.

Hobbes señala un posible sin sentido de la naturaleza: ¿cómo es posible que ésta ordene la propia destrucción de los seres humanos al hacerlos capaces de ello? Hasta el punto anterior, las inferencias de Hobbes están basadas en el supuesto que los móviles del hombre son las pasiones. Sin embargo, si se duda de ello, el mismo Hobbes señala que también dicha condición y disposición natural a la guerra es comprobable empíricamente. El inglés pide observar pequeñas acciones realizadas en la conservación de los bienes y la seguridad de la vida. Sin embargo, con esto Hobbes no pretende hacer un juicio contra la naturaleza, ni apela a un innatismo moral en la constitución del hombre. Él busca demostrar simplemente que esa condición humana no es mala en sí, como tampoco lo son los actos que devengan de dicha condición. Es decir que, en condición de naturaleza, la condición en sí y las acciones que le constituyen, no son sujetos a juicio moral alguno, el orden moral se da posterior al pacto que establezca las condiciones entre el bien y el mal, lo justo y lo injusto. Así que, si bien todas las acciones presentadas en este estado pueden parecer susceptibles a juicios morales y legales ¿se actúa bajo algún criterio? En este estadio no, ya que no está establecido ningún presupuesto o acuerdo para ordenar normas ni códigos morales. Por tanto, en este estado de guerra, no hay bien ni mal, no hay pecado ni bondad. Sólo sucede una continua lucha movida por la propia conservación y el temor a perder la vida. Sostiene Hobbes: “De esta guerra de cada hombre contra cada hombre se deduce

⁴⁰ Hobbes, *Leviatán*, cap. XIII, p. 115.

también esto: que nada puede ser injusto. [...] Donde no hay un poder común, no hay ley; y donde no hay ley, no hay injusticia”⁴¹. De tal forma que dada la derivación de la inexistencia de una noción de bien y mal, justo e injusto, no hay, como mencionaba líneas arriba, tierra fértil para la civilización. Por tanto, no hay posibilidad de orden. Esto dirige a otro rastro a analizar, en muestra de finitud es ahora: la búsqueda de órdenes superiores.

Podemos señalar tres móviles para la indagación de un orden superior:

- 1) La búsqueda de causalidades, esto es, la *curiosidad*. Aunque ésta pueda ser cultivada en menor o mayor grado, el común denominador a las causalidades es la persecución por las causas de su propio designio.
- 2) La temporalidad de las causas: su inicio.
- 3) La observación del movimiento entre los hechos, concluyendo sus antecedentes y sus consecuencias.

Por otra parte, quiénes no cultivan en ese grado la razón, entonces responden con la fantasía o apelando a la autoridad de otros hombres. Sin duda estas son causas de ansiedad, móviles por ver más allá, el encanto seductor del futuro vuelca al hombre a buscar imágenes del tiempo por venir. La *incertidumbre* por el *futuro* es también agente de *temor*.

Sin embargo, el temor no es el principal móvil hacia el conocimiento de la divinidad. Más bien lo será esencialmente el deseo de los hombres por conocer las causalidades de los hechos que suceden tanto en la realidad externa, como en la interna y la relación entre ambas. Al caer en cuenta del regreso *ad infinitum* en la búsqueda de causas, se manifiesta la necesidad de inclinarse por el establecimiento de una génesis causal. Sostiene Hobbes que: “[...] llegará en último término a la idea que debe existir un motor inicial, es decir, una causa primera y eterna de todas las cosas, que es lo que los hombres significan en el nombre de Dios”⁴². En el tenor de aterrizar la investigación en torno a cómo es que el hombre se manifiesta finito e incompleto, él encuentra que su entendimiento tiene límites y no puede dar cuenta o bien abarcar la totalidad. La pregunta pertinente aquí es la siguiente: ¿cómo habrá de representarse a *Dios*, la divinidad en el hombre? A través de la religión. Para esto se analizarán las cuatro semillas principales de la religión, a saber:

⁴¹ *Íbid.*, cap. XIII, p.117.

⁴² Hobbes, *Leviatán*, cap. XII, p. 88.

- 1) La idea de los espíritus, es decir, que la generación de ellos se ha sentado para dar razón de la materia misma de la divinidad, sentándola como incorpórea.
- 2) Ignorancia de las causas segundas. La meditación sobre las causas segundas ayuda a la investigación sobre los acontecimientos que pudiesen presentarse. Logrando evitar causas inconexas, o que bien no pertenezcan al conjunto del universo correspondiente. Así que el desconocimiento de dichas conexiones causales es ocasión para apelar a la buena o mala fortuna de las cuales no pueden sostener dado que sus uniones no dependen de los antecedentes o consecuentes.
- 3) La devoción hacia lo que es temido, es la veneración a lo invisible ya que al sostener el contacto para el contento de dichas fuerza es por el mantenimiento de la armonía. Así que la veneración y el culto hacia los hombres que difunden esto, es por la creencia que éstos poseen el conocimiento y conexión adecuada con lo divino. Siendo ocasión de las peticiones, donativos y rituales.
- 4) Por último, la admisión de causas como pronóstico sobre el devenir. Afirma el filósofo inglés que: “[...] no sólo propenden a temer cosas causales después de uno o dos acontecimientos, como pronóstico de otros semejantes que ocurrirán después, sino a creer también pronósticos análogos de otros hombres de los cuales tienen buena opinión”⁴³. Con ello es claro, que las creencias en torno a la divinidad, sientan pocas conexiones causales al momento de dar razón de lo próximo a acontecer. De igual forma cobran veracidad los pronósticos de los hombres de confianza, cuyo parecer acerca del devenir puede resultar verosímil para quienes busquen esta suerte de interpretaciones sobre el ordenamiento del mundo.

Ahora bien, ¿quiénes han promovido la fertilización de dichas semillas? Lo han hecho dos clases de hombres. Los primeros son aquellos que han ordenado todo de acuerdo a su invención. Los hombres de esta clase tienen como función el ordenamiento de una política

⁴³ *Ibid.* p. 90

humana, es decir el orden civil y la enseñanza sobre la obediencia y disposición hacia las leyes, normas y códigos; de la instauración y promoción de ello se han encargado los fundadores de los gobiernos. Por su parte, la segunda clase de hombres son los que han procedido bajo el mando, según Hobbes, de Dios. Ilustración de ello son Moisés y Abraham. Sin embargo, en ambos casos se presenta una observancia por la obediencia de las leyes y expectativas por una conducta intachable en general.

Hasta este punto se han detectado diferentes pilares sobre la construcción de la religión. Sin embargo, he de discurrir brevemente sobre un punto que Hobbes considera importante: la fundación y propagación de creencias que conducen al error y a la equívoca adecuación de la explicación sobre el mundo; éstas las detecta en los órdenes paganos⁴⁴. Ante la falta de entendimiento de ellos acerca de las causas segundas, que bien pueden ser explicadas gracias a la matemática, la geometría y la física, se ven orillados a la necesidad de considerar a toda la materia animada por fuerzas y poderes invisibles, deificando por ejemplo a la materia en un inicio como *Caos*. Después conciben todos los cuerpos y elementos; como el fuego, la tierra, los océanos y demás, al igual como movidos por dioses y demonios. Consolidando estas creencias en rituales y cultos de veneración, los cuales se arraigaron más dado que todas estas fuerzas son invisibles: dioses y demonios, fueron representadas con imágenes antropomórficas. Creando vínculos pertenencia, pero a la vez de *temor*. Ya que una imagen con características similares a la del género humano es más fácil de identificar, pero su carga simbólica tiene signo en lo incomprensible, es decir las fuerzas naturales, por lo cual infunde temor y a la vez sentido de identidad.

En resumen, deduzco tres: los móviles de las creencias, la utilidad de la religión y el deseo del hombre por significarse en el mundo es muestra de su finitud. Sobre las dos primeras conclusiones abundo más adelante, donde Hobbes sienta cuál es la *verdadera religión*, no sólo en tanto contenido sino en su utilidad –lo cual ligado a la segunda conclusión– es ocasión para la consolidación de los estados.

⁴⁴ A partir de aquí es importante realizar una pertinente distinción entre el ordenamiento político-social y la sistematización religiosa-social. Si bien Hobbes da cuenta de la fuente del error en torno a las creencias divinas, en el paganismo. También busca ilustrar cómo éstos encontraron el poder *atemorizante* en el mecanismo para la construcción social (v. gr. el Estado griego o romano), en estas mismas creencias. Por otra parte, él busca realizar una importante escisión entre religión y *civitas*; reino moralizante y reino de ley; báculo y espada. Sin embargo, ambos sostenidos por un mismo poder soberano, y ambos operando en su clara distinción.

Conclusiones del capítulo 1

Para finalizar este capítulo, me interesa mostrar por qué tanto en las condiciones naturales, como en la búsqueda de órdenes superiores, se muestra la finitud humana. En primer lugar, porque en las condiciones naturales se hace patente el otro, y éste al presentarse hace muestra de las condiciones de igualdad en las que el género humano se mueve; tanto en su dimensión material, como en entendimiento. Por ello, los seres humanos manifiestan sus fortalezas para cubrir sus vulnerabilidades, que no son otras que la fragilidad de la vida y el *miedo* ante la inminencia de la muerte violenta. Por tanto, desde este primer análisis, el hombre revela su límite más cercano, la inestabilidad de su materialidad ante el movimiento de la naturaleza y los embates de la manifestación violenta del otro.

En segundo lugar, la búsqueda por causas de orden inmaterial, es forma de voluntad por dar razón a la materialidad y su repentino movimiento. Así que esta muestra de finitud, es la consciencia que busca dar razón y solución a ella. En ambas formas se desenmascara la intención de *superarla*. Sostiene el filósofo inglés que:

[puede] afirmarse de esa miserable condición en que el hombre se encuentra por obra de la simple naturaleza, si bien tiene una cierta posibilidad de superar ese estado, en parte por sus pasiones, en parte por su razón. Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte [...] y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo. La razón sugiere adecuadas normas de [paz]⁴⁵.

Por lo tanto, la primera muestra de finitud en condición natural es direccionada por la pasión. Por su parte, aunque la segunda también sea inclinada por la misma –el miedo–, ambas dan luz de entendimiento hacia sus soluciones a través de la razón. Esto dará ocasión, finalmente, a intuir el orden racional por el cual se configura la naturaleza misma, e imitarlo con la esperanza de abandonar esa efímera vida vacua.

⁴⁵ Hobbes, *Leviatán*, cap. XIII, pp. 104-105.

Capítulo 2

Libertad, contrato y Estado civil

En el capítulo anterior hemos aclarado qué podemos entender por finitud en el pensamiento de Hobbes. El presente capítulo se dirige a entender cómo Hobbes aproxima la superación de la finitud, siguiendo la línea materialista y mecánica que establece su misma filosofía. He de resaltar que volveré a emplear la misma estrategia del autor para dar cuenta de esto: partir desde el hombre para el hombre. Por ello, es menester primero hacer clara la distinción entre ley, derecho y libertad. Éstos componen las primeras dos leyes de la naturaleza que identifica Hobbes, que se dirigen a la conservación de la paz, sea bajo la renuncia o transferencia de la libertad. Mediante los mecanismos de su renuncia, la libertad contiene en cierta medida el objetivo de su superación: el *cosmos* político. A partir de las definiciones de derecho y de ley, y su composición en la primera y segunda ley.

2.1. Libertad

La libertad es fundamental para la filosofía hobbesiana porque es la primera condición y posibilidad de resguardo de la vida. Se trata del inicio en el programa hobbesiano pues, sólo a través del ejercicio de su libertad, el hombre puede ordenar su vida. Por ello la intención siguiente es articular del *caos* –en su sentido más riguroso– al orden. El miedo, la pasión directriz en toda la postura de Hobbes, a perder la vida de forma violenta, tiene a la libertad como principal arma de defensa y preservación. De acuerdo con el filósofo de Malmesbury, la libertad es la ausencia de impedimentos externos. Antes de continuar con este discernimiento es importante aclarar y precisar la distinción entre *jus* y *lex*. El derecho o *jus* consiste en la acción irrestricta de hacer o prescindir algo. Mientras que la ley o *lex* limita u obliga a hacer o prescindir de algo. Para Hobbes, la libertad es un derecho por naturaleza (*jus naturale*). Este derecho valida que todos los hombres tienen la libertad de conservar, por todos los medios posibles, su naturaleza, es decir, su vida. Así también le permite pensar cuáles serían los mejores medios para preservar la vida. Como hemos visto en el

capítulo anterior, la vida de los hombres sin normas ni preceptos morales es una vida vacía y efímera, pues, sólo en su disposición natural, está dispuesto a hacer de todo por la preservación de su vida. En este sentido, tal hombre se encuentra en el pleno ejercicio de su *derecho natural*.

Por otra parte, a partir de las anteriores distinciones, es posible identificar la *primera ley de naturaleza*: cada “[...] hombre debe procurar por la paz hasta donde tenga esperanza de lograrla; y cuando no puede conseguirla, entonces puede buscar y usar todas las ventajas y ayudas de la guerra”⁴⁶. Aquí se encuentran contenidas la búsqueda de la paz y luego su defensa a través de todos los medios. La búsqueda de paz es presupuesta en el *estado natural*. Las principales características de este estado, son encontradas en la parte I del *Leviatán*, a partir del capítulo XIII, que versa sobre la condición natural del hombre. Dicha condición parte del principio de igualdad entre los hombres, igualdad en el sentido de que todos están dotados tanto de las capacidades físicas, como de las mentales en la consecución de sus fines. De este punto de igualdad puedo aseverar lo siguiente: cualquiera puede poner el manifiesto la finitud del otro al matarlo, al presentarse ante él con el objetivo de lograr sus metas. Sobre esto surge otro problema, que también los hombres son iguales, hasta este punto de la lectura, en el sentido de que todos buscan con fervor alcanzar lo que desean y disfrutarlo. Ahora bien, cabe preguntarse ¿cuál es el principal deseo entre los hombres? El de la vida y su conservación. A lo largo del camino de auto conservación del hombre, surgen ciertas vicisitudes, como el aniquilamiento. Dado este móvil, del temor entre los hombres y, en palabras de Hobbes, la *situación de desconfianza mutua*. Este escenario es el de la anticipación, donde los hombres a través de todos los medios posibles, ya sea por la fuerza o astucia, busca su auto conservación y dominio sobre los demás.

En este estado, naturalmente, no existe lazo que lleve a unión a los hombres o les haga sentir lazo alguno entre ellos, como algún destello de agrado, al contrario, se encuentran tan sólo sentimientos de desagrado hacia el otro. Esto trae, según Hobbes, tres principales y naturales causas de discordia entre los hombres: competencia, desconfianza y gloria. En el primer escenario, el hombre hace uso de la violencia y logra ser dueño de cosas; el segundo escenario es la defensa de las cosas que ha ganado (y esto crea un

⁴⁶ Hobbes, *Leviatán*, cap. XIV, p. 120.

sentimiento de seguridad) y el tercer escenario, tan sólo es el sentimiento, natural, de reconocimiento que necesita el hombre. Así que, en rasgos generales, la condición de guerra será entendida como la manifestación de la voluntad general del hombre, de luchar por un determinado tiempo. En este sentido, Hobbes sostiene que: “[...] la naturaleza de la guerra no está en una batalla que de hecho tiene lugar, sino en una disposición a batallar durante todo el tiempo en que no haya garantías de que debe hacerse lo contrario, todo otro tiempo es tiempo de paz⁴⁷.”

Así pues, Hobbes ilustra que la condición de naturaleza es manifiesta por un constante período de tiempo, donde ésta sea la voluntad del hombre por luchar. Los únicos sustentos son la seguridad, la fuerza y pericia de dominio sobre los demás.

De esto parte que la primera ley natural (*lex naturalis*) es una norma establecida –y cuidado con esto– por la razón. Ésta prohíbe y determina efectuar toda acción que destruya u obstaculice los medios de conservación de la vida. Así que posibilita la acción libre dentro de este hipotético estado de naturaleza, que de forma concreta se puede presentar en una guerra ya sea entre naciones, o bien la que Hobbes considera más dañina sobre todas, la guerra civil, punto que abordo más adelante. Por ahora paso a la conformación del pacto.

2.2. Pacto

A partir de la primera ley podemos identificar la *segunda ley de naturaleza*:

[que] un hombre debe estar deseoso, cuando los otros lo están también, y a fin de conseguir la paz y la defensa personal hasta donde le parezca necesario, de no hacer uso de su derecho a todo, y de contentarse con tanta libertad en su relación con los otros hombres, como la que él permitiría a los otros con su trato con él⁴⁸.

⁴⁷ *Ibid.* cap XIII, p.115.

⁴⁸ *Ibid.* cap xiv, p. 120.

Cabe destacar de esta ley dos palabras clave: consentimiento y renuncia. El consentimiento indica el consenso entre todos los hombres por despojarse o renunciar al derecho del ejercicio de su libertad; pero con la condición de alcanzar la paz. El mismo Hobbes funda dicha ley como de sus definiciones tanto de ley como de derecho, así como en la primera ley. Hobbes sostiene que esto es acorde con el Evangelio de Lucas: “Y tal como quieren que los hombres procedan con ustedes, hagan ustedes con ellos”⁴⁹. Jesucristo predica entre los fariseos que en tanto que a ellos les parece deseable ser tratados con bondad, ellos también deben ser bondadosos con los demás. Así, por su parte, Hobbes relaciona este pasaje bíblico con la renuncia de la libertad. Ya que si uno declina su posibilidad de actuar sin obstáculos, también es deseable que los otros se vean limitados de la misma forma.

Ahora bien, la renuncia de la libertad procede por medio de dos vías: 1) *simple renunciación*, en cuanto la libertad es otorgada sin miramientos a otros; y 2) *por transferencia*, cuando se desea específicamente que el ejercicio de la libertad recaiga sobre una o varias personas. Ambas formas evocan dos acciones: la obligación y el deber. Una vez renunciada o transferida la libertad, el individuo X está *obligado* a no impedir el ejercicio del beneficio al que transfirió o renunció al individuo Y, aunque sea transitoriamente. Luego, esta obligación tiene que corresponder al orden de Y. En caso contrario, se comete una injusticia. La renuncia o transferencia de la libertad se hace expresa de forma voluntaria mediante un llano signo: acción o palabra. Este lazo entre los sujetos X y Y no basa su deber y cumplimiento en su propia naturaleza, sino en el *miedo*⁵⁰ de las consecuencias en caso de cometer una injusticia.

Ahora surgen dos preguntas: en primer lugar, ¿qué beneficios conlleva la renuncia a la libertad? En segundo lugar, ¿de qué forma se ordena esa paz y seguridad por la vida? A través del pacto se hace manifiesto el despojo de la libertad, del sujeto X al sujeto Y. Sostiene el filósofo inglés que el “[...] motivo y fin que hacen que un hombre renuncie y transfiera sus derechos no es otro que el de su seguridad personal en esta vida y el de poner los medios para conservarla y no hastiarse de ella⁵¹.” En primera instancia, el pacto estipula la confianza que X le confiere a Y por la observancia y cumplimiento de su prestación. El

⁴⁹ Lucas 6:31.

⁵⁰ Más adelante este miedo se personificará y materializará.

⁵¹ Hobbes, *El Leviatán*, cap. XIV, p. 122.

orden contractual es el paso que sigue de la renuncia de la libertad, con el objeto de establecer orden entre las formaciones necesarias entre los hombres.

El pacto es el ímpetu con que inicia el orden social y funciona como *lógos*, que dentro de la filosofía hobbesiana será entendido como la razón ejecutora de la sistematización mecánica entre los hombres. Es importante delimitar las características operantes en el pacto ya que es el paso del caos a la seguridad, la posibilidad de la superación de la finitud, es decir, del efímero estado frágil del hombre aislado y fragmentado. Por eso el pacto se rige bajo ciertas condiciones. En primer y fundamental lugar está que debe ser manifestado de manera expresa o por inferencia; se hace patente a través de las palabras, del lenguaje y signos⁵². Los sujetos a ser pactantes deben tener una racionalidad mínima y, a su vez, puedan expresar acuerdo sobre las partes del contrato. Por tanto, es imposible hacer pacto con animales, bestias, ni con Dios. Ya que en ninguna de estas relaciones se manifiesta signo alguno de afirmación. Dada ya una afirmación por la consolidación de un contrato, éste se vuelve irrevocable, por lo tanto todo pacto anterior, anula todo posterior. Por su parte, todo pacto que anule la defensa propia, es nulo. Hobbes tiene como premisa que todo hombre elige el mal menor. Es decir, frente a toda acusación o castigo dentro de una comunidad pactante, el acusado tiene el derecho a su legítima defensa en pos de la conservación de su vida.

¿Con qué criterios podemos aceptar la satisfacción del pacto? Puede ser satisfecho por el móvil del temor a sufrir sus consecuencias, o bien por el mero goce y gloria de vivir en la rectitud de no necesitar quebrantarlo. Es de relevancia destacar dichas características, puesto que estas han dado fuerza explicativa, que es directriz para la exposición del desarrollo siguiente del pacto y su inherente: la comunidad.

¿Qué sucede en caso de incumplimiento del pacto? En el estado de naturaleza y sin un poder común entre ambos contratantes, el cumplimiento de la palabra expresado en el contrato es débil. Sin embargo, la presencia del temor a un poder represivo es garantía mínima o bien del cumplimiento del pacto, o bien de su castigo en caso de incumplimiento

⁵² Los matices aristotélicos son ineludibles en la obra hobbesiana, y una vez más se hacen patentes. La señal de *palabra*, es una firme muestra de racionalidad, la cual ya viene anunciada desde la *Política*, Libro I, 1253a-10: *el hombre es entre los animales el único que tiene palabra [...] la palabra está para hacer patente lo provechoso y lo nocivo, lo mismo que lo justo y lo injusto*. El texto en su griego original indica palabra con *λόγος*. Hobbes así lo introduce en su sentido más riguroso. El pacto es manifestación pues, de racionalidad.

por parte de alguno de los contratantes. Por ello, el temor también debe ceñirse a mecanismos de castigo, expresos dentro del acuerdo.

¿Cuál es la temporalidad del pacto? El objeto del pacto, se ubica en tiempo futuro, en orden de su cumplimiento no cabría que fuese imposible de llenar. Sostiene el filósofo inglés que “[prometer] lo que se sabe que es imposible no constituye un convenio”⁵³.

La liberación del pacto es su cumplimiento. Aunque toda comunidad pactante se encuentre en constante devenir, en perpetuo movimiento, el pacto es su única estabilidad en la cual puede apoyarse y su unidad primera. La incompletud y la necesidad por el otro, así como el garante de seguridad por la vida y la evasión de la muerte violenta, sólo es sostenible a través de un acuerdo. Por ello, la forma de comunidad es la obra suma, para que existan sus partes, como hemos analizado hasta este momento, previo a ello, sólo es un estado hipotético y los individuos, no pueden ser glorificados como tales, ya que no más que bestias que no pueden dar signo y muestra de razón: la palabra y el orden.

De acuerdo a la estructura del pacto, es que es posible la emergencia del orden. Es por ello que tiene como consecuencia el surgimiento de la noción de *justicia*. La cual significa *que los hombres cumplan los pactos que han celebrado*. El ejercicio del pacto, es decir su acto, es donde realmente cobra significado y su cometido es el bien común. De acuerdo con Hobbes significa el cumplimiento en la construcción de una sociedad. Las pautas tanto legales como morales moderan las necesidades y libertades de cada individuo. Por ello donde no existe un pacto, no hay una noción ni poder de administración de las voluntades, de tal forma que no pueden catalogarse las acciones de justas o injustas. Por el contrario, estas nociones emanan de este regulador e inhibidor que es el pacto. Por lo tanto, la justicia es el efecto y consecuencia de éste y la injusticia su rompimiento. Ahora bien, los pactos establecidos en una agrupación en donde aún impera el temor a la muerte debido a su incumplimiento no pueden incluir propiamente una noción de justicia. Como ya se resaltó, la renuncia a la libertad debe garantizar y velar por la vida. Así que una agrupación donde aún tenga como móvil esta ilusoria justicia a través de la administración del temor a la muerte, en muchos niveles no podría considerarse un estado civil. Justo a ello me dirijo, a desentramar cómo, a partir del estudio a nivel mecánico y material del cuerpo, se siguen

⁵³ Hobbes, *El Leviatán*, cap. XIV, p. 126.

las pasiones y posteriormente a ellas cómo su regulación y manifestación de necesidades e incompletud se concretan en el pacto y posteriormente de este las nociones básicas de civilidad como la justicia en aras de por fin dar cuenta del Estado.

Sin duda la noción de justicia emana una vez establecido el pacto, ya que marca la distinción entre lo bueno y lo malo. Sin embargo, Hobbes establece ciertas disposiciones de la virtud, de las cuales puede pre-figurarse un sentido de justicia. Hobbes las denomina las leyes de naturaleza que derivan y refuerzan qué es la justicia. Primero, de acuerdo con su materialismo y su teoría de las pasiones, para Hobbes es muy importante el establecer una primera raíz, un común denominador a todos los hombres, y éste es la igualdad: “[q]ue cada hombre reconozca a su prójimo como a su igual por naturaleza”⁵⁴. Si bien las personas pueden tener características físicas superiores, otros compensarán su debilidad física con características operantes en la mente, es decir, la inteligencia. Las desigualdades surgen a partir de las leyes civiles, tema que concierne al siguiente apartado. Sólo al respecto concluyo que esta aseveración en forma de ley, es fundamental reconocerla. Ya que la igualdad⁵⁵ es un presupuesto básico para el desarrollo contractualista en el pensamiento hobbesiano.

Esto tiene como consecuencia la siguiente ley: “[que] al entrar en un estado de paz, ningún hombre exija para sí ningún derecho que de buena gana no acepte ver también reservado para todos los demás”⁵⁶. Es decir, que en la procuración del pacto, bajo esa igualdad todos deben regirse. Aunque no lo menciona de manera explícita, pondera la modestia; es decir, guardar ciertos derechos y ver por el otro. Lo contrario es la arrogancia, que guarda cierta porción de los derechos negándolos al otro. El filósofo inglés afirma otra ley: “[que] aquellas cosas que no puedan dividirse, sean disfrutadas en común, si ello es posible; y si la cantidad de la cosa en cuestión lo permite, sin restricción; si no, de una manera proporcional entre todos los que tienen derecho a ella”⁵⁷. Esta ley se sigue de la

⁵⁴ *Ibid.* cap. xv, p. 139.

⁵⁵ Es interesante anotar estos matices hobbesianos que escinden su propuesta política de la aristotélica, que hasta este punto, había sido conceptualmente fundamental para la estructura de la misma. En Aristóteles se apela a cierta postura en y frente al mundo del individuo ya por naturaleza, con base en ello, se desarrolla la posibilidad de su posición en sociedad. En cambio, Hobbes propone que a partir de la palabra, materializada en el contrato, se jerarquiza la sociedad. Es el *λόγος* en su forma más radical, donde ya no presupone una naturaleza racional y pensante sino una capacidad racionalizadora desde el hombre para el hombre.

⁵⁶ Hobbes, *El Leviatán*, cap. xv, p. 139.

⁵⁷ *Ibid.* p. 140.

noción de igualdad y debe de ser consecuente hasta la propiedad. En conclusión, es visible con este extracto y selección de leyes naturales en Hobbes, como se muestra ya cierta escala de valores morales al momento en que dichos principios son efectuados en el contrato.

El fin del soberano es salvaguardar la armonía de la comunidad de pactantes. Por ello, tiene derecho a los medios para conservarlo. Sostiene Hobbes que: “[y] los que dan a un hombre el derecho de ejercer un gobierno soberano, se entiende que le dan también el derecho de exigir impuestos para reclutar y mantener soldados y de nombrar magistrados para la administración de justicia⁵⁸.” Es decir, en orden del cumplimiento cabal de lo pactado, quien funge como representante tiene derecho a la acción sobre los medios para efectuar lo propuesto.

Ahora bien, ¿quiénes efectúan y quién hace efectivos dichos contratos? Es importante la explicación en torno a qué es *persona*. De acuerdo con Hobbes es aquél “[cuyas] palabras o acciones son consideradas, o bien como suyas propias, o bien como representaciones de palabras o acciones de otro hombre, o de cualquier otra cosa a la que son verdadera o ficcionalmente atribuidas”⁵⁹. De esto se sigue la distinción entre persona natural y persona imaginaria o artificial. A la persona natural se le atribuyen las palabras propias. Por su parte, a la persona artificial se le atribuye la representación de las palabras y acciones de otro. El vocablo persona deriva del griego *prosopon*, lo cual significa “faz”. Por otra parte, la locución latina significa “disfraz”; por lo tanto, de aquí deriva Hobbes que una persona representa algo (x). Aquello que representa es su racionalidad sobre el mundo. En este sentido, “persona” significa una identidad social, ya que en el momento en que manifiesta la palabra, manifiesta su finitud en tanto que es su necesidad de verse ante el otro.

La persona artificial es el actor, es decir, quien representa una serie de palabras y acciones. Pero, ¿quién es dueño de éstas? El autor. El actor actúa por autoridad del otro. La autoridad es efectuar una acción; es decir, realizar dichas acciones por comisión de quien le pertenece y es el creador de las mismas; me refiero al autor. Por lo tanto, quien pacte con un actor o bien representante, sin conocimiento de la autorización que tiene, está en riesgo;

⁵⁸ *Ibid.* cap XIV, p. 125.

⁵⁹ *Ibid.* cap XVI, p. 145.

pues no está obligado a un pacto del cual él no fue autor. Cuando aparentemente el actor se desenvuelve contra la ley de naturaleza, por mandato de sus autores, no es el actor quien infringe la ley, sino los autores. Esta mecánica prefigura para dar cuenta de quién es el *representante* y *qué representa*. Para dar cuenta de *todo* Hobbes da cuenta de las *partes* que constituyen al todo, es decir la organización civil. Desde el engrane más atómico, el hombre marcha en un estado hipotético previo a toda asociación; por lo que no habría civilidad alguna. Luego, desentraña los mecanismos por los cuales ha de asociarse, da razón del hombre, desde su carencia e imperfección, hasta su estado perfectible. El siguiente paso es la asociación contractual, que se concreta cuando “Una multitud de hombres deviene *una* persona cuando estos hombres son representados por un hombre o una persona”⁶⁰. Este representante actúa en consentimiento de esa multiplicidad primera generando así la unidad del representante, la revelación determinada del pacto.

2.3. Estado civil

Las leyes de naturaleza, por sí solas, no pueden operar sin un poder coercitivo que observe su cumplimiento y, en caso de su corrupción, que vele por el castigo como su consecuencia. Sostiene Hobbes que: “[...] los convenios, cuando no hay temor a la espada, son sólo palabras que no tienen fuerza suficiente para dar a un hombre la menor seguridad”⁶¹. El Estado civil es el garante de la seguridad de los ciudadanos puesto que establece la observancia de la seguridad a través del mecanismo básico de castigos y recompensas. Este mecanismo no puede ser garantizado por las leyes de naturaleza, ya que su ejecución sería imposible dada la tendencia de las pasiones naturales: las pasiones de cada sujeto lo conducen de manera parcial a no aceptar los deseos de los otros sujetos sino, más bien, actuar de manera individual o por los intereses de reducidos grupos. Por otra parte, tampoco es garantía de seguridad la dirección de acuerdo a juicios y apetitos particulares, ya que éstas, bien pueden contradecirse y, en lugar de generar objetivos comunes, se obstaculizan y se vuelven vulnerables a la desintegración, en ocasiones originada por ellos mismos: la

⁶⁰ *Ibid.* cap XVI, p. 147.

⁶¹ *Ibid.* cap XVII, p. 153.

guerra civil, sea por invasión o por conquista. Este último punto ha de considerarse más adelante ya que prefigura una de las causas de decaimiento de la asociación civil.

El único garante posible del bien común emerge de la consideración de las multitudes por subsumir sus voluntades individuales a una sola. Esta única voluntad no es sólo la suma del consentimiento de las partes, sino una representación sintetizada de sí mismos en uno. Así emerge aquel monstruo que se forma desde el mar de las inmundas pasiones humanas, para constituirse hacia la luz como una formación de sujetos en pleno uso de su razón, pactando por la formación del Estado, del Leviatán. Es el logro del Dios mortal, el cual tiene como cabeza al representante de las voluntades pactantes, a saber: el *soberano*, quien guarda y vela por la seguridad y adecuado funcionamiento de cada una de sus necesarias partes: los súbditos. Así como Dios es el garante de paz, el Leviatán es entonces la concreción de una figura que vela por la paz y defensa de sí. Aquí hay una analogía entre Dios y el Leviatán. Sostiene Hobbes que se trata de:

[una] persona de cuyos actos, por mutuo acuerdo entre la multitud, cada componente de ésta se hace responsable, a fin de que dicha persona pueda utilizar los medios y la fuerza particular de cada uno como mejor le parezca, para lograr la paz y la seguridad de todos⁶².

Ante todos los sujetos, el pacto entre ellos es la fuerza directriz para su salvación. Por eso deben de asignar y autorizar un representante que organizará las potencias de sus súbditos. La naturaleza de esta conformación es por *institución*. El soberano se erige en el común acuerdo y consentimiento entre los hombres con el representante. Así que el hecho de autorizar al soberano le confiere a él la autoridad de actuar como la absoluta voluntad expresa del resto de las voluntades. Por lo tanto, los súbditos quedan sujetos a dicho pacto, sin la posibilidad de convenir uno nuevo que se contraponga a éste.

Es importante ahora continuar con las funciones y deberes del representante: la primera de ellas es la protección y el cumplimiento del pacto. Si un hombre o una fracción de ellos intentan quebrantar el orden y deponer a quien cedieron su derecho natural, y se

⁶² *Ibid.* cap XVII, p. 157.

estableciera la muerte como castigo, el detractor sería autor de su castigo ya que, como se ha expuesto, acordó y confirió su voluntad al orden del representante del Leviatán⁶³. Toda acción, propuesta o inclusive opinión contraria al pacto son expresiones de injusticia, pues ésta es el quebrantamiento del pacto; en cuyo caso, por consecuencia, se pasa a ser autor de su propio castigo. Este castigo debe ser llevado a cabo, ya que la injusticia en el Estado es síntoma de enfermedad y dolor. En la consecución por el bien común, dicho mal debe ser corregido e incluso extirpado. Sostiene Hobbes que:

La función del soberano, ya sea éste un monarca o una asamblea, consiste en el fin para el cual fue investido con el poder soberano, a saber, procurar *la seguridad del pueblo*, a lo cual está obligado por ley de naturaleza, así como a rendir cuenta de ello a Dios, que es el autor de dicha ley, y sólo a Él. Pero por seguridad no debe aquí entenderse una mera preservación, sino también todas las demás satisfacciones de la vida que cada hombre, mediante su legítimo trabajo, y sin peligro o daño para el Estado, adquiera para sí⁶⁴.

La misión del soberano no sólo es procurar la vida de sus súbditos, sino también desarrollar sus potencias. Para ello el soberano ha de promulgar leyes que cuiden la integridad y progreso de sus súbditos. De igual forma debe instruirles sobre el funcionamiento y beneficios de moverse en el engrane legal. Los súbditos han dado inicio al pacto. Sin embargo, al renunciar a su voluntad, han renunciado al fin de ésta, como también a los medios para completar los fines. El soberano queda con total disposición de todo movimiento legal, económico y militar. Así que su deber es aclarar las razones y beneficios para sus súbditos, de tal manera que garantice su confianza y lealtad y deje fuera la posibilidad de que éstos propicien cualquier daño dentro de la maquinaria del Estado. Es importante que el soberano mantenga una estrecha y clara relación con su pueblo.

⁶³ *Ibid.* cap XVII, p. 157.

⁶⁴ *Ibid.* cap XXX, p. 285.

Esto distancia a Hobbes de la declaración del sofista Glaucón en la *República* de Platón⁶⁵. En cuanto Glaucón plantea que la república es la unión de los débiles, parece que hay cierta similitud con la propuesta hobbesiana, pues, como he comentado, la vulnerabilidad y el miedo a morir violentamente es el primer ímpetu por asociarse. Sin embargo, hay una gran distancia en cuanto Glaucón arguye que, si los hombres no estuvieran bajo la observancia de un poder coercitivo, entonces actuarían de la forma que les placiera. En efecto, aquí entra la diferencia con la segunda parte del proyecto hobbesiano. El filósofo inglés demuestra que un Estado sano es aquel en donde el soberano y los súbditos reconocen el beneficio del marco legal; y en tal Estado los súbditos actúan conforme al soberano en pos de un orden duradero. Sostiene el filósofo inglés que “[...] la justicia es solo una palabra, y que cualquier cosa que un hombre pueda adquirir por la fuerza”⁶⁶. El sentido de justicia entonces es aquel que se enriquece y se vuelca propio al Estado conforme a su práctica y el conocimiento de su necesario valor. Sostiene Hobbes que:

[mucho] después de que los hombres hayan empezado a constituir Estados, imperfectos y susceptibles de derrumbarse y de recaer en el desorden, puede que, mediante industriosa meditación, se descubran principios de razón que, excepto en caso de violencia externa hagan que la constitución de un Estado dure para siempre⁶⁷.

Por lo tanto, la instrucción a los súbditos sobre sus derechos y las posibilidades de su progreso sobre cualquier actividad dentro del marco legal, es fundamental, tanto para su beneficio como para la prosperidad del Estado, pues evitan discordias.

Como he mencionado, es menester que el soberano cree dichas leyes civiles y su instrucción. Empero, ¿qué son éstas? Se trata de códigos que persiguen el precepto de justicia y el desarrollo del bien común. Éste siempre es necesario para la procuración del progreso y bienestar en el pueblo. Se trata de la base de un Estado sólido. Así que las

⁶⁵ Platón, *República*, 359 a-d.

⁶⁶ Hobbes, *Leviatán*, cap. XXX, p. 286.

⁶⁷ *Ibid.* cap. XXX, p. 287.

utilidades de las leyes deben ser tanto para el soberano –campo que le permita el actuar de su autoridad– como para los súbditos –su progreso. Afirma el filósofo inglés:

[para] cada súbdito, aquella serie de reglas que el Estado le ha mandado de palabra, o por escrito, o con otros signos suficientes de la voluntad, para que la utilice a la hora de distinguir lo que está bien y lo que no está bien, es decir, lo que es contrario y lo que no es contrario a la regla⁶⁸.

Entonces, la distinción entre lo justo e injusto es un orden dictado por el soberano de manera prístina a sus súbditos. Como autor de la ley, el soberano es el único que puede disponer de su ejecución o detracción. Bajo este sistema de jerarquía de valores sobre lo justo y lo injusto, el bien y el mal, la ley civil es restricción de libertad en virtud de ajustar los engranes de la sociedad civil y evitar que éstos colapsen y revienten la maquinaria del gran cuerpo conformado y erigido.

El marco de la ley positiva también refuerza el propósito sobre el desarrollo y organización de las capacidades de cada ciudadano en el Estado, ya que permite la distinción entre lo justo e injusto. Gracias a toda una conjunción de misiones del soberano, se evita que colapse la máquina que es el Estado civil, entre las que destacan: salvaguardar el cumplimiento del pacto; la creación de leyes y luego su difusión, en primer lugar, protege la máquina de Estado al estimular y organizar las potencias de sus súbditos. Por medio de esto, se asegura tanto la satisfacción de los individuos, como el abastecimiento y autosuficiencia del pueblo al tener diversas producciones de cada actividad. Segundo, esto tiene como consecuencia la *prosperidad*; es decir, la creación de buenas leyes reside en la contención de los medios en sus fines, y dichos medios en concreto residen en la obediencia de los súbditos.

Por esto último continúo ahora con la sujeción y obediencia de los súbditos. Ellos han sido dispuestos en virtud de la estructura resuelta por el soberano, así que quedan a su servicio, ya sea para el desarrollo de las leyes, en el ámbito legislativo, o la observancia de éstas en la esfera judicial; así como al servicio de la educación, o al servicio de la

⁶⁸ *Ibid.* cap XXVI, pp. 231-232.

producción de los materiales y alimentos. Todas estas actividades son trabajos que deben ser realizados en orden de generar la prosperidad en el Estado. La normatividad del Estado en general, y del propósito de su ordenación, está resuelta en leyes. Como he comentado, su seguimiento reside en los beneficios que éstas tengan al ser cumplidas. También deben estar reforzadas a través de castigos y recompensas, para no dejar suelta cualquier posibilidad al caos.

La justicia descansa sobre la espada de las leyes civiles, y éstas contemplan el caso de su incumplimiento, que no es más que cometer injusticia o bien un *delito*. Delito es la omisión de la orden, y se clasifica así cuando es evidente para otro hombre, ya que sólo así es posible su castigo. Existen diversas escalas del mismo, se juzga entonces desde la planeación y no del acto, el haberse visto influido por otro, el daño ocasionado, así como el estudio del lugar, los tiempos y personas involucradas. De igual forma se juzga en dos esferas: la pública, cuando se comete un delito contra el Estado, o bien la privada, cuando el daño se comete explícitamente hacia otro. Sin embargo, todos se hacen visibles ante la esfera pública, ya que toda menor falla es preciso arreglarla en nombre de la ley.

Los delitos proceden, según Hobbes, de tres fuentes diferentes. Primero, por creer que es mejor cometer una injusticia que sufrirla, ya que el apropiarse de forma despótica de los otros, sus propiedades –o, incluso, intentar burlar al mismo Estado– se consideran que así se elevan victoriosos sobre los demás. Segundo, la falsa interpretación y confusión de las leyes de naturaleza con la ley positiva. Se trata de quien supone que las interpretaciones individuales en torno a las virtudes pueden sobrepasar la autoridad escrita por el soberano. Esto es probado como falso pues, como lo he desarrollado anteriormente, la ley civil resulta del pacto hacia el bien común. Por lo tanto, es comunicable y atendido por la totalidad del pueblo, en aras de desarrollarse hacia la virtud. Otra fuente del delito es la acción precipitada sobre sus decisiones, sin considerar ni meditar antes sus posibles consecuencias; es decir, cuando se toma como más efectiva su particular forma de entender y razonar, en lugar de partir desde la ley. Todo acto de injusticia naturalmente –en el marco de un estudio mecanicista-empirista– es movido por una pasión. La *vanidad* será el principal móvil. Por ejemplo, quien comete una injusticia por un aparente beneficio propio, actúa por la vanagloria de adquirir poder y riquezas, y engendra a la vez otras pasiones como la codicia.

O bien, quien actúa conforme a sus particulares interpretaciones, hace gala de la vanidad por elevar su propia imagen y presunción de sabiduría.

Sea de una u otra forma, todo delito es una forma de injusticia que debe ser sancionada en pos del beneficio común. Hobbes llama a las sanciones o castigos “penas”. Dice el filósofo inglés:

[es] un mal infligido por autoridad pública a quien ha hecho u omitido algo que esa misma autoridad juzga ser una transgresión de la ley, con el fin de que la voluntad de los hombres esté por ello mejor dispuesta a la obediencia⁶⁹.

De esto es evidente que recae sólo en el poder soberano, que es la autoridad pública de sentenciar sobre el actor de la injusticia. Toda otra clase de actos, dichos como la venganza o los cobros personales, no son penas, ya que no están sujetas a la autoridad. De igual forma toda pena debe hacerse en el ámbito público, para que sea del conocimiento de todos y se entienda la proporción del castigo respecto al delito cometido. De otra forma, éste sería un acto hostil y se podría sospechar de castigos arbitrarios. Los escarmientos pueden incluir: sufrimiento infligido corporalmente, una sanción monetaria, la deshonra pública, el destierro o la prisión. Para no dejar espacios al abuso, cada ley debe de estipular su castigo correspondiente, así como su sanción a través del buen juicio de la autoridad. Parece ser que la condición de los súbditos es de completa sujeción y puede prestarse a ser miserable al verse expuesto a posibles caprichos y atropellos del soberano. Sin embargo, son erróneas este tipo de atribuciones al soberano, ya que el pacto fue suscrito para derrotar las amenazas más cercanas y violentas. Así que las incomodidades que surjan en el Estado son menores comparadas a las que pueden surgir en tiempos de guerra.

⁶⁹ *Ibid.* cap XXVIII, p. 265.

Conclusiones del capítulo 2

De acuerdo con Hobbes, todas las cosas terrenales están destinadas a cambiar, y toda conformación humana puede ser repentinamente desorganizada. De hecho, una nación sólo puede verse amenazada por otra nación. Sin embargo, la única garantía de inmortalidad reside en la cohesión interna del Estado. Cuando de ésta emana una falla, representa una enfermedad para el *corpus* político y por lo tanto su posible amenaza de muerte. De ahí que el filósofo inglés sostenga lo siguiente:

Aunque nada de lo que hacen los mortales puede ser inmortal, si, a pesar de ello, los hombres hicieran uso de esa razón que pretenden poseer, sus Estados podrían estar a salvo, por lo menos, de perecer por causa de enfermedades internas. Pues, por la naturaleza de su institución, están designados para vivir mientras viva la humanidad, o mientras vivan las leyes naturales, o la justicia misma, que es la que les da vida⁷⁰.

La densidad del Estado se mide en virtud de su capacidad de organización y sobre todo de la severidad del soberano como geómetra político de sus súbditos. Éstos se encuentran perfectamente ajustados y dispuestos en su específica labor dentro de la sociedad civil, sin dejar espacio alguno donde pueda comenzar a corroer y propagarse cualquier enfermedad interna. Esto sigue la manera en que la Sagrada Escritura describe al mítico e invencible Leviatán. El soberano a la cabeza, con la fuerza de la espada debe mover al resto por temor; como se lee en el texto bíblico de Job: “¿Quién abrirá las puertas de su rostro? Las hileras de su rostro espantan”⁷¹. Y a través de ese miedo debe entonces disponer de la voluntad de sus súbditos para fortalecer a la máquina. Continúa el texto bíblico:

[15] La gloria de su vestido son escudos fuertes,
cerrados entre sí estrechamente.

[16] El uno se junta con el otro,

⁷⁰ *Ibid.* cap XXIX, p. 273.

⁷¹ Job 41: 14.

Que viento no entra entre ellos.

[17] Pegado está el uno con el otro:

Están trabados entre sí, que no pueden apartar⁷².

Queda hasta aquí entendido el mecanismo y conformación del Estado, la misión del soberano, las leyes y cómo éstas descansan su objetivo a través de los castigos y recompensas. A pesar de la severidad que el Estado puede representar, he intentado explicar a lo largo del presente capítulo la necesidad de esta conformación y cómo, finalmente, puede ser desarrollada en beneficio de que cada uno de sus integrantes. Al pertenecer e integrar el Leviatán, fijan un marco de seguridad que cerciora su vida y le posibilita actuar en su ventaja y para el provecho de los demás. Para lograr esto, el Estado moldea las voliciones de sus súbditos a través de los mecanismos ya descritos. Por ello, no es gratuito el uso de la imagen del Leviatán en Hobbes. Continúa el texto bíblico:

[33] No hay sobre la tierra quien se le parezca;

Animal hecho exento de temor.

[34] Menosprecia toda cosa alta;

es el rey sobre todos los soberbios⁷³.

Ese monstruo marino debe estar constituido entonces como ningún otro poder en comparación con otras naciones. No debe temer, pero sí infundir *miedo* ante toda presencia, sin importar cuál fuere. Es la configuración de la máxima voluntad, de la soberbia más alta que es capaz de subsumir la natural tendencia de todos sus súbditos: la soberbia y la vanagloria, en orden de que finalmente no pueda ser destruido y se erija divino en la misma tierra. Es esta la posibilidad humana de ver la misma condición vulnerable, finita, superada. Con el propósito de defender la vida, mediante la unión con los otros, dicha unión lleva implícita la renuncia a todo espacio posible de la acción libre individual. Dicha alianza debe conformarse como la investidura del Leviatán bíblico, como escudos fuertemente

⁷² Job 41:15-17.

⁷³ Job 41:33-34.

unidos entre sí. Asimismo, esta superación mediante el Estado civil, es un lienzo de posibilidad para el desarrollo y ejercicio de las virtudes y aptitudes del hombre en pos del crecimiento y fortalecimiento del Estado mismo. Su conformación es la superación de la finitud.

Conclusiones

Para lograr concluir y aproximarme a la resolución de la hipótesis central, haré una recapitulación de los diferentes conceptos que he tenido que abordar, así como de los problemas que han surgido de ellos. Primero, para resolver la finitud humana he tenido que definir qué es ésta. Para ello he tenido que avanzar desde la agenda hobbesiana, y ella inicia con la definición de *filosofía*. Esto ha sido importante, ya que es el replanteamiento sobre qué concibe por ella y cómo, a través de su definición, puede avanzar y desplegar sus diferentes herramientas. Éstas son meramente demostrativas, ya que este autor presupone que todo es materia y que está en movimiento. Por lo tanto, para hablar de dichas materia y movimiento, la herramienta para abordarlas debe ser igual de concreta. Ya definido el escenario y sus herramientas de análisis, Hobbes puede proceder a la fundación de su propuesta filosófica.

Así empiezo a explicar cómo Hobbes toma como centro de reflexión al hombre, el mundo y Dios y lo explica en términos materiales. Seguiré el estudio del hombre como un cuerpo mecánico y, a la vez, angustiado por ello y la vida: la búsqueda de superar su condición finita. Por último, he pasado al estudio del cuerpo político: el levantamiento del Estado va más allá de la vida finita. De este modo, he buscado responder la pregunta: ¿es posible la reinterpretación de las características divinas en el mundo terrenal? Dichos apartados se dirigen a sostener la hipótesis de que la sociedad civil, regida y dividida como lo está en el cuerpo orgánico, es la forma para superar la angustia de la finitud humana.

Como he dicho, la realidad hobbesiana es material, de tal forma que puede definir tanto la naturaleza, como a la mente y al cuerpo en los mismos términos. Así que no tiene problema alguno al separar a estas realidades entre sí, la concepción de un todo mecánico lo conduce a que pueda dar razón de las cosas en la misma clave de interpretación. De igual forma, cobra coherencia con el fundamento de su metafísica, donde todos los cuerpos están en perpetuo movimiento, así los fenómenos externos continúan su movimiento en el entendimiento humano, al atravesarlo por los sentidos y seguir en la memoria e imaginación. En este punto logré definir la finitud humana como la vulnerabilidad de los cuerpos al verse en movimiento y en choque por el ímpetu de otros cuerpos externos.

Luego, más allá de la disposición material y su fragilidad, el hombre también manifiesta esta finitud al intentar dar razón y coherencia a las conexiones causales de los hechos a los que se enfrenta. Por ello, se puede buscar razón de su posición en el mundo a través de la religión o bien de la ciencia. El filósofo inglés evidentemente apostará por esta última, ya que sólo cree que la posibilidad humana está en medida de lo que puede aprehender, cuantificar y utilizar a su beneficio.

¿Hay algo más allá que la materia, de acuerdo con Hobbes? Evidentemente sí, y esto es su configuración en materia social y política; lo que para el autor es lo más concreto, demostrable y maleable. Así es como continúa con su propuesta filosófica, con la mayor posibilidad del hombre: la formación del Estado civil. Sostiene el filósofo inglés que:

La Naturaleza [...] es imitada por el *arte* del hombre, como en tantas otras cosas, en que éste puede fabricar un animal artificial. Si la vida no es sino un movimiento de miembros cuyo principio está radicado en alguna parte principal interna a ellos, ¿no podremos también decir que todos los *autómata* [...] tienen una vida artificial? [...] Pero el *arte* va aún más lejos, llegando a imitar esa obra racional y máxima de la naturaleza: el *hombre*. Pues mediante el arte es como se crea ese gran LEVIATÁN⁷⁴.

Justo Hobbes demuestra toda la agenda de su postura, desde el inicio de su mayor obra de filosofía política. Primero, asienta a la Naturaleza como la totalidad y como sus propios mecanismos no sólo los comparte el hombre, sino que también los imita para la creación del Estado. Así da vida a ese *autómata*, ya que su creación implica un elemento artificial: el contrato.

De aquí he pasado a la siguiente parte de mi investigación, a saber, la superación de la finitud. Ya he adelantado que será posible a través de la configuración del Estado. Como indica la anterior cita, la vida es sólo movimiento de las partes; y, de la misma forma, la conducta de los hombres es movimiento libre de sus acciones, a menos que se encuentren

⁷⁴ Hobbes, Introducción al *Leviatán*, p. 13.

con un impedimento externo. De esta definición negativa se deduce qué es la *libertad*, y cómo el *principio* para dar vida al artífice es el contrato: racionaliza los movimientos de cada uno de sus componentes: los hombres y su comportamiento. Así, sostiene el filósofo inglés que los “[...] *pactos y alianzas* en virtud de los cuales las partes de este cuerpo político fueron en un principio hechas, juntadas y unidas, se asemejan a aquel *fiat*, o *hagamos al hombre*, pronunciado por Dios la Creación”⁷⁵. Esto muestra que los pactos se conviertan en la clave principal de nuestra investigación, ya que concilian aquello que parecía irreconciliable: el orden entre los hombres, ya que éstos están facultados de forma diferente a todos los demás seres vivos, por lo que en ellos despiertan pasiones que los pueden mover en direcciones opuestas e, inclusive, éstas se pueden presentar como obstáculos. Es este el escenario del *estado* –hipotético– de *naturaleza*.

Dicha condición parte del principio de igualdad entre los hombres, igualdad en el sentido de que todos están dotados tanto de las capacidades físicas, como de las mentales en la consecución de sus fines. Sobre esto surge otro problema, a saber: que los hombres también son iguales y buscan con fervor alcanzar y disfrutar lo que desean. Ahora bien, cabe preguntarse ¿cuál es el principal deseo entre los hombres? El deseo de la vida y su conservación. A lo largo del camino de autoconservación del hombre, surgen ciertos conflictos y, entre ellos, el principal será el mismo aniquilamiento. Este móvil conduce el temor entre los hombres y, en palabras de Hobbes, la *situación de desconfianza mutua*. Este escenario es el de la anticipación, donde los hombres buscan su auto conservación y dominio sobre los demás a través de todos los medios posibles, ya sea por la fuerza o por la astucia. En este estado, naturalmente, no existe lazo que lleve a unión a los hombres o les haga sentir vínculo alguno entre ellos; no hay ni siquiera algún destello de agrado. Al contrario, los hombres tan sólo encuentran sentimientos de desagrado entre sí. Esto trae, según Hobbes, tres principales y naturales causas de discordia entre los hombres: la competencia, la desconfianza y la gloria. En el primer escenario, el hombre hace uso de la violencia y logra ser dueño de cosas. El segundo escenario es la defensa de las cosas que ha ganado; lo que crea un sentimiento de seguridad. Por su parte, el tercer escenario tan sólo es el sentimiento natural de reconocimiento que necesita el hombre. Éste, en su condición y

⁷⁵ *Ibid.* p. 14.

disposición natural a la guerra, vive en el instante como animal que sólo busca su autoconservación, sin mayor seguridad que su propia fuerza y astucia para defenderse de los demás; es decir, de todos. Esto porque todos representan una amenaza contra su vida, y, dado que nadie puede ser fiable en la condición de guerra, el hombre se ve obligado a vivir en soledad.

De igual forma, el movimiento de los hombres estará en medida del entendimiento y disposición de los mismos hombres. Por ello, aquí no es posible hacer una distinción entre el bien y el mal. Hobbes jamás apela a una disposición natural de los hombres por la virtud, sino a sólo defender su vida. Es decir que, en condición de naturaleza, la condición en sí y las acciones que le constituyen, no son sujetos a juicio moral alguno, ya que para que esto sea así, antes debe de existir un acuerdo entre los hombres. El proceso del acuerdo comienza por la elección de una persona que promulgue la ley, luego que se haga la ley. Así que, mientras no exista ley alguna, tampoco existen las condiciones de posibilidad para concebir qué sea la justicia y qué la injusticia. Esto porque no hay ley que lo dictamine, salvo que surja de una sociedad pactante de donde emane. Hobbes argumenta que, si la ley fuera una disposición del cuerpo o del espíritu, señalar lo justo y qué no, ya se daría naturalmente en una persona aislada. De la misma manera, en la condición de guerra no existen las nociones de propiedad, ya que todos tienen las mismas posibilidades de arrebatar y adueñarse de las cosas de forma violenta. Por todo es necesario el contrato.

Pero bien, ¿cuál es la figura que ejecuta tanto el contrato como la conducción del artífice en su totalidad? Para Hobbes será el soberano. Aquí concluye el desarrollo de mi investigación y su resolución. Dentro de la posibilidad de vida humana, está imitar los mecanismos de la Naturaleza y llevarlos así a la constitución política-social, que es la forma excelente de llevar el orden divino a la tierra.

Bibliografía primaria

- HOBBS, Thomas. *Leviathan with selected variants from de Latin edition of 1688*. Curley, E. (ed.) Indianapolis, Cambridge: Hackett, 1994.
- HOBBS, Tomás. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. Trad. de M. Sánchez Sarto. México: FCE, 2004.
- HOBBS, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Alianza Editorial, Madrid, 2009.
- HOBBS, Thomas, *Tratado sobre el cuerpo*. [De Corpore, 1655] Trad. J. Rodríguez Feo. Madrid: Trotta, 2000.

Bibliografía secundaria

- ABBAGNANO, N. y FORNERO, G. *Diccionario de Filosofía*. Calderón, J. E.; Galleta, A. N.; Cazenave Tapie Isoard, E.; González Casanova, B.; Rodríguez, J.C. (trans.). México: FCE, 2004.
- ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*. Pallí Bonet, J. (trad.). Madrid: Gredos, 2000.
- ARISTÓTELES. *Política*. Gómez Robledo, A. (trad.). México: UNAM, 2000.
- BACON. *Novum Organum*. Litrán, C. (trad.). Madrid: Sarpe, 1984.
- BERNS, L. «Thomas Hobbes». En Strauss, L. y Cropsey, J. (comps.): *Historia de la filosofía política*. México: FCE, 1993, pp. 377-399.
- BIBLIA. Ricardi, R. (dir.). Madrid: Ediciones Paulinas, Editorial Verbo Divino, Editorial Alfredo Ortells, 1972.
- BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*. Escribá de Romaní, M. (trad.). México: FCE, 1992.
- BRÉHIER, E. *Historia de la Filosofía. Vol. 1: Desde la antigüedad hasta el Siglo XVII*. Madrid: Tecnos, 1988.
- BUCKLE, S. «El derecho natural». En Singer, P. (ed.): *Compendio de ética*. Vigil Rubio, J. (trad.). Madrid: Alianza, 1995, pp. 235-252.
- CANTO-SPERBER, M. (dir.). *Diccionario de ética y de filosofía moral*. 2 Tomos. Ávila, C.; Flores, A.; Cazenave, E.; Rocha, A.; Tazzer, M., Cerda, J.J.; Hernández, C.; Gallardo, G.; Dieterlen, P. (trad.). México: FCE, 2001.

- DESCARTES. *Los principios de la filosofía*. Quintás, G. (trad.). Madrid: Alianza Universidad, 1995.
- DESCARTES. *Meditaciones metafísicas con Objeciones y respuestas*. Peña, V. (trad.). Madrid: Alfaguara, 1977.
- DESCARTES. *Opera*. 11 vols. Adam, Ch. y Tannery, P. (eds.) París: Vrin, 1993 (1903, 1ª ed.).
- FOISNEAU, L.; y T. SORELL (eds.). *Leviathan After 350 Years*. Oxford: Clarendon Press, 2004.
- FOISNEAU, L. y G. WRIGHT (eds.). *New Critical Perspectives on Hobbes's Leviathan Upon the 350th Anniversary of Its Publication*. Milán: Franco Agnelli, 2005.
- GIANCOTTI, E. (ed.). *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*. Nápoles: Bibliopolis, 1992.
- GARCÍA GUAL, C. «Los sofistas y Sócrates». En Camps, V. (ed.): *Historia de la ética*, vol. 1. Barcelona: Crítica, 1988, pp. 35-79.
- GLARE, P.G.W. (ed.). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- HIRSCHBERGER, J. *Historia de la Filosofía*. 2 Tomos. Martínez Gómez, L. (pres., trad. y síntesis de la filosofía española). Barcelona: Herder, 1985.
- HOBBS. *Tratado sobre el ciudadano*. Rodríguez Feo, J. (trad.). Madrid: Trotta, 1999.
- HOBBS. *Tratado sobre el cuerpo*. Rodríguez Feo, J. (trad.). Madrid: Trotta, 2000
- JOHNSTON, D. *The Rhetoric of Leviathan*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- LLEDÓ, E. «Aristóteles y la ética de la "polis"». En Camps, V. (ed.): *Historia de la ética*, vol. 1. Barcelona: Crítica, 1988, pp. 136-207.
- LORD, C. «Aristóteles». En Strauss, L. y Cropsey, J. (comps.): *Historia de la filosofía política*. México: FCE, 1993, pp. 123-157.
- MALCOLM, N. *ASPECTS OF HOBBS*. OXFORD, CLARENDON PRESS, 2002.
- MARTINICH, A. P. *A HOBBS DICTIONARY*. OXFORD: BLACKWELL PUBLISHERS, 1995 (NETLIBRARY, 2000).
- PLATÓN. *La República*. Gómez Robledo, A. (trad.). México: UNAM, 2000, 1971 (1ª ed. en español).
- RYAN, A. «Hobbes' political philosophy». En Sorell, T. (ed.): *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge UP, 1996..
- SALAZAR CARRIÓN, L. *El síndrome de Platón ¿Hobbes o Spinoza?* México: UAM-

Azcapotzalco, 1997.

SINGER, P. (ed.). *Compendio de ética*. Vigil Rubio, J. (trad.). Madrid: Alianza, 1995.

STRAUSS, L. y CROPSEY, J. (comps.): *Historia de la filosofía política*. México: FCE, 1993.

SORELL, T. *Hobbes*. Londres, Nueva York: Routledge & Kegan Paul, 1986.

WOLIN, S. *Hobbes y la tradición épica de la teoría política*, Madrid: Foro Interno, 2005.

ZARCA, Y. Ch.; y J. BERNHARDT. *Hobbes et son vocabulaire: Etudes de lexicographie philosophique*. París : Vrin, 1992.