



Naturaleza y teoría política

Francisco Bertelloni y María L. Lukac (editores)

Autores: Timo Airaksinen, Omar Astorga, Francisco Bertelloni,
Martín D'Ascenzo, Andrés Di Leo Razuk, María L. Lukac,
Ricardo Sebastián Pierpauli y Diego de Zavalía Dujovne

Naturaleza y teoría política

Naturaleza y teoría política

Francisco Bertelloni y María L. Lukac (editores)

Autores: Timo Airaksinen, Omar Astorga, Francisco Bertelloni,
Martín D'Ascenzo, Andrés Di Leo Razuk, María L. Lukac,
Ricardo Sebastián Pierpauli, Diego de Zavalía Dujovne



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Decana Graciela Morgade	Secretario de Investigación Marcelo Campagno	Consejo Editor Virginia Manzano
Vicedecano Américo Cristófalo	Secretario de Posgrado Alberto Damiani	Flora Hilert Marcelo Topuzian
Secretario General Jorge Gugliotta	Subsecretaria de Bibliotecas María Rosa Mostaccio	Maria Marta Garcia Negroni Fernando Rodriguez
Secretaria Académica Sofía Thisted	Subsecretario de Transferencia y Desarrollo Alejandro Valitutti	Gustavo Daujotas Hernán Inverso Raúl Illescas
Secretaria de Hacienda y Administración Marcela Lamelza	Subsecretaria de Relaciones Institucionales e Internacionales Silvana Campanini	Matías Verdecchia Jimena Pautasso Grisel Azcuy
Secretaria de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil Ivanna Petz	Subsecretario de Publicaciones Matías Cordo	Silvia Gattafoni Rosa Gómez Rosa Graciela Palmas Sergio Castelo Ayelén Suárez
		Directora de imprenta Rosa Gómez

Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Colección Saberes



Coordinación editorial: Martín Gonzalo Gómez
Maquetación: María de las Mercedes Dominguez Valle

Imagen de tapa: Cain Killing Abel, Daniele Crespi (1598 – 1630).

ISBN 978-987-4019-74-5
© Facultad de Filosofía y Letras (UBA) 2017

Subsecretaría de Publicaciones
Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina
Tel.: 5287-2732 - info.publicaciones@filo.uba.ar
www.filo.uba.ar

Naturaleza y teoría política / Timo Airaksinen ... [et al.]. - 1a ed. - Ciudad
Autónoma de Buenos Aires : Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires, 2017.
214 p. ; 20 x 14 cm. - (Saberes)

ISBN 978-987-4019-74-5

1. Teoría Política. 2. Filosofía. I. Airaksinen, Timo
CDD 320.01

Índice

Introducción	9
<i>Francisco Bertelloni y María L. Lukac</i>	
Capítulo 1	
Inflexiones del concepto de “natura” en la <i>Relectio de Potestate civili</i> de Francisco de Vitoria	13
<i>Francisco Bertelloni</i>	
Capítulo 2	
Ley Natural y Autoridad Humana en Francisco Suárez	33
<i>Ricardo Sebastián Pierpauli</i>	
Capítulo 3	
Leyes de Naturaleza sin Orden Natural	65
<i>María L. Lukac</i>	
Capítulo 4	
Tiempo y política en el pensamiento de Thomas Hobbes	91
<i>Diego de Zavalía Dujovne</i>	

Capítulo 5	
Dentro del torbellino. Intencionalidad, deseo y felicidad en Thomas Hobbes	115
<i>Timo Airaksinen</i>	
Capítulo 6	
La República de creyentes de Thomas Hobbes	145
<i>Andrés Di Leo Razuk</i>	
Capítulo 7	
¿Hay relaciones de dominio en el "estado de inocencia"?	179
<i>Martín D'Ascenzo</i>	
Capítulo 8	
La interpretación del hombre hobbesiano. Habermas revisitado	193
<i>Omar Astorga</i>	
Los autores	209

Introducción

Francisco Bertelloni y María L. Lukac

Luego de numerosas reuniones, cuyo propósito fue ir presentando parcialmente los resultados de las investigaciones realizadas en el marco de un Proyecto PICT financiado por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica sobre la operatividad del concepto de *naturaleza* en la teoría política, desde Tomás de Aquino hasta Thomas Hobbes, el grupo de trabajo interuniversitario proveniente de cinco universidades argentinas (Universidad de Buenos Aires, Pontificia Universidad Católica Argentina, Universidad Nacional de San Martín, Universidad Nacional de La Matanza, Universidad Nacional de Quilmes) y formado por diez investigadores de ese proyecto, resolvió convocar a un evento que reuniera estudiosos nacionales y extranjeros para discutir el tema central del mismo: el modo y los alcances con que el concepto aristotélico de *naturaleza* (*physis*) fue recibido y reformulado desde la teoría política de la Baja Edad Media hasta la filosofía de Hobbes. En ese evento se pusieron de manifiesto las diferentes funciones que un mismo término, *natura*, a veces respetado en su significado original y

otras fuertemente resemantizado, plasmó y determinó a lo largo de siglos los momentos más decisivos de las ideas políticas occidentales.

Por ello, el lector de este volumen podrá, en primer lugar, ver desfilar en sus páginas los nombres de Tomás de Aquino, Juan Quidort de París, Marsilio de Padua, Francisco de Vitoria, Francisco Suárez, Thomas Hobbes, John Bramhall, todos autores que no prescindieron de invocar distintos significados de *natura* al momento de construir sus doctrinas políticas. En segundo lugar, el lector también podrá percibir que el concepto de *natura* aristotélico, al tiempo que fue fundante en la construcción de las teorías del orden civil, sufrió significativas e intensas reformulaciones cuando se trató de definir su función dentro de esas teorías. Y además, en tercer lugar, el lector podrá observar que los distintos significados del término *natura*, activo protagonista de la teoría política, fueron siempre conceptualmente nutridos por ideas filosóficas que plasmaron ese término de contenidos y significados diferentes. De esta manera, desde una *natura* de carácter teleológico y virtuoso hasta una *natura* de tendencia mecanicista y definida más por la necesidad que por la virtud, el periplo de ese término muestra continuidades y rupturas conceptuales que, sin embargo, permanecen siempre atadas a la imprescindible invocación de la *natura* como concepto operativo en el lenguaje de las ideas políticas.

En última instancia, tanto el proyecto como el evento que lo hizo público no fueron más que la manifestación de una suerte de vicio profesional: mostrar no solo que la filosofía y sus conceptos más fundamentales siempre estuvieron en la base de la construcción del pensamiento político, sino también hacer evidente la evolución de los conceptos y problematizar sus orígenes históricos. En síntesis, si en la historia hubo un desarrollo de la teoría política, en esa

evolución histórica no puede obviarse la presencia del desarrollo de la misma filosofía y de sus conceptos más fundamentales.

A excepción de algunos trabajos muy puntuales, el tránsito de la teoría política desde la Baja Edad Media hasta Hobbes no ha merecido atención especial en lo concerniente a los vínculos conceptuales entre las ideas políticas clásicas, las medievales y las modernas. Mostrar estos vínculos fue uno de los objetivos del proyecto y del evento, pues el esclarecimiento de la idea de *modernidad* en teoría política no se agota en mostrar soluciones de continuidad e irrupciones novedosas como si ellas fueran espontáneas creaciones del pensamiento. A ello debe agregarse también un esclarecimiento de lo que sigue estando presente en lo nuevo, a pesar de que eso nuevo haya pretendido olvidar el pasado.

En un orden que respeta la sucesión cronológica de los autores tratados, los trabajos que presentamos comienzan con el análisis que realiza Francisco Bertelloni sobre las inflexiones del concepto de *natura* en la *Relectio de Potestate civili* de Francisco de Vitoria, en la que el maestro de Salamanca recurre al mismo para fundamentar los vínculos de dominio entre los indígenas americanos. Luego, Ricardo S. Pierpauli estudia las similitudes y diferencias que el concepto de *ley* delata en las doctrinas de Francisco Suárez y Thomas Hobbes. Por su parte, María L. Lukac muestra que mientras la filosofía medieval resalta el carácter normativo del orden natural, cuando Hobbes resemantiza el concepto de *natura* las leyes de naturaleza pierden su fundamento en ese orden, y con esto su valor normativo, lo que demanda la existencia de la Ley Civil surgida de la autoridad del soberano. Diego de Zavalía analiza las relaciones entre tiempo y política en el pensamiento de Hobbes para mostrar que, para este, la necesidad del Estado surge de la diferencia entre la importancia máxima que

tiene para el hombre el futuro y su incerteza basada en su carencia de realidad ontológica. A continuación, Timo Airaksinen bosqueja algunas teorías de la felicidad, fundamentalmente centradas en la virtud, analizando la doctrina hobbesiana que descarta esa fundamentación y propone la satisfacción de un deseo inacabable, en el que la mera direccionalidad no implica intencionalidad. Andrés Di Leo sostiene que para Hobbes las Leyes Naturales obligan a los hombres, pero solo lo hacen con los creyentes, quienes reconocen el Origen Divino de las mismas. Estas leyes conducen al hombre desde el Estado Natural al Estado civil. El ateo que no acepta la ley deviene enemigo de Dios y de todo orden político. A partir de esta afirmación el autor concluye que la República hobbesiana consiste en una República de creyentes en la que Dios juega un rol fundamental como soberano absoluto. Martín D'Ascenzo expone las críticas de John Bramhall a la comprensión hobbesiana del Estado de Naturaleza tal como se hallan expuestas en *La captura del Leviathan o la gran ballena*. Por último, Omar Astorga analiza algunos argumentos de Habermas, en su libro *Teoría y praxis*, en el que presenta a Hobbes como heredero de la tradición medieval. Contrapone la posición de Giorgio Agamben, que él comparte, quien en su libro *La guerra civil como paradigma de la política*, a diferencia de Habermas, destaca el lado conflictivo de la antropología hobbesiana. Finalmente, examina los argumentos específicos que ofrece Habermas para justificar su idea del hombre hobbesiano como animal social, mostrando las debilidades de esa argumentación determinadas por la ausencia del conflicto y de la guerra civil que para Hobbes fueron las claves teóricas e historiográficas más significativas para leer al hombre.

Capítulo 1

Inflexiones del concepto de “natura” en la *Relectio de Potestate civili* de Francisco de Vitoria

Francisco Bertelloni

Entre el comentario de Alberto Magno a la *Política* de Aristóteles (ca. 1260) y la fundación de la Escuela de Salamanca a principios del siglo XVI, la contribución de los frailes dominicos a las ideas políticas fue notable. Aunque las ideas políticas de Alberto Magno son aún algo incipientes, primero su alumno Tomás de Aquino y luego Juan Quidort, sobre comienzos del siglo XIV, marcan la teoría política con una impronta original y diferente del modelo de la filosofía política clásica. Apoyados en estos maestros dominicos, otros dos frailes de la orden, el fundador de la escuela de Salamanca, Francisco de Vitoria (1483-1546) y Bartolomé de las Casas (1484-1586), debieron resolver un problema nuevo que excedía el carácter intraeuropeo que hasta entonces había asumido la teoría política: la condición político-jurídica de los indios de América, recientemente descubierta por España.

El problema general de las *Relectiones theologicae* de Vitoria es la búsqueda de una fundamentación teórica del orden político y del *dominium* con independencia del orden

sobrenatural. En la *Relectio de potestate civil* (1529),¹ Vitoria recurre al concepto de *natura* para afirmar la existencia de legítimas relaciones de *dominium* entre los indios, y muestra que, puesto que esas relaciones son naturales, ellas pueden ser legítimas *extra Ecclesiam*, *i.e.* anteriores e independientes del orden eclesiástico. Cuando Vitoria emplea el concepto de *natura* como recurso argumentativo para fundamentar la existencia de relaciones civiles entre los habitantes de América, somete a esa *natura* a una serie de inflexiones semánticas cuyas consecuencias doctrinales analizaré en este trabajo.

El *dominium* antes de Vitoria

En la Escuela de los dominicos el tema del *dominium* no era nuevo. Tomás de Aquino ya lo había planteado antes de leer la *Política* de Aristóteles. Primero, en el *Comentario a las Sentencias* (1252-1256), llama al *dominium* con el término *praelatio* y afirma que este pudo existir en la situación humana prelapsaria de *natura íntegra* si ella apuntaba *ad utilitatem subditorum*, no a la propia.² Luego, en la *Suma*

1 Cito la edición de Petrus Landry (*Relectiones theologicae*, Lugduni, 1586); menciono edición (Landry) y página. Los textos en castellano de la *Relectio* corresponden, con alguna modificación, a la traducción de Luis Getino (*Francisco de Vitoria. Derecho natural y de gentes*, Bs. As., 1946); cito traductor (Getino) y página. El símbolo “...” señala la omisión de una parte no relevante del texto, mientras que el símbolo “[]” indica que he agregado a la traducción una perifrasis que facilita la comprensión del pasaje.

2 “... duplex est praelationis modus: unus quidem ad regimen ordinatus; alius autem ad dominandum. Domini autem ad servum, ut in 8 Ethic. philosophus dicit, est praelatio sicut tyranni ad subditum. Differt autem tyrannus a rege, ut ibidem philosophus dicit, quia rex ordinat praelationem suam ad bonum gentis cui praeest, propter ejus utilitatem statuta et legem faciens: tyrannus autem praelationem suam ordinat ad utilitatem propriam; et ideo duplex modus praelationis supradictus in hoc differt, quia in primo intenditur bonum subditorum, in secundo proprium bonum praesidentis; et ideo secundus modus praelationis in natura integra esse non potuisset, nisi res-

Teológica I (1268), y ya con conocimiento de la *Política* de Aristóteles, Tomás expone sus tesis en correspondencia con el naturalismo político aristotélico y sostiene que, en el estado de inocencia, *i.e.* antes del pecado, el hombre era *naturaliter* social y que, como consecuencia de ello, en ese estado prelapsario pudo existir el *dominium* si era ejercido *ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune*.³

pectu eorum quae ad hominem tamquam ad finem ordinantur. Haec autem sunt creaturae irracionales, quibus omnibus ad suum commodum praefuisset multo amplius quam nunc. Sed creatura rationalis, quantum est de se, non ordinatur ut ad finem ad aliam, ut homo ad hominem; sed si hoc fiat, non erit nisi in quantum homo propter peccatum irrationalibus creaturis comparatur; unde etiam philosophus ibidem servum comparat organo, dicens, quod servus est organum animatum, et organum est servus inanimatus. Et ideo talis praelatio hominis ad hominem ante peccatum non fuisset; sed prima praelatio, quae ordinatur ad utilitatem subditorum, fuisset ibi quantum ad aliquem usum, non quantum ad omnes. Est enim praelatio, ad dirigendum subditos in his quae agenda sunt, et ad supplendum defectus, ut quod populi a regibus defendantur; et iterum ad corrigendum mores, dum mali puniuntur, et coacte ad actus virtutis inducuntur. Sed quia ante peccatum nil fuisset quod homini nocere posset, nec etiam voluntas alicujus bono contradiceret; ideo quantum ad duos ultimos usus praelatio in statu innocentiae non fuisset; sed quantum ad primum usum solum, qui scilicet est dirigere in agendis vel in sciendis, secundum quod unus alio majori munere sapientiae et majori lumine intellectus praeditus fuisset" (*In II Sent., dist. 44, q. 1, a. 3, co.*).

- 3 "Respondeo dicendum quod dominium accipitur dupliciter. Uno modo, secundum quod opponitur servituti, et sic dominus dicitur cui aliquis subditur ut servus. Alio modo accipitur dominium, secundum quod communiter refertur ad subiectum qualitercumque, et sic etiam ille qui habet officium gubernandi et dirigendi liberos, dominus dici potest. Primo ergo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini non dominaretur, sed secundo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini dominari potuisset. Cuius ratio est, quia servus in hoc differt a libero, quod liber est causa sui, ut dicitur in principio *Metaphys.*; servus autem ordinatur ad alium. Tunc ergo aliquis dominatur alicui ut servo, quando eum cui dominatur ad propriam utilitatem sui, scilicet dominantis, refert. Et quia unicuique est appetibile proprium bonum, et per consequens contristabile est unicuique quod illud bonum quod deberet esse suum, cedat alteri tantum; ideo tale dominium non potest esse sine poena subiectorum. Propter quod, in statu innocentiae non fuisset tale dominium hominis ad hominem. Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune. Et tale dominium hominis ad hominem in statu innocentiae fuisset, propter duo. Primo quidem, quia homo naturaliter est animal sociale, unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet, multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum. Et ideo philosophus dicit, in principio *Politic.*,

Aunque no lo dice explícitamente, aquí Tomás parece identificar el *dominium* con la irrupción de la politicidad, y lo presenta como un *plus*, *i.e.* como un momento posterior a la sociabilidad. Y, en tercer lugar, trata el tema en *De regno* (1272-73), donde vuelve a invocar la *natura* aristotélica para justificar el *dominium* del *rex* sobre los súbditos, pero ahora *en la historia*, *i.e.* en la situación humana postlapsaria, en la que Tomás trata de conciliar la politicidad natural —para lo que invoca el naturalismo aristotélico— con ciertos elementos agustinianos del *dominium*, poco compatibles con el naturalismo político del estagirita.

Después de estas pacíficas tesis tomistas, a comienzos del siglo XIV, el problema del *dominium* fue causa de agrias polémicas que involucraron al dominico Juan Quidort de París, discípulo de Tomás, y al agustino eremita Egidio Romano.

En efecto, según Egidio existe una relación *esencial* entre *dominium* y cristianismo, por ello “... los infieles no pueden ejercer [...] con justicia ninguna posesión, dominio, [o] poder”; si esas relaciones de dominio existen fácticamente fuera del cristianismo, ello sucedería “como usurpación e injustamente”.⁴

Contra estas tesis, Juan Quidort sostuvo que el *dominium in rebus* no resulta del *status* cristiano o sacerdotal,⁵ sino

quod quodcumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens. Secundo quia, si unus homo habuisset super alium supereminentiam scientiae et iustitiae, inconueniens fuisset nisi hoc exequeretur in utilitatem aliorum; secundum quod dicitur I Petr. IV, unusquisque gratiam quam accepit, in alterutrum illam administrantes. Unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, quod iusti non dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi, hoc naturalis ordo praescribit, ita Deus hominem condidit” (*Stheol.*, I, q. 96 a. 4, Resp.).

4 “... nullam possessionem, nullum dominium, nullam potestatem possunt infideles habere vere et cum iustitia, sed usurpando et cum iniustitia” (Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate*, ed. de R. Scholz, Herm. Böhlhaus Nachf., Leipzig 1929; cito el reprint: Aalen 1961; aquí, II, xi, p. 96).

5 “Nec tamen eis [i.e. praelatis ecclesiae] debetur [dominium] per se ratione status sui et ratione qua sunt vicarii Christi et apostolorum successores” (*Johannes Quidort von Paris. Über königliche*

del trabajo —*labor et industria*— ejercido por cada hombre.⁶ Es verdad que Quidort no se refería directamente a los bienes de los infieles (*bona infidelium*), sino a los bienes de los laicos (*bona laicorum*) resultantes del trabajo; por ello nunca llegó a afirmar, de modo explícito, que el infiel puede ejercer el *dominium* en cuanto *homo naturalis*, *i.e.* independientemente de su condición de cristiano. Pero cuando sostenía que el *dominium* resulta del trabajo —y no de un vínculo con la *Ecclesia*— Juan de París generaba una relación o vínculo necesario entre trabajo (*labor*) y *dominium*. A ello agregaba que la segunda forma de *dominium*, no *in rebus*, sino sobre personas —que llama con el término *iurisdictio*—, resulta de una suerte de acuerdo entre ciudadanos-propietarios que instituyen un *princeps* como árbitro de sus conflictos, con total independencia de cualquier intervención eclesiástica. Y, a mayor abundamiento, cuando discurre acerca de la definición de la *Ecclesia* y plantea las posibilidades de que la *potestas* de esa *Ecclesia* resida, o bien en el concilio, *i.e.* en los fieles, o bien en el Papa, Quidort sostiene que la *potestas iurisdictionis* depende de los hombres, y agrega que el hecho de que el hombre presida sobre el hombre es de orden humano y natural (*immo naturale est*).⁷

und päpstliche Gewalt [De regia potestate et Papali], Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung von F. Bleienstein, Stuttgart, 1969 (en lo sucesivo cito página de esta edición) (Aquí, p. 72).

- 6 "... quilibet est dominus suae rei tamquam per suam industriam acquisitae..." (*ibid.*, 82); "... exteriora bona laicorum... sunt acquisita a singulis personis arte, labore vel industria propria, et personae singulares, ut singulares sunt, habent in ipsis ius et potestatem et verum dominium..." (*ibid.*, 96).
- 7 "... ea quae sunt iurisdictionis non sunt super naturam et conditionem negotii et super conditionem hominum, quia non est super conditionem hominum quod homines praesint hominibus, immo naturale est" (*ibid.*, 209).

Praenotanda sobre el *dominium* en Vitoria

En la misma dirección que Tomás de Aquino y Juan Quidort, también Vitoria sostiene que la ausencia de fe cristiana o de vínculo con la Iglesia no obstaculiza el ejercicio de *dominium* por parte del infiel. Tampoco la infidelidad impide que los indios sean *veri domini* en ámbito público o privado y que ejerzan legítimamente el derecho a la familia, a la propiedad y a la vida en común. Como puede percibirse, en su división de las asociaciones humanas —familia, propiedad, vida común—, Vitoria parece inspirarse en el esquema naturalista de la filosofía práctica aristotélica que distingue dos ámbitos en la vida humana en relación: el público, propio de la vida en común en la ciudad, y el privado, concerniente a la vida en la casa; y a la vez divide las relaciones que tienen lugar dentro del ámbito privado de la casa en relaciones familiares —con esposa e hijos— y relaciones de propiedad —con bienes—.

Ello sugiere que, también para Vitoria, el *dominium* del hombre sobre el hombre y del hombre sobre las cosas, tanto a nivel público como privado, puede tener lugar *extra Ecclesiam* y que la infidelidad no obstaculiza la legitimidad de esas relaciones. Pero aunque la ausencia de cristianismo no obstaculiza el *dominium*, esa ausencia aún no logra operar como principio positivo y con fuerza suficiente para legitimarlo, pues Vitoria nada dijo todavía acerca del fundamento del *dominium*. Podemos, pues, preguntarnos: ¿qué títulos *positivos* esgrime Vitoria para considerar legítimo el *dominium* entre infieles?

En la *Relectio de potestate civili* Vitoria apoya el fundamento del *dominium extra Ecclesiam* en la *natura*. Pero ¿qué significa allí *natura*? Expondré el problema desde una doble perspectiva. En primer lugar, intentaré identificar el lugar de la *natura* en la economía general de la argumentación de

la *Relectio*; y luego procuraré mostrar que el significado de la *natura* invocada por Vitoria es diferente del significado que Aristóteles atribuye a la *natura* en el Libro I de la *Política*. Pues aunque en su teoría política Vitoria sigue invocando la operatividad de la *natura*, la resignifica totalmente y se aleja de la *natura* aristotélica.

Toda lectura de la *Relectio* debe tener en cuenta dos aspectos. El primero es su tema general; el segundo, los criterios científicos para tratarlo.

Vitoria define así el tema general: “nuestra disputa versará [...] acerca de la *potestas* laica o secular”.⁸ Es obvio que Vitoria plantea aquí el tema de la *potestas* secular de modo suficientemente general como para poder mostrar, dentro de esa generalidad, que el *dominium* ejercido entre indios infieles —*dominium* que puede ser considerado como una *potestas* secular— es una *potestas* legítima.

En cuanto a los criterios científicos, esos criterios son los de la ciencia aristotélica: “conocemos una cosa cuando conocemos sus causas”.⁹ Dentro de esas causas Vitoria identifica la principal de ellas, operante “no solo en las entidades naturales [...] sino también en todas las cosas humanas”. Esa causa principal es el fin y la llama “causa primera y principal de todas”.¹⁰ Puesto que para Vitoria el fin de cada cosa se identifica con su *natura*, su determinación de la causa final como causa principal en las cosas humanas es el pasaporte que le permite transitar con facilidad hacia la tipificación de la función y el significado de la *natura* en el orden de las cosas políticas.

En síntesis, su tema es la *potestas* secular y su ciencia el conocimiento de la causa final o *natura*. Dentro del tema

8 Getino, 115; Landry, 102.

9 *Ibid.*

10 *Ibid.*

principal —la *potestas* secular— Vitoria propone cinco subtemas a través de los que avanza hasta demostrar la legitimidad del ejercicio del *dominium* por parte de los gobernantes paganos e infieles: (a) el fundamento de la vida en comunidad; (b) la causa eficiente de la *potestas* ejercida sobre esa comunidad; (c) la causa material de la *potestas*; (d) la inherencia fáctica de la *potestas* en el rey; y (e) la *natura* de la *potestas* laica o secular. Me limitaré a presentar solamente los dos primeros temas, porque en ellos es donde mejor se pone de manifiesto el empleo que hace Vitoria de la idea de *natura* y del significado que le atribuye como categoría operativa principal en su teoría política.

El fundamento de la vida en comunidad de los hombres

El comienzo de la teoría política de Vitoria está en su búsqueda del fundamento de la vida de los hombres en comunidad, *i.e.* la explicación del surgimiento de la comunidad. Consecuentemente con su privilegio de la causa final, Vitoria utiliza las categorías de la teleología aristotélica para analizar el surgimiento de la comunidad: se trata, escribe, de “... investigar el fin por el cual se ha instituido la *potestas*”.¹¹ Vitoria comienza a desplegar el problema a partir de la condición natural del hombre individual, *i.e.* antes de la aparición de la *communitas*, y tipifica esa condición natural humana contraponiéndola con la condición natural del animal, que describe del siguiente modo:

... a todos [los animales] dotó la naturaleza de sus vestidos con los cuales pudieran fácilmente sufrir la fuerza de los hielos y los fríos [...]; a cada especie, para que

11 Getino, 117; Landry, 104.

rechazase las acometidas, se la dotó de una defensa adecuada, o con la cubierta natural capaz de resistir a los más fieros, o con la facilidad de huir los que son más débiles [...], bien de plumas para remontarse en el aire o de uñas y cuernos para defenderse en el suelo.¹²

Y de inmediato contrapone esa condición animal de autosuficiencia natural con la condición antropológica, que describe en términos de falencia y de necesidad radicales:

Solo al hombre [...] [la naturaleza] dejó frágil, débil, pobre, enfermo destituido de todos los auxilios, indigente, desnudo e implume, como arrojado en un naufragio; en cuya vida esparció las miserias, como que desde el mismo nacimiento nada más puede que llevar la condición de su fragilidad y recordarla con llantos, según aquello de *Job, 14*, repleto de muchas miserias.¹³

A ello agrega todavía otra deficiencia de la naturaleza humana. Pues mientras los animales pueden, por sí solos, conocer lo que necesitan para satisfacer sus indigencias, el hombre, en cambio, no puede hacerlo solo, en lo que Vitoria encuentra otro motivo más para justificar la vida humana en sociedad "... también tenemos alguna inferioridad respecto de los brutos, porque ellos pueden conocer por sí solos lo que necesitan, y los hombres no pueden".¹⁴

En síntesis, Vitoria describe una situación originaria del hombre individual sumida en una condición de *natura* indigente, llena de necesidades y hasta ignorante para llegar

12 *Ibid.*

13 *Ibid.*

14 *Ibid.*, 118.

al conocimiento de los remedios para paliar esa situación. Es a causa de esas falencias que “fue necesario que los hombres no anduviesen errantes [...] sino que viviesen en sociedad y se ayudasen mutuamente”.¹⁵

Como se percibe, Vitoria presenta la *societas* como un efecto directo de la necesidad y de la falencia. A riesgo de ser redundante —y redundo en ello para resaltar mejor las características del vínculo causal entre *natura* humana originaria y *societas*—, Vitoria presenta la necesidad y la indigencia como causa eficiente de la *societas*. Aunque de inmediato dirá que la *societas* es natural y no artificial o inventada por el hombre, sin embargo, su argumentación sugiere que la irrupción de la *societas* se explica porque ella es instituida instrumentalmente a efectos de satisfacer las necesidades de la *natura* humana indigente. Ella *no existe antes* sino después de que el hombre siente la necesidad de instituir la a efectos de, con ella, corresponder a su indigencia.

Este carácter de la *societas* como auxiliar o remedio de la naturaleza humana falente resulta aún más ostensible en un texto en el que Vitoria la compara con la familia, pues mientras esta no se basta a sí misma para satisfacer todas las necesidades a que está sometida la condición humana indigente, en cambio la *societas* sí se basta a sí misma para ello. Para Vitoria, la condición natural de la *societas* consiste en este bastarse para satisfacer todas las necesidades:

Habiéndose pues constituido las sociedades humanas para este fin, esto es, para que los unos lleven las cargas de los otros, y siendo entre las sociedades la sociedad civil aquella en que con más comodidad los hombres se prestan ayuda, síguese que esta [sociedad civil] es

15 Getino, 117 s.

como si dijéramos *una naturalísima comunicación muy conveniente a la naturaleza*. Aunque los miembros de la familia se ayuden mutuamente, una familia no puede bastarse a sí, sobre todo tratándose de repeler la fuerza y la injuria...¹⁶

Vitoria insiste en afirmar que la sociedad ni es artificial ni invención humana, sino que ha sido prevista en el sistema de la naturaleza que la ha instituido para defensa y conservación de los hombres:

Está pues claro que la fuente y origen de las ciudades y de las repúblicas no fue una invención de los hombres, ni se ha de considerar como algo artificial, sino como algo que procede de la naturaleza misma, que para defensa y conservación sugirió esta razón a los mortales.¹⁷

Este texto pone de manifiesto las dos dificultades principales presentes en las tesis Vitoria sobre el surgimiento de la vida social.

La primera dificultad es obvia: la sociedad es un *plus*, diferente respecto de la vida del individuo indigente; ese plus no es artificial ni inventado por el hombre, sino previsto por la naturaleza para paliar una falencia que la misma naturaleza provoca en el hombre individual y lleno de necesidades. En otros términos, la naturaleza fracasa en el individuo, pero resuelve su fracaso con la sociedad. Para Vitoria, que el hombre es naturalmente social parece significar, *sóloamente*, que la sociedad satisface su propio fin auxiliando al hombre a remediar sus necesidades.

¹⁶ *Ibid.*, 119 (el destacado en el texto es mío).

¹⁷ *Ibid.*

La segunda dificultad concierne a las fuentes de esa concepción, que Vitoria identifica con el Libro I de la *Política* de Aristóteles.¹⁸ En mi opinión, toda referencia a Aristóteles como autoridad para esgrimir esta suerte de naturalismo social no puede más que sorprender, y por varios motivos. Primero, porque para Vitoria, la naturaleza que le permite decir que la *societas* —*i.e.* la fuente de ciudades y repúblicas— no es artificial, sino natural, es la naturaleza indigente del hombre, a partir de la cual se genera la vida en común. Aquí Vitoria se distancia de Aristóteles, pues este no hace descansar la esencia de la comunidad política en la superación de la indigencia sino en la virtud. Segundo, porque Aristóteles no señala que la diferencia entre la sociedad civil y la familia reside en la mayor eficiencia de la sociedad al momento de corresponder a las necesidades; en todo caso, para Aristóteles la diferencia entre familia y comunidad civil reside en el hecho de que fuerza y necesidad constituyen un binomio presente en el *oikos*, *i.e.* en el espacio doméstico de satisfacción de necesidades, que se distancia de la comunidad política porque en esta se realiza la virtud y la eticidad que no se realiza en el *oikos*.

A pesar de estas dificultades teóricas, la situación de indigencia radical, que Vitoria atribuye a la naturaleza humana y que la carga con una negatividad que debe ser superada mediante la vida en sociedad, parece matizada cuando Vitoria menciona algunos rasgos “positivos” de la naturaleza humana. Pues, dice, el hombre tiene razón, virtud,¹⁹ entendimiento y palabra.²⁰ Y además menciona las virtudes de justicia y amistad que, escribe, solo pueden ser ejercidas con otros, no en soledad. De todos modos, no es fácil

18 “... por lo cual Aristóteles, en el L. I. de la *Política*, manifiesta que el hombre es político y social” (*ibid.*, 118).

19 *Ibid.*, 117.

20 *Ibid.*, 118.

identificar la función que Vitoria atribuye a estos rasgos virtuosos del hombre dentro de la arquitectura general de la argumentación que construye para explicar el surgimiento de la vida en común. Quizá podría pensarse que Vitoria ha leído en Aristóteles los términos razón, virtud, entendimiento, palabra, justicia y amistad, pero que, sin embargo, no logra explicar el lugar de esos conceptos en la lógica de su argumentación que parece desarrollarse más como una cadena signada por el mecanicismo de la necesidad que como un proceso signado por la virtud, como en el caso de Aristóteles.

En mi interpretación, de ninguna manera puede colocarse a Aristóteles en el núcleo del sistema doctrinal de Vitoria, por más que este lo cite como su fuente. En efecto, en *Política I*, Aristóteles presenta la *polis* como punto de partida de su argumentación, y lo hace en términos absolutos, *i.e.* en términos ontológicos, cuando la define como un todo anterior a sus partes. En este sentido el planteo de Vitoria difiere radicalmente del planteo de Aristóteles. Para Vitoria ese punto de partida absoluto es *la necesidad del hombre individual*; desde ella transita a la *societas* como resultado de la necesidad; y luego desde la *societas* o comunidad transita a la irrupción de la *potestas*, como lo mostraré de inmediato en el siguiente apartado. La exposición de Vitoria, parece tener dos antecedentes, uno inmediato y otro mediato, pero en ninguno de los dos casos se trata de antecedentes aristotélicos. El antecedente inmediato podría ser *De regno* de Tomás, donde, para fundamentar la vida en común, el Aquinate considera como primer momento de su argumentación la condición humana de indigencia radical y su diferencia con la situación autosuficiente del animal. El antecedente mediato podría ser, con bastante verosimilitud, el pensamiento estoico en alguna de sus versiones latinas, más concretamente, el *De beneficiis*, IV, XVIII de Séneca. Este

tratado, o bien ha sido leído por Tomás y Vitoria lo habría leído en Tomás —o sea, de segunda mano— o bien Vitoria lo leyó directamente, posibilidad esta última que me resulta más difícil de admitir.

En síntesis, en el tema concerniente al *fundamento de la vida en comunidad de los hombres*, en el discurso de Vitoria la *natura* muestra inflexiones en las que predomina la presencia de la *natura* falente y, sobre todo, de una *natura* falente cuyas falencias y debilidades desencadenan la argumentación que permite a Vitoria explicar la existencia de la *societas*. Si, como hemos señalado, Vitoria ha otorgado en su discurso un espacio a la presencia de la virtud humana, sin embargo, esa virtud no desencadena ninguna argumentación.

La causa eficiente del poder

Vitoria luego fundamenta el surgimiento y la existencia del poder civil, al que llama *potestas*. No se refiere a este o a aquel poder concreto, sino al poder en general, considerado como instrumento de gobierno de cualquier comunidad política. En otros términos, se trata de los poderes públicos que se ejercen sobre la comunidad una vez que esta se ha constituido para satisfacer la necesidad. Para ello Vitoria vuelve a recurrir a los fines que había llamado “naturales”: indigencia, defensa, conservación, *i.e.* a los fines a los que ya había recurrido para explicar el surgimiento de la vida en comunidad, pues, escribe, “... Corren [...] las mismas razones de utilidad y uso con respecto al poder público que a la comunidad y la sociedad”.²¹

Por ello, así como la causa de la vida en comunidad es la naturaleza que se expresa mediante los supramencionados

21 *Ibid.*, 119.

finés naturales, esa misma naturaleza es la causa del poder público: “Si las repúblicas y sociedades están constituidas por derecho divino o natural, con el mismo derecho [natural están constituidas] las potestades sin las cuales las repúblicas no pueden subsistir”.²²

Pero puesto que el autor de la naturaleza es Dios, también Dios es el autor del poder público. Dios, como causa eficiente, instituye el poder público:

La causa eficiente del poder civil se sobreentiende. Habiendo mostrado que la potestad pública [...] está constituida por derecho natural, y teniendo el derecho natural solo a Dios por autor, es manifiesto que el poder público viene de Dios y que no está contenido en ninguna condición humana ni en algún derecho positivo.²³

Dios, como *causa eficiente*, instituyó el poder para que la república subsista y no se disuelva, pues

... si [nadie] estuviera sujeto al poder, cada uno tendería a cosas diversas, lo público necesariamente se dispersaría y la sociedad se disolvería si no hubiera alguno que [...] mirase por los intereses de todos.²⁴

22 Getino, 120; “Et si republicae societates que iure divino seu naturali sunt constitutae, potestates etiam sine quibus republicae stare non possent” (Landry, 106).

23 *Ibid.*, 120; “Efficientem vero causam huius potestatos ex dictis facile est intelligere. Si enim publicam potestatem ordinemus constitutam iure naturali, ius autem naturale Deum solum autorem cognoscit, manifestum evadit potestatem publicam a Deo esse, nec hominum conditione aut iure aliquo positivo contineri” (Landry, 106).

24 Getino, 119 s.; “Si enim omnes aequales essent et nulli potestati subditi, unoquoque ex sua sententia et arbitrio in diversitatem tendente, necessario distraheretur respublica, dissolveretur civitas, nisi aliqua esset providentia, quae in communi curaret consuleretque communi bono” (Landry, 105).

Percibo que aquí la argumentación de Vitoria vuelve a ser muy cercana al tratado *De regno*, en el que Tomás justifica la necesidad del poder como instancia unificante de la tendencia natural de los hombres a privilegiar lo propio des-cuidando lo común. Después de Tomás, también Juan de París había enfatizado esta tendencia hacia lo propio, pero radicalizándola y justificando la existencia del poder público como un árbitro necesario en disputas y conflictos entre propietarios.²⁵ Aunque en la misma línea, Vitoria parece algo más moderado, atribuye al poder público la función de neutralizar la tendencia de cada uno a lo propio, pero sin identificar eso propio con la propiedad y sin poner bajo esa tendencia un conflicto generalizado entre propietarios. Para Vitoria, simplemente, si el poder no existiera, cada uno privilegiaría “... sus ventajas particulares y todos menospreciarían el bien público”.²⁶

Conclusiones

Podemos formular ahora algunas observaciones finales concernientes a las inflexiones del concepto de *natura* y a sus consecuencias teóricas a lo largo del camino que recorre Vitoria hasta llegar al *dominium*.

- » 1. En primer lugar, debe tenerse en cuenta que las inflexiones de la *natura* en la argumentación de Vitoria se encuadran dentro de un contexto más amplio dado por el objetivo de la *Relectio*, *i.e.* fundamentar el orden político y el *dominium* o *potestas* en la naturaleza,

25 *De regia potestate et Papali* (ut supra, nota 5), p. 97.

26 Getino, 120; Landry, 105 s.

con independencia de la sobrenaturaleza.²⁷ He limitado mi análisis al significado atribuido por Vitoria a la *natura* dentro de los dos primeros subtemas de la *Relectio*: origen de la *communitas* y origen de la *potestas*.

- » 2. Vitoria llega a la *potestas* luego de recorrer una cadena de momentos negativos. Su punto de partida es la negatividad implícita en el hombre indigente sin *communitas*; la indigencia que caracteriza la *natura* humana exige la *communitas*, aún sin *potestas*. Luego la negatividad propia de la ausencia de unidad en la *communitas* exige la *potestas*, *i.e.* el *dominium*, ejercido sobre la *communitas*; el *dominium* es equivalente a la irrupción de la politicidad.

- » 3. La indigencia, *i.e.* la negatividad propia de la estructura antropológica es el primer momento de la serie *en sentido absoluto* y anterior a cualquier otro. Esa negatividad inicial genera una cadena mecánica cuyos momentos están signados por la fuerza. En efecto, la fuerza implícita en la necesidad de autoconservarse —propia del individuo— causa, al modo de la causa eficiente, la institución de la *communitas*. Y la fuerza de la necesidad de autoconservarse —fuerza también presente en la *communitas*— causa la institución de la *potestas* o *dominium*. Así, los vínculos del individuo con la *communitas* y de esta con la *potestas* son resultado de deficiencias que colocan a cada momento en un estado de “crisis” que solo se resuelve pasando al momento posterior que neutraliza la negatividad.

27 Para una visión más completa y amplia de la relación entre la *natura* y los derechos de los indios de América según Vitoria a me permito remitir a mi trabajo “Hacia la superación de la tolerancia. Los derechos de los indios en las *Relectiones* de Francisco de Vitoria”, en R. Peretó Rivas (editor), *Tolerancia: teoría y práctica en la edad media*, Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, Porto (Portugal), 2012, pp. 29-48.

- » 4. Para Vitoria el hombre no es político por naturaleza, sino indigente por naturaleza. A partir del hombre indigente cada momento posterior irrumpe como institución instrumental para satisfacer una deficiencia presente en el momento anterior. La sucesión de momentos se presenta como una cadena de fuerza construida sobre la base de la necesidad y de la sucesión de efectos producidos por causas eficientes. En esa sucesión los momentos no están comprometidos entre sí en un proceso ontológico unitario que compromete a todos los momentos, sino solo unidos en una serie mecánica y sucesiva.

- » 5. Esos momentos están aislados unos de otros porque son mecánicos; cada uno podría existir sin el siguiente: el individuo es un momento sin otro vínculo con la *communitas* que un vínculo empírico y nuevo, que no estaba presente en el anterior y que recién irrumpe cuando el hombre lo inventa. Las causas que van creando la serie son diferentes y por ello hacen difícil la vinculación ontológica entre sus diferentes miembros. De ese modo, el hombre queda esencialmente desacoplado respecto de la *communitas* y la *communitas* desacoplada respecto de la *potestas*.

- » 6. Aunque Vitoria se apoya en Aristóteles, sus tesis se distancian respecto de la concepción de *Política I*, 1 y *I*, 2. Allí la *polis* es presentada como un todo anterior a sus partes, *i.e.* como ontológicamente anterior a las restantes comunidades prepolíticas. Esa anterioridad de la *polis* politiza a las comunidades que son parte de ella y mantiene entre la *polis* y las comunidades prepolíticas una unidad ontológica *en sí*; para acceder a esta Aristóteles propone un análisis que desarma

analíticamente, según nosotros, lo que en la realidad está unido.

- » 7. Las tesis de Vitoria están más cerca de la tradición teórico-política de los dominicos que de Aristóteles. Aunque no es el objetivo entrar en detalles, ya Tomás en *De Regno* y luego, en especial, Juan de París en *De potestate regia et papali*, y muy pocos años antes de Vitoria, el dominico Jerónimo Savonarola en el *Tratado acerca del régimen y gobierno de la ciudad de Florencia*, habían sustituido la unidad ontológica de la *polis* por una explicación histórico-genética del surgimiento del *regnum* o *civitas*.

- » 8. Es quizá superfluo aludir aquí a la obviedad que afirma que Vitoria puede haber sufrido la influencia del maestro de la orden, Tomás de Aquino. No es necesario decir que la influencia de Tomás siempre estuvo presente en la Escuela. Más interesante es la posible dependencia de Vitoria respecto del francés Juan Quidort. Vicente Beltrán de Heredia ha sugerido que esa dependencia podría explicarse por el hecho de que el tratado *De potestate regia et papali* de Juan Quidort fue publicado en París por Jean Clarée, confesor de Luis XII, muy poco tiempo antes de que Vitoria llegara a esa ciudad en 1508.²⁸ Ese hecho, junto con la larga permanencia de Vitoria —hasta 1523— en estrecho contacto con los dominicos en el colegio parisino de Saint Jacques, podría explicar la cercanía doctrinal entre Vitoria y Juan Quidort.

28 Cfr. Vicente Beltrán de Heredia, "Doctrina de Francisco de Vitoria sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado y fuentes de la misma", en *Ciencia Tomista* LVI (1937), p. 27.

- » 9. Vitoria utilizó la *natura* para leer con el mismo sistema de ideas y la misma estructura antropológica al europeo y al indígena. Colocó ese común sistema de ideas *antes del cristianismo* y así pudo considerar como semejantes a todos los hombres en virtud de su natural estructura antropológica. Pero resemantizó la *natura* y, al hacerlo, se alejó de Aristóteles, colocando su teoría política más en el camino de la teoría política moderna que en el de la teoría política clásica.

Bibliografía

Aegidius Romanus (1961 [1928]). *De ecclesiastica potestate*. Aalen, R. Scholz.

Bertelloni, F. (2012). Hacia la superación de la tolerancia. Los derechos de los indios en las *Relecciones* de Francisco de Vitoria, En R. Peretó Rivas (ed.), *Tolerancia: teoría y práctica en la Edad Media*, pp. 29-48. Portugal, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales.

Beltrán de Heredia, V. (1937). Doctrina de Francisco de Vitoria sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado y fuentes de la misma. En *Ciencia Tomista*, nro. 56, pp. 22-39. Salamanca.

Francisco de Vitoria (1586). *Relecciones theologicae*. Lugduni, Petrus Landry.

_____. (1946 [1586]). *Derecho natural y de gentes*. Buenos Aires, Emecé.

Quidort von Paris, J. (1969). *Über königliche und päpstliche Gewalt [De regia potestate et Papali]*. Stuttgart, Alemania, Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung von F. Bleienstein.

Séneca (1935). *De beneficiis*. En *L. Annaeus Seneca. Moral Essays*. Londres y Nueva York, Heinemann.

Tomás de Aquino (1889 [1485]). *Summa Theologiae*. Romae.

_____. (1929-1947). *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*. P. Lethiellieux, Parisiis, Mandonnet. Consultada en *Opera Omnia cum hypertextibus* en CD-ROM, Roberto Busa (ed.), Milán, Elettronica Editel, 1992.

Capítulo 2

Ley Natural y Autoridad Humana en Francisco Suárez

Ricardo Sebastián Pierpauli

En el presente estudio se propone como objeto de investigación la reflexión en torno a una cuestión históricamente controvertida: la relación entre la consideración de la existencia de Leyes Naturales y, por otra parte, de Autoridades Humanas. Concretamente, este estudio pretende realizarse a propósito del lugar que ocupa el pensamiento de Francisco Suárez, quien, en nuestra interpretación, en principio históricamente se encuentra entre dos polos o extremos claramente identificables respecto al problema planteado. Estos extremos los identificamos aquí en las figuras de Tomás de Aquino y Thomas Hobbes.

Brevemente puede señalarse que, en primer lugar, en la concepción del Aquinate existen por una parte Leyes Naturales y resultan igualmente necesarias las Autoridades Humanas. Ahora bien, el Aquinate considera que esa Ley Natural, que es participada en la razón del hombre, se inscribe a su vez dentro de otro orden determinado por la Ley Eterna que regula y mide todas las cosas creadas por Dios. En otras palabras, la Ley Eterna de Dios se manifiesta en todo un Orden Natural que el hombre puede descubrir en

todas las cosas y en sí mismo y que, por resultar una verdadera ley, con todas sus propiedades, obliga. De este modo, la razón humana y, en relación a nuestro trabajo, la autoridad concreta del legislador humano tiene por función reconocer esa legalidad impresa en toda la naturaleza y expresarla en las Leyes Humanas.

Desde nuestra interpretación, Hobbes asume una postura opuesta a la del Aquinate ya que, si bien no niega la existencia de Leyes de Naturaleza, parece considerarlas supeditadas a su reconocimiento por parte del legislador humano, quien, de ese modo, puede decirse que objetiviza esas leyes naturales, antes subjetivas de cada persona, y les otorga verdadero carácter de ley. En este caso se observa que, a diferencia del Aquinate y la tradición que este recoge, la Autoridad Humana asume una función de mayor relevancia en cuanto es quien posee la función de ordenar un Estado de Naturaleza donde, por el “derecho de todos a todo”, existe esa guerra continua que, sin aquella Autoridad Civil, torna inviable cualquier convivencia entre los hombres. De este modo, si en Tomás de Aquino existe una relación y estructuración jerárquica entre las Leyes Naturales, que suponen un Orden Natural, y las Leyes Civiles, según este orden; en Hobbes, por el contrario, las Leyes Naturales no implican un Orden Natural ni obligan auténticamente. De este modo, la relación podría determinarse según el siguiente orden: Leyes Humanas-Leyes Naturales. Las Leyes Naturales son tales, sostiene Hobbes, cuando son reconocidas por la Autoridad Civil.¹

1 Hobbes, T., *Leviatán*, 2da parte, Cap. 26: “Una vez que un Estado ha sido establecido, es cuando de hecho aparecen las leyes, y no antes. Pues es entonces cuando las leyes son órdenes del Estado y, en consecuencia, leyes civiles, pues es el poder soberano el que obliga a los hombres a obedecerlas”. Traducción, Prólogo y Notas de Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 1989, p. 217.

En este trabajo nos interesa analizar la postura que asume Francisco Suárez, a propósito de estos extremos, a partir de aquello que manifiesta en algunas de sus obras principales.

La Ley Eterna, la Ley Natural y la Naturaleza en Francisco Suárez

Suárez, al igual que Tomás de Aquino y la tradición que recoge en su *Tratado de la ley*, reconoce la posibilidad de una convivencia armónica entre las Leyes Natural y Humana. El jesuita granadino parte igualmente del reconocimiento de una jerarquía entre ambas leyes de tal forma que, utilizando los términos de Kelsen, se observa una pirámide legislativa por la que las Leyes Eterna y Natural constituyen el fundamento de las Leyes Humanas. En otras palabras, existe una estrecha relación de dependencia de la Ley Humana con respecto a las primeras leyes mencionadas.

El aspecto que interesa señalar aquí es, en el pensamiento de Suárez, la función que desempeña la Autoridad Humana y la ley que la misma dicta, en relación con las Leyes Naturales y los fundamentos de la actitud que para el jesuita debe asumir el legislador humano. En la respuesta al problema se pretende realizar un aporte en torno a la frecuente interpretación de Suárez como un autor identificado con el voluntarismo.

A diferencia de Hobbes, Suárez destaca en algunas de sus obras la existencia de una legalidad u orden presente en todas las cosas que supone, en última instancia, un legislador que es Dios, conforme se titula su *Tratado de la ley* y manifiesta en el mismo Proemio de esta obra.²

2 Suárez, F., *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore* (en adelante DL), Versión Española por José Ramón Eguillor Muniozguren, S.I. Madrid. 1967.

Las primeras referencias de Suárez a ese Orden Natural establecido por Dios en toda la naturaleza se encuentran en el *Tratado de Dios Uno y Trino*, a propósito del estudio de nuestro autor acerca del conocimiento de Dios y sus atributos.

El jesuita, en el Proemio de la obra citada, se refiere a dos modos por los que se conoce a Dios y sus atributos. Existe, en primer lugar, un conocimiento imperfecto de Dios “de un modo natural e infundido” que es el que se realiza a través de la Teología Natural. Para Suárez, la imperfección de este conocimiento se suple por medio de la Teología Sobrenatural (Revelación). A partir de lo que se ha afirmado resulta relevante destacar el reconocimiento por parte de Suárez de una imposibilidad real de todo hombre, “en esta vida”, de un conocimiento “directo” de Dios “sicut in se est”.³

Sin embargo, aun reconocida esta condición natural limitada del hombre, Suárez no excluye cierto conocimiento de Dios y su existencia a través de los “efectos” manifestados en toda la naturaleza.

Este aspecto es señalado por Suárez en el primer párrafo del Proemio al *Tratado de Deo Uno et Trino* donde se refiere a los diversos elementos de la creación, especialmente al hombre, y que permite conocer “lo invisible de Dios”.

Uno de los atributos de Dios que Suárez destaca es la Inmensidad. En este sentido señala: “Dios está en todas partes y en todas las cosas”, “está íntimamente presente en todas las cosas y en todos los cuerpos”.⁴ Suárez destaca esta presencia de Dios en todas las cosas al afirmar la imposibilidad de la hipótesis de la existencia de alguna cosa sin la acción de Dios. En este sentido manifiesta:

3 Suárez, F., *Commentaria Ac Disputationes In Primam partem D. Thomae De Deo Uno et Trino, In Tres Praecipuos Tractatus Distributa Quorum Primus de Divina Substantia Ejusque Attributis Tractat; Secundus De Divina Praedestinatione; Tertius de SS Trinitatis Misterio*; Opera Omnia T. I, libro II, Cap. V, 2 y 5, Ed. Luis Vives, París, 1856.

4 Suárez, F., *De Deo Uno et Trino* T. I, libro II, Cap. II, 1.

... esta hipótesis es imposible absolutamente, porque ninguna cosa fuera de Dios puede tener la existencia sin la causación de Dios. Luego absolutamente debe suponerse aquella acción, para que Dios se encuentre en las cosas.⁵

Esta afirmación debe tenerse presente a propósito de la conocida hipótesis planteada, entre otros, por Gabriel Vázquez en relación con la existencia de un mismo contenido de la Ley Natural, aun ante la hipótesis de la inexistencia de Dios. Para Suárez, de acuerdo al texto citado, la hipótesis naturalista resulta un imposible desde que todas las cosas existentes son tales por la eficiencia que Dios ejerce sobre ellas.

Al tratar acerca de la Providencia de Dios, como otro de sus atributos, el jesuita granadino distingue entre la Providencia y el Gobierno Divino. El objeto de este atributo es el mismo, a saber, la Gobernación que Dios ejerce de un modo actual sobre todas las cosas del universo “conservándolas y dirigiéndolas a sus fines propios”.⁶ La diferencia para Suárez se encuentra en que la Providencia de Dios se halla dentro de la mente de Dios, para quien todas las cosas le son actualmente presentes. Debe destacarse aquí que, si bien Suárez no lo menciona de un modo expreso, retoma el argumento de Tomás de Aquino en *Suma Teológica* en cuanto existe una “promulgación de la Ley Eterna que se aplica a las cosas que él conoce con anterioridad”.⁷ Es decir, también en la Ley Eterna se realiza una de las propiedades esenciales de la ley, esto es, su promulgación aunque entendida en un sentido amplio. Así, pues, sostiene Suárez:

5 *Ibid.*, Libro II, Cap. II, 6.

6 *Ibid.*, Libro III, Cap. 10, 1.

7 Aquino, T. de, *Summa Theologiae* (en adelante S.Th.), I-II Q. 91 a.1; Marietti, Torino, 1999.

“Esta razón de la eterna gobernación, existente dentro de Dios, la llamamos Providencia”.⁸

La manifestación concreta de esta ley, fuera de Dios, para Suárez se denomina propiamente “Gobernación Divina” y, en palabras de nuestro autor, consta a la vez de actos del intelecto y la voluntad.⁹ Debe destacarse aquí que Suárez se refiere, en primer lugar, a la “razón de la Eterna Gobernación” para luego destacar la intervención conjunta del intelecto y la voluntad de Dios. En este sentido, a partir de la primera afirmación, se observa en Suárez la atribución de primacía a esa Razón Eterna Divina. Ello permite descartar cualquier orientación voluntarista a partir de estos textos.

El jesuita distingue luego una doble Providencia o Gobierno Divino. En primer lugar menciona un Gobierno “físico o natural” y, en segundo lugar, un Gobierno “moral”. De acuerdo con ello, afirma que el Gobierno físico o natural “es general a todas las cosas, tanto inanimadas como animadas, también a los hombres y a los ángeles, en cuanto tienen en común con las otras cosas el ser y el operar”.¹⁰ Por su parte, la Providencia o Gobierno moral es “propia de los hombres y de los ángeles, porque ellos solo son capaces de la acción moral y del fin, que por ellas es procurado, porque solo ellas tienen libre arbitrio”.¹¹

Ese Gobierno moral se manifiesta para Suárez por medio de “los preceptos, los consejos, las promesas, las conminaciones, los premios y los castigos”.¹² Aquí admite un gobierno en sentido amplio en el que quedan comprendidos incluso los consejos, los cuales, en sentido estricto y tal como

8 Suárez, F., *De Deo Uno et Trino* Tº I, libro III, Cap. 10, 1.

9 *Ibid.*, libro III, Cap. 10, 1.

10 *Ibid.*, libro III, Cap. 10, 2.

11 *Ibid.*, libro III, Cap. 10, 2.

12 *Ibid.*, libro III, Cap. 10, 7.

cuestiona Suárez a Tomás de Aquino en *De Legibus*, propiamente no obligan.¹³

En función de los actos por Dios realizados a través de ese Gobierno ejercido sobre todas las cosas y por el que puede “disponer, bien ordenar y constituir todas las cosas”¹⁴ Suárez concluye que Dios es “Supremus Dominus et Princeps” y a quien le pertenece “hacer las leyes, conferir los premios y penas por razón de las obras”.¹⁵

En los textos recientemente citados se observa la distinción en la que luego insiste Suárez en *De Legibus* al cuestionar la definición de ley del Aquinate en cuanto se refiere a que la ley es “regula et mensura”. Allí como aquí, Suárez expresa que todas las cosas tienen su regla y medida pero que la ley, el gobierno y la obediencia se realizan, propiamente, respecto de la criatura racional. Sin embargo, debe señalarse que la distinción de Suárez y objeción a Tomás de Aquino se observa carente de sentido dado que el Aquinate también manifiesta que la ley y la obediencia, propiamente, se aplican respecto del ser racional.¹⁶ La diferencia radica en que para el Aquinate el Gobierno de Dios, a través de la Ley Eterna, implica una verdadera “dirección” y regulación ejercida sobre todas las cosas. Suárez, por el contrario, prefiere restringir el concepto *ley*, en cuanto Gobierno moral, aunque, tal como se afirmó, no niega que en un sentido amplio exista una ley y gobierno sobre todas las cosas, conforme señalamos recientemente.

Esta restricción del concepto *ley* que realiza Suárez, a diferencia de Tomás de Aquino, parece ser la causa por la que, a diferencia de este, en *De Legibus* se detiene principalmente

13 Suárez, F., *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore* (en adelante DL) I, I, I. Versión Española por José Ramón Eguillor Muniozgueren, S.I. Madrid. 1967.

14 Suárez, F., *De Deo Uno et Trino* Tº I, libro III, Cap. 10, 9.

15 *Ibid.*, libro III, Cap. 10, 9.

16 Aquino, T. de, S. Th.; I-II Q. 93 a. 5.

en la Ley Natural y no en la Ley Eterna desde que propiamente la Ley Eterna no es una ley actualmente promulgada y, por otra parte, no se distingue de la Ley Natural en cuanto toda ley, solo se aplica a la criatura racional. En este sentido pudo Suárez considerar innecesario y redundante detenerse en la Ley Eterna.¹⁷

De cualquier forma, al margen de esta restricción conceptual suareciana del término *ley*, debe reiterarse que Suárez, en última instancia y conforme cierta indecisión frecuente en algunos textos, no descarta una utilización impropia o analógica del término respecto de todas las cosas en cuanto gobernadas y dirigidas a sus fines propios y al bien común de toda la creación por parte de Dios.¹⁸

En el *Tratado de De Deo Uno et Trino* (DUT) Suárez trata acerca de Dios y sus atributos principalmente a partir del “Dato Revelado” (Teología Sobrenatural). Desde allí señala el gobierno de Dios, en un sentido amplio del término gobierno, que se manifiesta en toda la naturaleza como en sus “efectos”. En las *Disputaciones Metafísicas* (DM), el jesuita granadino propone un camino inverso al del DUT en cuanto se propone demostrar la existencia y necesidad de una primera causa que haya participado el ser a todas las cosas del universo y que, a su vez, las conserve continuamente en tal condición.¹⁹

17 Suárez, F.; DL I, III, 8 (entre otros lugares).

18 En definitiva Suárez parece evitar una oposición a Tomás de Aquino. Esta actitud de Suárez puede observarse en diversas partes de su obra y puede encontrar sus razones en las frecuentes acusaciones que recibió debido a que se consideraba se apartaba algunas veces de Tomás de Aquino.

19 En las *Disputaciones Metafísicas* al tratar acerca de las diferentes “Causas” Suárez desarrolla el contenido que Tomás de Aquino expone en el “Tratado del Gobierno del Mundo”, *Suma Teológica*, I-II Q. 103-119. Siguiendo el orden de exposición del Aquinate, como Suárez pretendió respecto a la obra del mismo, el tema del gobierno divino del mundo debió tratarlo luego del “*De Opere Sex Dierum*” y “*De Anima*”. Sin embargo, se observa que Suárez prefirió tratar directamente el tema en las *Disputaciones Metafísicas* sin que exista un comentario concreto al *Tratado del Gobierno del Mundo* de Tomás de Aquino.

Al detenerse en el estudio de la “Causa Eficiente” Suárez reitera aquella idea expuesta en DUT cuando señala: “De manera absoluta nosotros no podemos conocer a Dios o a sus perfecciones a priori”.²⁰

Excluido el conocimiento directo y perfecto de Dios, reservado solo a los “bienaventurados”, Suárez manifiesta, sin embargo, que el hombre “viator” puede alcanzar cierto conocimiento de Dios, aunque muy imperfecto. En este sentido, en la introducción a la DM XX sostiene que es “mediante los efectos que llegamos al conocimiento de Dios”.

A partir de la observación de las cosas materiales existentes, Suárez concluye que una primera acción de Dios como causa eficiente es la “creación”.²¹ De acuerdo con ello, nuestro autor afirma: “la creación existe en acto o ha sido realizada o es ejercida en el universo por alguna causa eficiente”²². Ahora bien, Suárez observa no solo la existencia de cosas creadas sino que, además, descubre en todas ellas un orden, una regularidad que igualmente exige una primera razón ordenadora que, según el término repetido dentro de la escolástica y ya presente en Cicerón,²³ “*imprima*” ese orden en todas las cosas. De acuerdo con ello sostiene:

Vemos que los cielos han sido constituidos con todas sus virtudes, posiciones, aspectos y movimientos de la manera que más convenía para la conservación y para las generaciones y corrupciones de las cosas in-

20 Suárez, F.; *Disputaciones Metafísicas* (en adelante DM) DM XX, I, 9, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Gredos, Madrid, 1961, edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón.

21 Suárez, F.; DM XX, I, 15.

22 Suárez, F.; DM XX.

23 Cicerón; De Legibus I, VI, 18 y De Legibus I, X, 30. Traducción, Introducción y notas por Alvaro D’Ors. Madrid, Graffofoffset, Instituto de Estudios Políticos, 1970.

feriores. Luego esto es una prueba evidente de que no existen por sí, sino que han sido producidas por el autor común de todas las cosas.²⁴

Suárez distingue igualmente entre las diversas perfecciones creadas y destaca particularmente al hombre como una realidad más excelente dependiente también de la “eficiencia de Dios”.²⁵ En este sentido concluye Suárez que “en el Universo resulta necesaria una primera causa eficiente que haya producido por creación todas las demás realidades”.²⁶ Esta cuestión es extensamente desarrollada por nuestro autor y, conforme su frecuente método reiterativo, agrega que:

... a partir de las cosas hechas se demuestra con gran probabilidad que se requiere una potencia absolutamente infinita para la creación de cualquier cosa, porque habiendo Dios producido muchas sustancias tan perfectas, ninguna de ellas recibió el poder de crear ni siquiera la realidad ínfima y que es casi nada; luego es señal de que ello proviene únicamente de la limitación de todas estas sustancias, por perfectas que sean.²⁷

Nuevamente, a partir de la observación de toda la naturaleza, Suárez concluye que esas realidades exigen una primera causa eficiente que posea, como uno de sus atributos esenciales, la omnipotencia suficiente para crearlas con las diversas perfecciones que manifiestan.²⁸

24 Suárez, F.; DM XX, I, 15.

25 *Ibid.*, I, 15.

26 *Ibid.*, I, 22.

27 *Ibid.*, II, 40.

28 Suárez trata acerca de la omnipotencia como atributo de Dios en el *Tratado de Deo Uno et Trino* I, libro III, Cap. 9.

Suárez observa una segunda acción de Dios como primera causa eficiente, a saber, “la conservación” de todas las cosas. De este modo, en la introducción a la DM XXI, en que trata esta cuestión, reitera la idea anteriormente expuesta en DM XX, IV, 11, en cuanto a la “dependencia de la criatura respecto a Dios”. Nuestro autor reconoce en todas las cosas la necesidad de una “dependencia cuasi continua o perpetua en su ser y en su operación respecto a la causa primera”. Al referirse a esta segunda acción de Dios en relación con todas las cosas creadas, Suárez introduce un nuevo aspecto en cuanto Dios no solo crea, sino que ejerce un “influjo o gobierno sobre sus efectos a los que creó, para que puedan subsistir y obrar”.²⁹

El jesuita granadino sostiene que Dios es, a la vez, causa eficiente y final. De allí que considere “absurda” la opinión de los antiguos filósofos (Demócrito y Epicuro, entre otros) quienes no reconocían ese influjo de Dios presente en todas las cosas.³⁰

Al vincular las causas eficiente y final el autor se propone destacar la idea de un Gobierno que Dios ejerce sobre toda la naturaleza y en función de los fines por Él queridos, entre los que se encuentra, de un modo inmediato, su conservación. Dios, al gobernar todas las cosas, realiza la segunda de las acciones reconocidas por Suárez, como propias de la eficiencia divina, a saber, “la conservación”.³¹ Indudablemente no puede negarse la relevancia que en el pensamiento de Suárez ocupa Dios como causa eficiente. Sin embargo, el jesuita no desvincula en Dios su causalidad eficiente y final, y aun señala que, en algún sentido, la causa final es la más importante de las causas.³²

29 Suárez, F.; DM XXI, Introducción.

30 Suárez, F.; DM XXIII, X, 2.

31 Suárez, F.; DM XXIII, X, 2.

32 Esta prioridad de la causa final ha sido destacada por el Prof. Dr. Salvador Castellote Cubells, en su

La frecuencia de los extensos textos de las *Disputaciones Metafísicas* en que Suárez trata acerca de la presencia de Dios en todas las cosas puede resumirse en el reconocimiento de un Gobierno que Dios ejerce por sobre toda la naturaleza al imprimir, según sus diversas naturalezas, la inclinación a sus propios actos y fines que resulta, a su vez, “evidente por la experiencia”.³³

Para Suárez, ese gobierno posee como una de sus finalidades, conforme señalamos recientemente, su conservación. Las ideas mencionadas respecto al Gobierno de Dios y su necesidad se hallan resumidas en el siguiente texto del jesuita granadino:

... y esto fue necesario para la conveniente disposición y gobierno del mismo universo, pues como consta de cosas diversas y contrarias, que ejercen también acciones diversas y a veces contrarias, sino estuviesen todas las cosas establecidas de tal modo que cada una desempeñe su oficio ordenadamente, en el universo mismo existiría una gran confusión y las cosas mismas de ningún modo podrían conservarse, y para que semejante armonía y orden pudiese surgir de tantas cosas fue necesario que cada una de ellas tendiese con su acción a los fines o términos asignados, de los cuales surgiría todo el bien del universo.³⁴

exhaustivo estudio sobre “*La Antropología de Suárez*”, publicado en *Anales del Seminario de Valencia*, año III, II semestre de 1963, nro. 6, pp. 182-203. Suárez, al igual que Aristóteles, efectivamente destaca a la causa final como la primera y “*en cierto modo*” la principal en el comienzo de la *Disputación Metafísica XXIII*. Lo mismo señala en las *Disputaciones Metafísicas* N° XVII –introducción– XXVII, I, 7, al comparar a las diversas causas entre sí.

33 Suárez, F.; DM XXIII, X, 2: “... y esto lo muestra evidéntisamente la misma hermosura del universo y la admirable armonía y orden de sus partes y de todas las causas. De lo cual no sólo los Santos Padres, sino también los filósofos más serios dedujeron que había un autor y gobernador de este universo que estableció y ordenó todas las cosas hacia un fin pretendido por El.

34 Suárez, F.; DM XXIII, X, 3.

Resulta relevante reiterar que aquí el autor trata acerca del Gobierno efectivo de Dios presente en todas las cosas. Suárez entiende a toda la naturaleza como un orden que se conserva como tal por causa de la regulación que Dios, a través de las inclinaciones o tendencias propias, incluye en todas las cosas. En otras palabras, si no existiera ese Gobierno ello se manifestaría en toda una naturaleza desordenada que imposibilitaría el bien común de ese todo. En virtud de esa “impressio” de un orden en toda la naturaleza es que ella no es una “gran confusión”.

El texto recientemente citado permite remitirnos al primer libro del *Tratado de la ley* suareciano. Allí especifica las diversas propiedades de toda ley que se concretan en todas las cosas “reguladas y medidas”. En este sentido, Suárez, al igual que Tomás de Aquino, admite un sentido amplio de los términos “gobierno” y “obediencia” en la relación entre Dios y el hombre en cuanto receptor de su ley. Suárez señala en el texto citado de las *Disputaciones Metafísicas* las propiedades esenciales de toda ley señaladas por Tomás de Aquino en la I-II Q. 90 de la *Suma Teológica* en cuanto la Razón de Dios, legislador, imprime o promulga su Ley en todas las cosas en función del bien común de todo el Universo.

Suárez desarrolla extensamente esta cuestión y, a partir de la observación de las cosas, responde a una objeción planteada por parte de una orientación filosófica naturalista según la cual el Orden Natural sería siempre el mismo aun si “por un imposible Dios no concurriese a las acciones de los agentes naturales”.³⁵ Esta objeción, refiere Suárez, es tomada del libro XII de la *Metafísica* a partir del argumento según el cual “Dios no conoce estas cosas inferiores y mucho menos se ocupa de ellas”.³⁶ Nuestro autor, conforme ya

35 *Ibíd.*, X, 8.

36 *Ibíd.*, X, 8.

vimos, se refirió a esta hipótesis naturalista al tratar acerca de la Inmensidad como atributo de Dios.

La respuesta de Suárez a la objeción planteada es que, en primer lugar, Aristóteles al final del libro XII de la *Metafísica* “somete todo el universo a Dios como a supremo principio y guía”. De acuerdo con ello, ante la hipótesis planteada de la inexistencia de Dios Suárez concluye:

De aquella hipótesis imposible se sigue que la naturaleza obra de modo ordenadísimo tendiendo al fin sin ninguna dirección o intención del fin, cosa que es de por sí bastante absurda.³⁷

En el texto mencionado se destaca nuevamente la consideración suareciana de Dios como causa eficiente y final. El orden que se manifiesta en toda la naturaleza torna absurdo, para Suárez, negar que no pueda provenir sino de una primera causa ordenadora o “Supremo Gobernador de la naturaleza” que imprima una dirección en todas las cosas “por causa del bien y conservación del Universo”.³⁸

El pensamiento de Suárez respecto a cierto conocimiento imperfecto de Dios, su Existencia y Gobierno en sentido amplio sobre todas las cosas creadas, a partir del orden que manifiestan los “efectos” es reiterado en DM XXIX prácticamente con los mismos argumentos hasta aquí expuestos.

Las diversas referencias realizadas, que resultan introductorias al estudio de la Ley Natural en cuanto ley propia del hombre, pueden resumirse en las siguientes expresiones del jesuita granadino:

37 *Ibid.*, X, 9.

38 *Ibid.*, X, 9.

... Por consiguiente, a partir de estas cosas, entendemos que cuando estos seres naturales se mueven u operan de acuerdo con sus inclinaciones propias y peculiares, como mediante ellas sirven también al provecho y conservación de todo el universo, y de sus especies, e incluso también de los individuos, y principalmente del hombre, en ellas operan también con dirección a un fin, mediante la subordinación a un agente superior.³⁹

El pensamiento que en relación a nuestro tema expone Suárez en el *Tratado de Deo Uno et Trino* y en las *Disputaciones Metafísicas*, encuentra idéntica orientación en el *Tratado de la ley*. Al referirse a la materia de la Ley Eterna, nuestro autor admite un sentido amplio, analógico del término *ley* en cuanto con él se indica la existencia de “una ley sobre todas las cosas”. Entre todas las cosas creadas y Dios, el jesuita establece una relación de superior e inferior.⁴⁰ Dios no solo es causa eficiente sino que es, respecto a toda la naturaleza, gobernador o legislador. De este modo, Suárez no se opone aquí a este sentido amplio del término *ley* que identifica con Agustín de Hipona y Tomás de Aquino. En este sentido señala: “Todas las cosas están sujetas al Gobierno de Dios y obedecen a Él conforme a su eficacia”.⁴¹

Ahora bien, aunque Suárez no se opone radicalmente a la concepción agustiniano-tomista de una verdadera ley sobre todas las cosas, prefiere, sin embargo, un concepto restringido del término *ley* desde que considera que esta última solo se promulga verdaderamente a aquel que es propiamente capaz de obediencia. Al sostener esta restricción,

39 *Ibid.*, X, 9.

40 Suárez, F., DL II, II, 9.

41 *Ibid.*, 12.

Suárez se mantiene coherente con lo desarrollado en el *Tratado de Deo Uno et Trino*. Allí afirma que la Providencia de Dios en cuanto “precepto” solo resulta aplicable al hombre.⁴² Anteriormente señalamos que, de acuerdo con este sentido, para Suárez puede parecer redundante el estudio acerca de la Ley Eterna en cuanto, en su concepción, esta y la Ley Natural resultan una misma ley solo aplicable a los seres racionales. La diferencia entre ellas radica en su exteriorización. En este sentido, la Ley Natural, en cuanto promulgada y recibida en la mente de los hombres, es una ley temporal, a diferencia de la Eterna, que no se encuentra propiamente promulgada en los hombres y sí se encuentra en Dios. Con anterioridad señalamos que esta parece ser la razón por la que existe una diferencia cuantitativa en el estudio que Suárez dedica a ambas leyes.

Resulta posible señalar que, al referirse Suárez a la materia de la Ley Natural y sus preceptos, parte principalmente de las consideraciones realizadas en las *Disputaciones Metafísicas* que lo conducen a concluir o a confirmar la necesidad de una primera causa eficiente autora de ese Orden Natural. En otras palabras, Suárez continúa la clasificación de Tomás de Aquino en cuanto a los diversos preceptos que componen la Ley Natural aunque, propiamente, se trate de una sola Ley Natural. Suárez sostuvo en las *Disputaciones Metafísicas* que de no existir ese orden observable en todas las cosas, incluido en el hombre, “todo sería confusión”.⁴³ Aquí resulta inevitable el paralelo con el pensamiento de Hobbes desde que el jesuita observa que toda la naturaleza, racional e irracional, realiza un orden como efecto de una primera causa ordenadora que “regula y mide” esas cosas creadas en función del bien común de todo el Universo.

42 Suárez, F., *De Deo Uno et Trino* T. I, Libro III, Cap. 10, 7.

43 Suárez, F., DM XXIII, X, 3.

En el caso del hombre, nuestro autor manifiesta que un “efecto” de esa regulación divina es su inclinación a vivir en comunidades políticas. Para Suárez “el hombre es un animal social y su naturaleza le exige vida social y comunicación con otros hombres”.⁴⁴ El jesuita, a diferencia de Hobbes, no observa que la naturaleza humana y la vida del hombre en comunidades representen un estado de confusión o, según palabras del filósofo inglés, *un estado de guerra permanente, de lucha por subsistir y prevenirse de los demás hombres considerados enemigos actuales o potenciales*.⁴⁵ Ello no sucede de ese modo en Suárez, en cuanto observa que Dios no se ha desentendido del hombre, conforme sostuvieron Epicuro y Demócrito, a quienes cuestiona en las *Disputaciones Metafísicas*, sino que ha establecido sobre todos ellos determinadas Leyes Naturales objetivas con las cuales los gobierna en función del bien común de todo lo creado. En la objetividad y verdadera obligatoriedad de estas Leyes Naturales reconocidas por Suárez parece radicar la diferencia esencial con el pensamiento de Hobbes. Ello es así desde que el contenido de las Leyes Naturales respecto a qué es lo justo, injusto, bueno y malo no se determina subjetivamente de acuerdo al deseo individual de los hombres⁴⁶ sino que ello es, en todo caso, reconocido como parte de un Orden Natural, objetivo, manifestado del mismo modo en todos los hombres. De allí que la obligatoriedad de estas Leyes Naturales no dependa de ninguna Autoridad Humana para su verdadera vigencia.

44 Suárez, F., DL, I, III, 19.

45 Hobbes, T., *Leviatán*, 1ra parte, Cap. 13, 2da parte, Caps. 17 y 26.

46 Hobbes, T., *Leviatán*, 1ra Parte, Cap. 13; 2da parte, Cap. 26, p. 216: Allí dice Hobbes: “Es asimismo evidente, que las leyes son normas para establecer lo justo y lo injusto, no pudiéndose decir que algo es injusto si no es contrario a alguna ley. Y también, que nadie puede hacer las leyes excepto el Estado, pues nuestra sujeción es debida, únicamente, al Estado”.

El mencionado Orden Natural se manifiesta en los “efectos” a través de diversos preceptos naturales que para Suárez exigen una primera causa que haya realizado tal “impresión” de esos preceptos en el hombre. Nuestro autor aquí es un continuador del pensamiento, entre otros, de Cicerón, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, quienes, partiendo de los efectos, observan la necesidad de una primera causa que haya establecido ese orden en toda la naturaleza, incluida la humana. La mencionada continuidad entre estos autores es incluso lingüística en cuanto utilizan la misma expresión “*impressio*” para referirse a esa ordenación de todas las cosas por parte de Dios.⁴⁷

Así, pues, Suárez señala, en primer lugar, una serie de preceptos naturales evidentes por sí mismos y accesibles a todos los hombres. Un primer grupo de preceptos (DL II, VII, 5) son los “Principios morales generales” tales como “el bien debe ser hecho y el mal evitado”. Aquí Suárez da por supuesta la concepción del Aquinate según la cual la razón práctica percibe inmediatamente al bien como primer principio de orden práctico, del que se derivan los demás preceptos, así como el ente es percibido inmediatamente en el plano de la razón especulativa.⁴⁸

Existe igualmente un segundo grupo de preceptos de la Ley Natural, más determinados y particulares, aunque evidentes para todos sin dificultad, tales como los preceptos del *Decálogo* (DL II, VII, 5). Sobre estos primeros preceptos evidentes, Suárez señala que proceden inmediatamente de la naturaleza y que no exigen raciocinio por parte del hombre para su determinación. Es por ello que Suárez luego sostiene que se trata de preceptos que *pueden ser conocidos por todos*

47 En Cicerón puede verse DL I, 10, 28. En Agustín de Hipona, *De Libero Arbitrio* L.1, Cap. 6; En Tomás de Aquino S. Th. I-II q. 94.

48 *Cfr.* Tomás de Aquino, S. Th.; I-II Q. 94 a.2.

*los hombres en todas partes*⁴⁹ y en todos los tiempos y situaciones de la naturaleza humana.⁵⁰ El jesuita granadino concluye que los primeros preceptos de la Ley Natural “no pueden ignorarse de ninguna manera por parte de todos los hombres”, con uso de razón, en todos los tiempos y lugares. La ignorancia de los preceptos secundarios, tales como los preceptos del *Decálogo*, en caso de existir, es fácilmente superable debido a que, en palabras del jesuita granadino, “La naturaleza humana misma y la conciencia laten con tanta fuerza en sus actos que no permiten ignorarlos inculpablemente”.⁵¹ Suárez aquí continúa la elaboración realizada, entre otros, por Cicerón en su *Tratado de la ley* en cuanto allí sostiene que, sin necesidad de que una conducta resulte establecida por un legislador humano, cualquier hombre con uso de razón puede acceder al conocimiento natural de conductas debidas e indebidas.⁵²

Adquiere un interés particular en Suárez la cuestión de aquellos preceptos de la Ley Natural que no resultan evidentes por sí mismos, que requieren raciocinio a partir de los primeros principios prácticos, y que de este modo, en sus palabras, no fluyen “inmediatamente” de la naturaleza sino “mediatamente” por la intervención del raciocinio.

Suárez sostiene que estos preceptos “no son fácilmente accesibles para todos”⁵³ y que “a veces exigen mucho raciocinio”.⁵⁴ Se trata aquí de las conclusiones de la Ley Natural que se realiza en aquellos casos en que deben considerarse

49 Suárez, F.; DL II, VII, 5.

50 Suárez, F.; DL II, VIII, 8.

51 Suárez, F.; DL II, VIII, 7.

52 Cicerón en DL I, XIV, 41 ejemplifica con el caso de un hombre que se ha perdido en el campo y señala las conductas que realizarían el “*hombre bueno y justo por naturaleza*” y el hombre que “*nada hace por el prójimo y todo lo mide por su utilidad*”.

53 Suárez, F.; DL II, VII, 5.

54 *Ibíd.*, 6.

las diversas circunstancias concretas de la realidad. El autor observa una mayor dificultad para su determinación como preceptos particulares por parte de todos los hombres. Considera que estos preceptos más particulares, en función de las desigualdades intelectuales naturales,⁵⁵ pueden ignorarse insuperablemente. Suárez admite aquí que no todos los hombres poseen la aptitud intelectual necesaria para discernir en los casos que podríamos denominar “difíciles”, debido a las diversas circunstancias, aquello que debe realizarse de acuerdo con los primeros preceptos de la Ley Natural.

Esta dificultad mencionada podría detallarse por medio de dos ejemplos tomados del *De Legibus* suareciano. El jesuita granadino reconoce que por precepto natural todos saben que los bienes prestados —el depósito— deben ser devueltos a su dueño. Ahora bien, la realidad demuestra que no todos pueden discernir con facilidad la conclusión según la cual, de acuerdo con la misma Ley Natural,⁵⁶ esos bienes depositados no deben ser devueltos ante determinadas circunstancias concretas en que, por ejemplo, la devolución del depósito, según lo estrictamente determinado por la ley, podría implicar un mal uso del bien recibido en depósito. Suárez se refiere a otro ejemplo que señala la dificultad mencionada en la determinación de la Ley Natural. Todos perciben inmediatamente el primer precepto o principio práctico según el cual “el bien debe ser hecho y el mal evitado”. Sin embargo, nuestro autor manifiesta que, con relación a la concreta realización aquí y ahora del bien común, “... es difícil el caso de aquellos que buscan el bien común por sí mismos”.⁵⁷ Suárez se propone demostrar la dificultad

55 Suárez da por supuesto aquí el pensamiento de Aristóteles respecto a las desigualdades naturales que el Filósofo expone en el libro primero de *La Política*.

56 Suárez, F.; DL II, XIII, 5.

57 Suárez, F.; DL I, III, 19.

que deviene de los diversos elementos de la realidad concreta, con sus particularidades, y que implican una mayor dificultad de tal forma que no todos los hombres, sino solo algunos más prudentes, podrán definir lo debido ante esas circunstancias concretas, a fin de establecer el bien común.

De acuerdo con el pensamiento de Suárez, la Ley Natural resulta siempre una misma ley inmutable. El problema surge en las conclusiones de la misma Ley Natural y respecto a su determinación —preceptos más lejanos de la Ley Natural—. Aquí sí puede decirse, en vínculo con estas conclusiones, que existe cierta similitud de Suárez con Hobbes que versa sobre la idea de un cierto caos o desorden ligado a la determinación de aquello que es bueno o malo, justo o injusto. La diferencia entre Suárez y Hobbes radica en que el primero observa cierto posible desorden, aunque no absoluto, relacionado a la determinación de las conclusiones de los preceptos de la Ley Natural. No todos los hombres pueden realizar esta determinación. Sin embargo, todos los hombres con uso de razón, en todo tiempo y lugar, pueden determinar de un modo objetivo ciertos preceptos naturales y a partir de allí determinadas conductas debidas o no. En Hobbes, por el contrario, se observa un desorden más radical en toda la naturaleza humana que requiere, por ello mismo, una ordenación decisiva por parte de la Autoridad Civil. Suárez, al igual que Tomás de Aquino, admite la posibilidad de un “obscurecimiento” de algunos preceptos de la Ley Natural pero que, en todo caso, no se borran absolutamente.⁵⁸ En el caso de Hobbes él mismo parece negar directamente que existan estos preceptos naturales “objetivos” hasta tanto los mismos no resulten establecidos por la Autoridad Civil.

58 Suárez, F.; DL II, XIII, 10: “... esta ley no puede borrarse de las mentes de los hombres, pero en cuanto a algunos de sus preceptos, puede ser desconocida y quizás lo es aunque no por todos los hombres”.

La Autoridad Humana y la Ley Natural

La legalidad presente en todas las cosas, que en el caso del hombre se concreta por medio de la impresión de una ley que le es propia y que es participada en su mente, exige resolver la cuestión de la actitud que debe asumir el legislador humano ante la evidencia que Suárez señala de esta Ley Natural.

Un primer aspecto que Suárez manifiesta desde las primeras páginas de *De Legibus*, que se deduce igualmente de lo expuesto en las otras obras citadas es, utilizando términos kelsenianos, el reconocimiento de la existencia de una pirámide legislativa entre las Leyes Eterna/Natural y Humana de tal forma que existe entre ellas una relación de fundamentación. Este solo aspecto, adecuadamente comprendido, genera diversas consecuencias referidas a los diferentes tipos de leyes.

La existencia de esta racionalidad, que es grabada o impresa en la mente de todos los hombres, ha dado lugar a una objeción en contra de las corrientes iusnaturalistas por parte de aquellas identificadas con el iuspositivismo. Finnis señala que autores como Kelsen exponen una falsa imagen de las teorías del derecho natural, en cuanto para estas el derecho positivo es una mera emanación del derecho natural. El derecho positivo es tratado como una simple copia del derecho natural. De este modo se objeta que esta concepción torna superflua la existencia de las leyes positivas.⁵⁹

En relación con la objeción planteada debe señalarse que en los autores iusnaturalistas como Suárez, que aquí recogemos toda una tradición acerca de la materia que tratamos, no solo es viable una relación armónica entre las Leyes

59 Finnis, J.; "Ley Natural y Derechos Naturales". Traducción y Estudio Preliminar de Cristóbal Orrego, Abeledo Perrot, Buenos Aires, Argentina, 2000, pp. 61-62.

Naturales, las Leyes Humanas y sus legisladores sino que, incluso, se destaca la necesidad de las Leyes Humanas y su cumplimiento efectivo.⁶⁰

Puede decirse que es a partir de problemas derivados de la Ley Natural y de la naturaleza humana misma que Suárez expone la necesidad de las Leyes Humanas y la función que cumple la autoridad o legislador humano.

En relación con el primero de estos aspectos hemos ya señalado que Suárez reconoce la realización concreta de un plan de Dios sobre todas las cosas creadas que se manifiesta en todas ellas de un modo regular, constante. Ello le permite concluir que, necesariamente, todas las cosas creadas exigen una causa eficiente que a su vez las regule a todas ellas en función de determinados fines. De este modo, también la naturaleza humana resulta “regulada o medida” por la Ley Natural aunque, debido a la diversidad de sus preceptos, no se manifiesta del mismo modo en todos los hombres, conforme vimos.

El jesuita granadino continúa la clasificación del Aquinate según la cual existen diversos preceptos de la Ley Natural más o menos conocidos por los hombres. En este sentido, al tratar acerca de la necesidad de la Ley Humana, refiere nuestro autor:

La Ley Divina o Natural es general y solo contiene ciertos preceptos evidentes de moral y, a lo sumo, se extiende a los que se siguen de ellos por deducción necesaria y evidente, pero además de esos, hay otros

60 El tema de la obediencia y desobediencia a las leyes humanas ha sido tratado en nuestro trabajo titulado “*La Posibilidad de Desobediencia a la Disposición Injusta en Francisco Suárez*.” Revista *Dissertatio de Filosofia*, Universidad Federal de Pelotas, Rio Grande do Sul, Nº 29, 2009, ps. 161-182. Brasil. La idea que se desarrolla es que, si bien Suárez admite la posibilidad de desobediencia de las impropriamente denominadas “leyes” injustas, sin embargo, se muestra estricto en el cumplimiento de las “verdaderas leyes” —justas, razonables— en función del bien común como otra de las propiedades esenciales de toda ley.

muchos que en una comunidad humana son necesarios para su buen gobierno y conservación; por eso fue necesario que la razón humana, en aquello que la razón natural no alcanza a establecer, determinara algunos puntos más en particular.⁶¹

La cita efectuada permite comprender resumidamente el pensamiento de Suárez con respecto a las funciones que debe desplegar la Autoridad Humana a través de la ley que dicta. Así, pues, nuestro autor, al igual que en otras partes del *De Legibus*, reconoce que la Ley Natural resulta formulada de un modo general y que ello se refleja en los primeros preceptos evidentes tales como “bonum esse faciendum et malum vitandum” y en los preceptos secundarios que se derivan de tal primer principio, como los preceptos del *Decálogo*. Ahora bien, a partir de la experiencia concreta, Suárez concluye que estos primeros principios formulados de un modo general, no resultan suficientes a los efectos del cumplimiento de uno de los fines propios de toda ley, a saber, el bien común (buen gobierno y conservación). Esta es una de las razones por las que Suárez entiende que resulta decisiva la Ley Humana. En este caso se observa la función de “complementariedad” que para Suárez ejerce la Ley Humana respecto de la Ley Natural.

De acuerdo con la cita recientemente expuesta, puede deducirse que para Suárez existen otros preceptos evidentes por sí mismos, para todos los hombres y en todos los tiempos, en los que la Ley Humana no posee una función decisiva desde que en esos casos no debe establecer un orden sino solo reconocerlo y plasmarlo, en todo caso, en su propia ley. Debe destacarse que para Suárez ello no implica en modo alguno una infravaloración de la Ley Humana y

61 Suárez, F.; DL I, III, 18.

sus legisladores. Solo se propone destacar que su función, en relación con estos primeros preceptos y sus conclusiones más próximas, se halla limitada.

Anteriormente hicimos referencia a un segundo problema que Suárez observa en la misma naturaleza humana y que demuestra la necesidad de las Leyes Humanas. Nuevamente el problema se planteará a partir de la cuestión de los diversos preceptos de la Ley Natural y, en este caso, en relación al bien común. De acuerdo con una inclinación de todos los hombres, cada uno de ellos puede conocer como un bien la necesidad de vivir en comunidad. En este sentido, a partir de la realidad se demuestra, en palabras de Suárez, que:

Por la misma naturaleza de las cosas, se necesita en el género humano una comunidad política. Ello porque ninguna familia puede tener por sí misma todos los servicios y oficios necesarios para la vida humana.⁶²

Esta misma idea fue expuesta por Suárez en el primer libro de *De Legibus* en cuanto allí refiere que: “El hombre es un animal social y su naturaleza le exige vida civil y comunicación con otros hombres”.⁶³

De acuerdo con esta inclinación natural a la vida política, todos los hombres pueden descubrir de un modo inmediato, con facilidad, ciertos preceptos de la Ley Natural que constituyen derivaciones de los primeros preceptos o principios prácticos. Este aspecto fue tratado recientemente al explicar que para Suárez, en estos casos, la Ley Humana no desempeña una función decisiva en cuanto a la determinación de la Ley Natural. La ley y la Autoridad Humana

62 Suárez, F.; DL III, I, 3.

63 *Ibid.*, 19.

sí asumen una función de mayor relevancia por el poder coercitivo externo que ejerce en aquellos que no cumplen voluntariamente las prescripciones de la Ley Natural.

El problema concreto aparece con mayor claridad en relación con las conclusiones más lejanas de los primeros preceptos de la Ley Natural. De acuerdo con el pensamiento de Suárez, todos pueden conocer determinados preceptos de la Ley Natural. Sin embargo, nuestro autor señala luego que “es difícil que cada uno conozca lo que conviene al bien común y raro el caso de los que lo buscan por sí mismos”.⁶⁴

Esta visión, en apariencia pesimista respecto a la naturaleza humana, se observa nuevamente en Suárez en DL III, I, 5 al afirmar: “los miembros particulares miran por sus comodidades particulares, las que con frecuencia son contrarias al bien común”.

Los dos textos citados parecen demostrar que para Suárez es en los casos concretos de la realidad, en la misma convivencia política, donde surgen las dificultades sobre el conocimiento y realización de aquello que conviene al bien del todo. En el primer caso se trata de un problema de conocimiento. En el segundo caso, Suárez afirma una visión pesimista del hombre en cuanto éste no parece naturalmente inclinado a la virtud sino al egoísmo. De cualquier forma, el aspecto que interesa señalar es que, a partir del primer texto, Suárez reconoce ciertas desigualdades naturales entre los hombres. En virtud de las mismas, el autor señala que no todos los hombres pueden conocer del mismo modo a la Ley Natural y sus diversos preceptos. A ello debe agregarse esta inclinación individualista expuesta por Suárez en cuanto a la búsqueda del bien común. De allí que Suárez exponga en diversas partes de su obra la necesidad de las Autoridades Humanas y de sus leyes. En este sentido afirma: “Es necesario

64 *Ibid.*, 19.

un poder a cuyo cargo esté el gobierno de la comunidad, sin el cual habría la mayor confusión en tal comunidad”.⁶⁵

En el texto citado se percibe con claridad la intención de Suárez, quien se propone destacar la necesidad de Autoridades y Leyes Humanas en cuanto, aun cuando son reconocidas las Leyes Naturales y el Orden Natural, anteriores al poder y Leyes Civiles, parece señalarse su insuficiencia en virtud de la misma realidad de la naturaleza humana. Debe observarse que aquí Suárez se refiere a una “summa confusio” en caso de que no exista ese gobierno humano o poder público que “persiga y busque el bien común”.⁶⁶ Creemos que, a diferencia de Hobbes, en Suárez no se trata de una imposibilidad de conocimiento de un Orden Natural objetivo, sino de ciertos aspectos de la Ley Natural en cuanto a la determinación de aquello que corresponde al bien común en los casos concretos y que no puede ser ni es determinado del mismo modo por parte de todos los hombres.

Conclusiones

El objetivo de esta investigación, como señalamos, era determinar el lugar del pensamiento de Francisco Suárez en torno al problema de la relación entre “Naturaleza” y “Autoridad Humana”. Para ello identificamos dos polos, a nuestro entender opuestos, sobre la mencionada relación. En este sentido sostuvimos, resumidamente, que tales extremos podían representarse en las figuras de Tomás de Aquino y Thomas Hobbes. El Aquinate y el filósofo inglés coinciden en admitir la existencia de una naturaleza que se manifiesta en todas las cosas y que, a propósito del tema

65 *Ibíd.*, 4.

66 *Ibíd.*, 5.

propuesto, precede a las autoridades humanas. La diferencia entre ambos autores parece radicar en el contenido que atribuyen a esa naturaleza y sus funciones. Para Tomás de Aquino la naturaleza es un orden. Constituye un reflejo o “irradiación” de la razón de Dios como primera causa de todas las cosas. De allí que, dado este orden, las Autoridades Humanas deban limitarse a reconocerlo, aun con las dificultades prácticas que ello pueda implicar. Para Hobbes, esa misma naturaleza parece ser un estado de desorden que en el caso del hombre se manifiesta por una situación de guerra continua, de ambiciones y deseos subjetivos. Tal es el contenido de sus inclinaciones naturales. Hobbes percibe que debido a esta situación desordenada de la naturaleza, especialmente la humana, no puede haber paz. De este modo, la Autoridad Civil adquiere una función decisiva en cuanto debe ordenar esa naturaleza desordenada que, en virtud de aquellas inclinaciones naturales, conduce a la guerra permanente.

En nuestra investigación nos propusimos resolver el problema planteado a partir de tres obras de Francisco Suárez: el *Tractatus de Deo Uno et Trino*, las *Disputaciones Metafísicas* y el *Tractatus de Legibus*. En estas obras el jesuita expone el pensamiento que de un modo integrado desarrolla el Aquinate en la “Primar Pars” (“Dios, sus atributos y el gobierno del mundo”) y en la “Prima Secunda” (“Tratado de la ley”) de la *Suma Teológica*.

En el *Tractatus de Deo Uno et Trino*, a partir del estudio de los atributos de Dios, Suárez sostiene que, en función de su Inmensidad y Providencia, Dios se encuentra presente en todas las cosas a las que con la creación les ha participado su ser. Allí el autor señala que Dios no se limita a crear sino que también conserva todas las cosas de la naturaleza y las dirige a determinados fines. De allí que las gobierne por medio de su Providencia. Suárez aquí ya sostiene la distinción

entre diversos modos de gobierno en función de la diversidad de naturalezas. Un “gobierno” en sentido amplio es el ejercido sobre toda la naturaleza. El sentido estricto de “gobierno” se aplica respecto del hombre.

En las *Disputaciones Metafísicas* Suárez propone un camino inverso al del *Tractatus de Deo Uno et Trino*. Nuestro autor observa que a partir del “orden” y “regularidad” que presentan todas las cosas, debe existir una primera causa o “razón” que sea, no solo creadora, sino que las conserve en el ser por medio de un gobierno efectivo en función de determinados fines mediatos e inmediatos. Suárez concluye que esa primera causa es Dios, causa eficiente y final de todo lo existente en la naturaleza. Suárez aquí es continuador del pensamiento que sostiene el Aquinate, a partir de Cicerón y Agustín de Hipona, en cuanto es Dios quien “imprime” el orden que manifiesta toda la naturaleza.

En *De Legibus* Suárez reitera la misma idea que en *De Deo Uno et Trino* y *Disputaciones Metafísicas* en cuanto a esa presencia y Gobierno de Dios de toda la naturaleza. Ese orden se concreta por medio de la Ley Eterna. Sin embargo, en esta obra el autor retoma y se detiene en la distinción ya señalada en el *Tractatus de Deo Uno et Trino*. Suárez reitera la distinción entre un sentido amplio y uno estricto de los términos “ley, gobierno y obediencia”. Ello en oposición a Tomás de Aquino y a partir de su definición de la ley como “regla y medida”.

Tomás de Aquino y Suárez coinciden en que efectivamente Dios “imprime” un orden en todas las cosas. Toda la naturaleza refleja un orden que supone una primera causa ordenadora. De otro modo, esa misma naturaleza, sostiene Suárez, sería una “gran confusión”. De acuerdo con ello, nuestro autor admite la utilización de un sentido amplio, analógico, de los términos “ley, gobierno y obediencia”. El jesuita sostiene que, tanto los seres racionales como toda la

naturaleza irracional, al dirigirse necesariamente a determinados fines, resultan gobernados y obedecen a un primer legislador que es Dios. Sin embargo, Suárez luego restringe estos mismos conceptos. En este sentido manifiesta que la ley, el gobierno, la obediencia y la promulgación propiamente solo resultan aplicables al hombre. De allí que, en definitiva, de acuerdo con los textos del *De Legibus* suareciano, Tomás de Aquino y Suárez difieran en el verdadero alcance de la Ley Eterna en cuanto ley. Para el Aquinate se trata de una verdadera ley promulgada sobre todas las cosas. Suárez sostiene la misma idea en *De Deo Uno et Trino* y en las *Disputaciones Metafísicas* aunque, de acuerdo con *De Legibus*, la Ley Eterna y la Ley Natural resultan una misma ley aplicable solo a la criatura racional.

Esta razón de Dios que gobierna todas las cosas para Suárez se concreta en el hombre a través de la Ley Natural y sus preceptos. El mismo orden de toda la naturaleza, de carácter objetivo, se manifiesta en el hombre a través de los diversos preceptos de la Ley Natural que se imprimen en su razón. De ahí sus propiedades de inmutabilidad, universalidad e intemporalidad en cuanto puede ser conocida por todos los hombres en diversos tiempos y lugares.

En virtud de los argumentos expuestos, puede deducirse que para Suárez la Autoridad Humana deba limitar su actuar al reconocimiento de estos preceptos naturales. En este caso, el autor considera que, en relación con los preceptos primarios y secundarios de la Ley Natural, la Autoridad Humana no resulta decisiva, aunque sí necesaria. La Autoridad Humana solo reconoce unas Leyes Naturales objetivas que por sí mismas obligan y podrían resultar suficientes para la convivencia política armónica entre los hombres. Suárez, de este modo, coincide con Tomás de Aquino y la tradición que él mismo recoge en su *De Legibus* en cuanto algunos hombres cumplen lo que

prescribe la Ley Natural sin necesidad de coacción externa. Tales hombres “son para sí mismos ley”. La necesidad de la Autoridad Humana aparece debido a que, si bien todos los hombres pueden percibir ese contenido de la Ley Natural en sus primeros y secundarios preceptos, no todos los cumplen voluntariamente. Esta función de determinación de la Ley Natural y del Orden Natural aleja al autor de cualquier vinculación con el voluntarismo.

En Suárez sí puede señalarse la existencia de una función más decisiva de la Autoridad Humana respecto de las conclusiones o preceptos más lejanos de la Ley Natural. En este caso puede admitirse la idea de un cierto desorden natural en los mismos hombres. Ello porque no todos pueden percibir ni determinar con el mismo grado de certeza estas conclusiones de los primeros preceptos de la Ley Natural. Es la Autoridad Humana quien, en los casos concretos —podría decirse, en los casos difíciles de la realidad concreta— debe discernir y definir aquello que es debido o no de acuerdo con los primeros preceptos de la Ley Natural.

Esta función que realiza la Autoridad Humana, en cuanto al reconocimiento de los primeros preceptos de la Ley Natural, o su determinación en el caso de los preceptos más lejanos, puede realizarse debidamente, y de acuerdo con ello existe una convivencia armónica entre las leyes Eterna/ Natural y Humana. El mismo reconocimiento y determinación de la Ley Natural, debido a la imperfección de la naturaleza humana, puede fallar. En este último supuesto, Suárez sostiene que, si bien el legislador humano y la Autoridad Humana pueden fallar, no pueden, sin embargo, obligar con tales leyes. Ello, en otras palabras, significa afirmar que las leyes son propiamente tales cuando existe concordancia entre aquella naturaleza ordenada por la razón de Dios y lo dispuesto por la Autoridad Humana de acuerdo con aquel orden.

Bibliografía

- Agustín de Hipona (1971). *De Libero Arbitrio*. Madrid, B.A.C.
- Aristóteles (1989). *La Politique I*. París, Librairie Philosophique J. Vrin.
- Castellote Cubells, S. (1963). La Antropología de Suárez. En *Anales del Seminario de Valencia*. año 3, 2do. semestre de 1963, nro. 6. Valencia, Seminario Metropolitano de Valencia.
- Cicerón (1970). *De Legibus*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- Finnis J. (2000). *Ley Natural y Derechos Naturales*. Buenos Aires, Abeledo Perrot.
- Hobbes, T. (1989). *Leviatán*. Madrid, Alianza.
- Pierpauli, R. S. (2009). La Posibilidad de Desobediencia a la Disposición Injusta en Francisco Suárez. En *Dissertatio de Filosofía*, nro. 29. Río Grande del Sur, Universidad Federal de Pelotas.
- Suárez, F. (1856). *Commentaria Ac Disputationes In Primam partem D. Thomae De Deo Uno et Trino, In Tres Praecipuos Tractatus Distributa Quorum Primus de Divina Substantia Ejusque Attributis Tractat; Secundus De Divina Praedestinatione; Tertius de SS Trinitatis Misterio* (Opera Omnia). París, Luis Vives.
- _____. (1961). *Disputationes Metafísicas*. Madrid, Gredos.
- _____. (1967). *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Tomás de Aquino (1999 [1485]). *Summa Theologiae*. Torino, Italia, Marietti.

Capítulo 3

Leyes de Naturaleza sin Orden Natural

María L. Lukac

La ley es regla y medida de los actos por medio de la cual se induce a obrar o dejar de obrar.

Tomás de Aquino, *S.Th.* I-II, q.90. a.1, c

La Ley de Naturaleza que yo pretendo definir es el dictado de la razón recta acerca de esas cosas que debemos hacer u omitir para la constante preservación de la vida y los miembros, en la medida en que depende de nosotros.

Thomas Hobbes, *De Cive*, E.W. II, 16

Los dos textos puestos como Epígrafes no parecen diferir demasiado, no obstante mi intención en esta comunicación es mostrar el significado diverso atribuido a los mismos términos por uno y otro filósofo, que conduce a dos posiciones disímiles.

La hipótesis que me propongo demostrar es que las Leyes de Naturaleza en la doctrina hobbesiana no pueden generar real obligación debido a cuatro factores principales:

1. La negación de la teleología.
2. La reductiva noción de razón.
3. Su peculiar interpretación negativa de la razón recta.
4. La negación de la convertibilidad entre ente y bien.

Presupuestos de la Ley Natural en la filosofía tomasiana

Para el Aquinate, el primero de los presupuestos es el de la Providencia Divina. Dios como el creador y supremo gobernante del universo posee un plan, una razón de gobierno que se identifica con la Ley Eterna.¹ En el *corpus* Tomás sostiene que la ley no es más que el dictamen de la razón práctica en el soberano que gobierna una sociedad perfecta. Como todas las cosas que están sometidas a la Divina Providencia son reguladas y medidas por la Ley Eterna, participan de la misma de alguna manera en cuanto que por la impresión de esa ley tienen tendencia a sus propios actos y fines. La criatura racional está sometida a la Providencia de una manera especial, ya que por su condición es providente en ella misma y para los demás. Es decir, le compete proveer y gobernarse a sí misma y a los demás.² Participa de este modo con su razón natural de la razón eterna que la inclina naturalmente a la acción debida y a su fin perfectivo. Esta participación de la Ley Eterna en la criatura racional se llama Ley Natural.³ Así, pues, cuando el hombre expresa esos mandatos divinos en proposiciones racionales universales formula la Ley Natural. Por eso decimos que el hombre como criatura racional participa de un modo especial, es decir, intelectual y racionalmente, de la Ley Eterna. De este modo su participación puede llamarse con propiedad Ley Natural, pues la ley es obra de la razón; en cambio, la participación de los entes irracionales de la Razón Eterna solo impropriamente puede denominarse *ley*.⁴ Esa misma Razón Eterna, identificada con la Ley Eterna, establece un orden en lo que crea.

1 *S.Th.*, I-II, q.91, a.1, c.

2 *Contra Gentes*, 3, 113.

3 *S.Th.*, I-II, q.92, a.2, c.

4 *Ibid.*, q.91, a.3, ad 3.

El Aquinate sostiene: “todo lo que de algún modo participa del ser, necesariamente ha de estar ordenado por Dios a un fin. Como dice el Apóstol (San Pablo) en *Rom. 13, 1*: Lo que viene de Dios está ordenado”.⁵

Por esto puede decirse que el mundo está perfectamente ordenado al poseer cada ente una estructura inteligente, participación de la Sabiduría Divina, llamada naturaleza (como esencia específica), que determina en cada ente una estructura que lo especifica y distingue del resto, a la vez que posee dinámicamente una naturaleza entendida como fuente de operaciones orientada a sus fines perfectivos, lo que constituye la teleología.⁶ De esta noción de naturaleza, predicable analógicamente de todo ente, surge la idea de Orden Natural creado,⁷ que se convierte en fundamento del Orden Moral. En el *Contra Gentes* Tomás afirma que se dan acciones humanas naturalmente convenientes y otras que naturalmente no convienen. A una cosa le conviene naturalmente todo lo que tiende hacia su fin natural, y lo contrario le es naturalmente inconveniente. Hay, por lo tanto, acciones que convienen al hombre según su naturaleza, que son de por sí rectas y no solo por ser mandadas por la ley. Concluye Tomás “lo bueno y lo malo

5 *Ibid.*, I, q.22, a.2, c.

6 Cfr. Donadio M. de Gandolfi, M. C. (2008: 119).

7 *De Pot.* 7, 11. Cfr. Caturelli, A (2011: 101): “Las naturalezas forman, pues, una suerte de tejido, porque entre ellas existe cierta relación que es, precisamente, el orden. En su magistral obra sobre el orden el P. Ramírez distingue dos modos de consideración del orden, según se atiende a los entes ordenados, o a la misma ordenación. Respecto de lo primero, para que exista orden, se requiere, ante todo, que se trate de entes reales, que sean ordenables entre sí o respecto de un tercero; que sean varios, por lo menos dos, puesto que el orden es una relación y que sean desiguales y distintos, porque, de lo contrario, no habría grados ni algo primero ni algo postrero; todo esto se requiere para que exista orden y, al mismo tiempo, es necesario que convengan en algo. En cuanto a lo segundo (la ordenación misma), se requiere algo primero o máximo respecto del cual los entes ordenados constituyan una serie por su mayor o menor proximidad a aquel uno principal”.

en los actos humanos no solo lo son de acuerdo al precepto de la ley sino según el Orden Natural”.⁸ Observamos del texto transcrito que este Orden Natural de la filosofía tomasiana resalta el carácter ejemplar que tenía la *physis* para Platón, permitiendo a la razón humana ordenar los medios en relación al fin, del que obtiene su valor normativo y su virtud coercitiva. De este modo, la ley como producto y función de la razón, en cuanto esta mide y regula, se presenta como un principio de orden y una fuente de obligación.⁹

Presupuestos de la Ley de Naturaleza en la filosofía hobbesiana

Thomas Hobbes, como heredero de la tradición por su formación clásica, utiliza a lo largo de su obra términos que pertenecen tanto al aristotelismo como a la escolástica, pero los vacía parcial o totalmente de contenido, expresando conceptos totalmente nuevos.

Antes de referirnos a su noción de *Leyes de Naturaleza*, debemos examinar, en primer lugar, el concepto mismo de naturaleza, uno de los pilares de toda su doctrina. Hobbes rompe con la cosmovisión teleológica propia del pensamiento clásico, tanto aristotélico como escolástico, al negar expresamente las causas formal y final, con lo que la naturaleza queda reducida a materia y efecto de la causalidad eficiente mecánicamente considerada. En el *De Corpore* afirma:

8 *Contra Gentes*, III, 129.

9 *Cfr.* Lachance (1948).

Los escritores de metafísica enumeran otras dos causas además de la eficiente y la material, a saber, la esencia que algunos llaman la causa formal, y el fin o causa final, siendo ambas, no obstante, causas eficientes.¹⁰

El movimiento que constituye, para Hobbes, toda la naturaleza no apunta más allá de sí mismo. Solo significa conservación del movimiento que ni siquiera tiene razón de fin, pues no dice nada distinto de lo ya dado.¹¹ El método analítico aplicado al conocimiento de los cuerpos naturales lleva a Hobbes a la identificación de lo natural con lo primario y elemental.¹² Si el verdadero conocimiento es el conocimiento causal y la única causa universal es el movimiento, lo natural es lo que procede de modo directo e inmediato del movimiento de las causas mecánicas. Lo natural se determina por relación a su origen espontáneo, al modo de generarse. Pero esto solo expresa la necesidad del fenómeno natural sin que de ello se siga ningún papel normativo, ni el carácter ejemplar que podía tener la *Physis* para Platón, ni el carácter teleológico que tendría para Aristóteles. Huelga decir que sin teleología no hay Orden Natural.

A partir de este nuevo concepto de naturaleza, el giro semántico se extiende y alcanza a la expresión *naturaleza humana* y también a la expresión *Leyes de Naturaleza*.

10 Todas las citas de Hobbes están referidas a la edición Molesworth, *The English Works of Thomas Hobbes (E.W.) y Opera Philosophica Latina (O.L.)*, Londres, 1839-1845, Scientia Verlag, 2º ed., 1966. *De Corpore, E.W. I*, 131. La traducción en el cuerpo del texto, para una lectura más accesible, es de mi autoría.

11 *De Corpore, E.W. I*, 407: "But if vital motion be helped by the motion made by sense, then the parts of the organ (the heart) will be disposed to guide the spirits in such manner as conduceth most to the preservation and augmentation of the motion".

12 Cfr. Wolin (1990:33): "'Nature' is identified with abstraction rather than with the 'natural' differences apparent to common observation".

Al renunciar a una forma sustancial, la naturaleza humana queda reducida a un conjunto de fuerzas, y la vida humana no es otra cosa que un sistema en movimiento.¹³ Para Hobbes la naturaleza no expresa una esencia sino una suma de facultades y poderes. Por eso en el tratado de *Human Nature*, primera parte del *The Elements of Law*, define la naturaleza del hombre como la suma de sus facultades y poderes naturales, como la nutrición, el movimiento, la generación, el sentido y la razón.¹⁴ Rechazada la noción de forma, Hobbes no puede dar una definición esencial sino hace, como acabamos de leer, una descripción del comportamiento humano. Los movimientos que integran el mismo, realizados por el hombre, no se distinguen de otros movimientos realizados por otros cuerpos naturales. De este modo no hay diferencia alguna entre acción y conducta. Para Hobbes, el hombre, de hecho, no tiene ninguna capacidad para actuar o causar un movimiento diferente a otros cuerpos en movimiento, animados e inanimados. Su capacidad para razonar, para desear lo deseable, admitiendo aun que pertenece exclusivamente al hombre, también es explicada sobre la base de una causalidad eficiente. Todas las cosas en el mundo reaccionan frente a estímulos externos a ellas mismas, y el hombre no es una excepción.¹⁵ La visión mecanicista implica la negación de toda estructura intencional. De este modo, sin considerar una finalidad en la naturaleza, las facultades no pueden ser concebidas como potencias operativas, con una realidad distinta de su ejercicio en acto. La doctrina de las potencias, propia de la an-

13 *Leviathan*, E.W. III, IX: "For seeing life is but a motion of limbs, the beginning whereof is in some principal parts within".

14 *E.W.* IV, 2.

15 *Cfr. The Elements of Law*, E.W. IV, 247: "Therefore, when first a man hath an appetite or will to something to which immediately before he hath not appetite nor will, the cause of this will, is not the will itself, but something not in his own disposing".

tropología aristotélica y, posteriormente, de la antropología tomasiana, queda desprovista de todo valor explicativo en la antropología hobbesiana. Ya no puede hablarse de capacidades, en sentido estricto, pues aceptar para ellas un carácter potencial o intencional significa negarles existencia, pues las facultades se justifican en sí como poderes y estos son tales en la medida en que se ejercitan.

La ruptura de la correlación entre naturaleza y fin trae como consecuencia la imposibilidad de atribuir a la naturaleza un papel normativo. Léase cuidadosamente el siguiente texto del *Leviathan*:

... la felicidad de esta vida no consiste en el reposo de la mente satisfecha. Pues no hay tal fin último, objetivo supremo, ni *summum bonum*, el máximo bien, tal como se dice en los libros de los filósofos de la antigua moral. Ni puede vivir más un hombre cuyos deseos apuntan a un fin, que aquél cuyos sentidos e imaginaciones constituyen su término. La felicidad es un continuo progreso del deseo, de un objeto a otro, siendo la obtención del primero un camino para el último. La causa de esto es que el objeto del deseo del hombre no es gozar una vez solamente y por un instante del tiempo, sino asegurar para siempre el camino de su deseo futuro.¹⁶

Al no poder interpretar las acciones del hombre en orden a un fin, que a su vez sea perfectivo, Hobbes considera natural todo aquello que surge espontáneamente del hombre como lo son sus pasiones, en tanto resultados de la acción de las cosas externas sobre el movimiento vital,

16 *Leviathan IX, E.W. III, 85.*

tal como lo afirma en *Leviathan* VI.¹⁷ En síntesis, lo natural en el hombre hobbesiano se identifica y se reduce a lo pasional.

Después de enumerar diferentes comportamientos de los hombres, manifestativos de sus pasiones naturalmente desordenadas, Hobbes sostiene:

Pero ninguno de nosotros acusa por ello a la naturaleza del hombre. El deseo y otras pasiones del hombre no son en sí mismas pecados. No lo son tampoco las acciones que proceden de esas pasiones, hasta que conocen una ley que las prohíbe.¹⁸

El texto nos permite entrever la difícil compatibilidad entre los conceptos de naturaleza y ley, a tal punto que la Ley Natural a la que hace referencia Hobbes no proviene de la naturaleza, como su fundamento inmediato, sino de la razón en su función de cálculo y previsión, que es algo artificial por ser metódico. Esto es lo que se observa en el texto del *De Cive*, que hemos usado como epígrafe:

Por tanto la ley de naturaleza, que yo puedo definir, es el dictado de la razón recta, acerca de esas cosas que debemos hacer u omitir para la constante preservación de la vida y los miembros, en la medida en que dependa de nosotros.¹⁹

17 Cf. *Leviathan* VI, E.W. III, 42: "That which is really within us, is, as I have said before, only motion, caused by the action of external objects, but in apparence [...] so, when the action of the same object is continued from the eyes, ears and other organs to the heart, the real effect there is nothing but motion or endeavour, which consisteth in appetite or aversion...This motion, which is called appetite, and for the apparence of it delight and pleasure, seemeth to be a corroboration of vital motion...."

18 *Leviathan* XIII, E.W. III, 114.

19 *De Cive*, E.W. II, 16.

Posteriormente, en el *Leviathan* define la Ley Natural en términos semejantes:

Una ley de naturaleza, *lex naturalis*, es un precepto o regla general, descubierta por la razón, por la cual a un hombre le es prohibido hacer aquello que es destructivo para su vida, o quitarse los medios de preservarla y omitir aquello por lo cual él piense que puede ser mejor preservada.²⁰

Si bien aún no se ha terminado de examinar la noción de ley en Hobbes, tampoco la noción de Ley de Naturaleza, no obstante es inevitable introducir la aclaración referida al sentido que los términos *razón* así como *recta ratio* tienen en los textos que se acaban de citar.

En el *Leviathan* Hobbes define la razón como cálculo.²¹ Seguramente estaba convencido de presentar una definición innovadora que reflejara la influencia del método matemático de Euclides, que tanto le había deslumbrado y que, a la vez, significara una ruptura con la tradición filosófica. Sin negar fundamento a esa convicción hobbesiana, acotamos que el cálculo ya había sido considerado por el mismo Aristóteles como una parte de la razón.²² En la *Ética Nicomaquea*, el “*to logistikón*” es traducido por los ingleses Ross y Barnes, así como por el francés Tricot, como la parte calculativa que es una de las dos partes del alma racional. Tanto la versión inglesa, como la francesa, continúan el texto afirmando que deliberar y calcular son una sola y la misma cosa. El giro semántico, en este caso, consiste en subrayar que la razón “no es ninguna otra cosa más que

20 *Leviathan* XIV, E.W. III, 116-7.

21 *Cfr. Leviathan* V, E.W. III, 30: “For reason in this sense, is nothing but reckoning, that is adding and subtracting”.

22 *Cfr. Aristóteles, Eth. Nic. L.VI, 1139 a 12.*

cálculo”, es decir, se identifica con una noción reduccionista de la razón, pues a diferencia de la filosofía clásica la razón hobbesiana no admite otras partes, es solo cálculo. No reconoce la posibilidad de la existencia de algo análogo al “*nous*” aristotélico, o al “*intellectus*” escolástico que abren a la posibilidad de una intuición intelectual.²³

Puede ocurrirnos preguntar ¿qué motivo impulsó a Hobbes adoptar el paradigma del cálculo para la racionalidad toda? Creo que el motivo es claro: universalizar el procedimiento de cálculo como esquema metodológico homogéneo para todas las ciencias a fin de garantizar dos aspectos fundamentales de la nueva ciencia moderna: la certeza y el poder práctico.²⁴ Convencido del credo baconiano “*knowledge is power*”, Hobbes lo transforma en “*knowledge is for the sake of power*” (*scientia propter potentiam*).²⁵ En función de esto, la razón hobbesiana deja de ser una “luz natural” del hombre, una potencia, tal como era presentada por la filosofía clásica, reduciéndose a un simple instrumento en función del poder, una operación o función previsora y calculadora que se reduce a su ejercicio, como se desprende de su definición de razonamiento en el *De Corpore*:

Por razonamiento yo entiendo cómputo. Ahora bien, computar o calcular es o bien reunir la suma de muchas cosas que están añadidas, o bien conocer el resul-

23 Cfr. *Summa Theologiae* I, q.79, a.8.

24 Cfr. Borrelli (2009: 223): “Sheldon Wolin [*Hobbes and the Culture of Despotism*] rivolge una critica radicale al complesso della teoria hobbesiana, considerata come il punto di partenza di una nuova forma di cultura dispotica che utilizza una razionalità geometrica ormai assunta a spiegazione dell’universo umano. A modo di vedere di Wolin, gli effetti perversi di questa metodologia meccanicistica di interpretazione dei soggetti e degli eventi sarebbero centralmente quelli di operare una sorta di eliminazione di tutte quelle differenze che producono incertezze e pericolo”.

25 *De Corpore*, O.L. I, 6.

tado que queda cuando algo ha sido restado de otro. Raciocinio, por lo tanto, es lo mismo que adición y sustracción.²⁶

Siguiendo el método resolutivo-compositivo propuesto por Hobbes, la suma equivaldría a la síntesis o composición y la resta al análisis resolutivo. La noción de razonamiento, reducida a las dos operaciones fundamentales de suma y resta, también es expresada en el *Leviathan*, en el que agrega:

... si es hecho con palabras, es concebir las consecuencias de los nombres a partir de cada una de las partes con respecto al todo, o desde el todo calcular las consecuencias con respecto a cada una de las partes.²⁷

Esta razón-cálculo es solo un cierto relacionar, como se desprende de los textos citados, y ya no se le reconoce ningún carácter intelectual.

Una vez que Hobbes ha presentado la condición natural de la humanidad en el *Leviathan*, o bien el estado de naturaleza en el *De Cive*, propone la salida de esta condición enferma por dos vías, a saber, mediante las pasiones que inclinan a la paz y mediante la razón que calcula la conveniencia de deponer nuestros derechos a todas las cosas en orden a la autopreservación.²⁸ Se observa, entonces, como la razón, en su función de cálculo y previsión, se aplica a la naturaleza para ordenar las cosas que debemos hacer u omitir en orden a la preservación de la vida. De este ordenamiento proviene la Ley de Naturaleza cuya definición,

26 *De Corpore*, E.W. I, 3.

27 *Leviathan* IV, E.W. III, 25.

28 *Cfr. De Cive* I, E.W. II, 1-13; *Leviathan* XIII, E.W. III, 115-116.

tanto en el *De Cive* como en el *Leviathan*, hemos transcritto previamente. Esto nos permite sostener que la llamada Ley de Naturaleza, paradójicamente, no proviene de la naturaleza, como su fundamento inmediato, sino de la razón en su función calculadora y previsor. El orden y la medida establecidos por la razón son, para Hobbes, algo artificial (con el sentido positivo que el filósofo de Malmesbury atribuye a este carácter)²⁹ pues sobrevienen y se imponen, desde fuera, a lo natural. Como acertadamente afirma Cruz Prados, “que la ley es de la naturaleza significa que es lo natural, impulso sin orden, lo sometido por ella a regla. Esta reglamentación es obra de la razón que solo ofrece capacidad de dominio”.³⁰ La misma falta de finalidad en la naturaleza, a la que antes hicimos referencia, trae como consecuencia considerar como no-natural, vale decir artificial, todo lo que implique una orientación, orden o reglamentación. En definitiva, la racionalización de la naturaleza es artificial porque es extrínseca, es decir, lo natural es la materia sobre la que actúa la razón calculadora y no el fundamento del orden. Solo a la luz de estas consideraciones puede entenderse la oposición entre Leyes de la Naturaleza y nuestras tendencias naturales a las que Hobbes se refiere en el *Leviathan* al afirmar:

... pues las Leyes de la Naturaleza como la justicia, equidad, modestia, misericordia y en suma el hacer a otros lo que deseamos que nos hagan, por sí mismas,

29 A diferencia de la filosofía clásica, para la que el arte puede tomar como modelo la naturaleza y usar sus principios para consumir la propia obra, sin pretender superar la perfección de la naturaleza, Hobbes considera el arte y lo artificial, precisamente, como superior, ya que proporciona una certeza que no podemos obtener de la naturaleza, pues solo tenemos conocimientos absolutamente ciertos, según Hobbes, de aquellas cosas que nosotros mismos fabricamos. Para ampliar este tema véase Lukac, María L. “Ruptura con la filosofía clásica y giro semántico” en Lukac, M.L comp. (2008: 173-184).

30 Cruz Prados (1986:137).

cuando falta el terror hacia algún poder que obligue a observarlas, son contrarias a nuestras pasiones naturales, que nos llevan a la parcialidad, orgullo, venganza y cosas por el estilo.³¹

Acabamos de ver cómo la negación de la teleología, a la que se suma la noción reductiva de razón, dan al concepto de orden y medida un sentido totalmente diverso del usado por Tomás de Aquino.

Ahora bien, estas Leyes de la Naturaleza no son estrictamente leyes. Calculan nuestro mejor interés y solo son seguidas por el beneficio personal que supone hacerlo. Solo son preceptos condicionales. Los textos de Hobbes no dejan lugar a dudas. Leemos en el *Leviathan*:

... estos dictados o preceptos de la razón, que los hombres suelen llamar leyes, pero impropriamente, porque no son sino conclusiones o teoremas relativos a lo que conduce a la conservación y defensa de los mismos hombres; mientras que la ley, propiamente, es la palabra de quien por derecho tiene mando sobre los demás.³²

Esto condice con una distinción que, previamente, Hobbes había hecho en el mismo capítulo del *Leviathan*: la obligación *in foro interno* e *in foro externo*: las Leyes de Naturaleza obligan *in foro interno*, es decir, comprometen a un deseo de que ellas se cumplan; pero *in foro externo*, esto es, poniéndolas en acto, no siempre.³³ En este sentido, estas

31 *Leviathan* XVII, E.W. III, 153-4.

32 *Leviathan* XV, E.W. III, 147.

33 *Leviathan* XV, E.W. III, 145. Cfr. *De Cive*, E.W. II, 46. El significado de las Leyes de Naturaleza en la doctrina hobbesiana constituye uno de los motivos de mayor polémica entre sus intérpretes. La discusión se centra en dos aspectos: 1) ¿es posible considerar estos preceptos como verdaderas

Leyes de Naturaleza son una formulación de los mejores medios para el fin de cada hombre que desee autopreservarse. No son imperativos categóricos, sino imperativos hipotéticos: “si deseas autopreservarte, haz esto”.³⁴ La obligación *in foro interno* muestra la necesidad racional de estos preceptos que se imponen a nuestra mente con la misma fuerza de un teorema geométrico, pero por sí mismos no entrañan mandatos o deberes en sentido estricto y, por tanto, no mueven en modo alguno nuestra voluntad. El mandato o deber, la obligación *in foro externo* surge de la única normativa posible para Hobbes: la ley en sentido estricto, es decir, la ley positiva establecida por convenio. Esta ley es definida por Hobbes en el *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England* afirmando:

Una ley es una orden de aquel o aquellos que tienen el poder soberano, dada a aquellos que son sus súbditos, declarando pública y claramente, lo que cada uno de ellos puede hacer y lo que debe abstenerse de hacer.³⁵

De esta definición se concluye que la ley es tal solo por la autoridad de la que emana, no por la racionalidad de lo que manda. Lo constitutivo de la ley no es la calidad de su contenido sino la calidad del mandatario. En la versión latina del *Leviathan* aparece la famosa expresión hobbesiana

leyes, cuyas prescripciones vinculen a los hombres mediante una obligación en sentido estricto? 2) la obligatoriedad de estas leyes ¿procede de ellas mismas, de su racionalidad, o por considerarlas mandamientos divinos? Las posturas se sitúan, con graduaciones, entre dos extremos. Van desde la afirmación del carácter moral de las Leyes Naturales en virtud de su origen divino (por ejemplo: Taylor, Warrender, Hood, Pocock) hasta el rechazo de toda obligación moral frente a dichas leyes y su origen Divino (confróntese: Watkins, Polin, Bobbio); pasando por una postura intermedia que acepta las Leyes Naturales como Leyes Morales, pero niega que para esto sea necesario considerarlas como Leyes Divinas (véase: McNeilly, Strauss).

34 Cfr. Goldsmith, M. (1988: 99).

35 *A dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, E.W. VI, 26.

“*auctoritas non veritas facit legem*”,³⁶ lo que explica que la legalidad, para Hobbes, no se funda en la rectitud y la justicia de quien detente el poder, sino en la fuerza y el poderío que demuestra el erigido en autoridad. De este modo, la verdadera ley se funda en su eficiencia, es decir, en la capacidad de asegurar su cumplimiento. Si bien Hobbes distingue entre el contenido racional de la orden y su fuerza coercitiva, en su sistema pretende lograr la unificación afirmando la identificación de la Ley Natural con la Ley Civil positiva una vez establecida la sociedad. Así lo expresa en el *Leviathan*:

La Ley Natural y la Ley Civil se contienen una a la otra y son de la misma extensión. Pues las Leyes Naturales, que consisten en la igualdad, justicia, gratitud, y las otras virtudes morales dependientes de éstas, en la simple condición natural [...] no son propiamente leyes sino cualidades que disponen a los hombres a la paz y a la obediencia. Cuando una sociedad está ya establecida, entonces se convierten actualmente en leyes, y no antes; siendo entonces órdenes de la sociedad y, por tanto, también leyes civiles, pues es el poder soberano el que obliga a los hombres a obedecerlas [...] La Ley Natural, por tanto, es una parte de la Ley Civil en todas las sociedades del mundo. Recíprocamente también, la Ley Civil es una parte de los dictados de la naturaleza [...] La Ley Civil y la Natural no son clases diferentes sino diversas partes de la ley.³⁷

36 *Leviathan*, O.L. III, 202.

37 *Leviathan*, E.W. III, 253-4. Cfr. *De Cive*, E.W. II, 186. Es conveniente señalar que mientras en el *De Cive* la distinción entre Leyes Naturales y Leyes Civiles es marcada, posteriormente en el *Leviathan* atenúa tal distinción, tratando inclusive de mostrar la inclusión de unas en otras como se manifiesta en los textos citados.

Si bien Bertman interpreta estos textos como que la Ley Natural se expresa a través de la Ley Civil, siendo la apelación a la racionalidad de la Ley Natural equivalente a la justificación de la propiedad de obedecer la Ley Civil³⁸, corresponde más bien concluir la sumisión de la Ley Natural a la Ley Civil siendo esta la que constituye la medida de todas las acciones, la que determina si algo es justo o injusto, virtuoso o vicioso tal como se deduce del siguiente texto de *Elements of Law*:

En el estado de naturaleza, donde cada hombre es su propio juez y difiere de otros en lo referente a nombres y apelativos de las cosas, y de estas diferencias surgen disputas y alteraciones de la paz, era necesario que hubiera una medida común para todas las cosas que pudieran ser objeto de controversias, como por ejemplo: a qué debe llamarse recto, a qué bueno, a qué virtud, a qué mucho, a qué poco, a qué mío o tuyo...Pues en estas cosas los juicios privados pueden diferir y producir controversias. Esta medida común, algunos dicen es la recta razón, con lo que yo estaría de acuerdo, si pudiera tal cosa encontrarse o conocerse *in rerum natura*. Pero generalmente aquellos que invocan la recta razón para decidir alguna controversia, se refieren a su propia razón. Pues esto es cierto, así viendo que la recta razón no existe, la razón de algún hombre u hombres debe suplirla, y ese hombre u hombres es aquél o aquéllos que tienen el poder soberano, como ya ha sido probado, y, consecuentemente, las Leyes Civiles son para todos

38 Bertman (1977).

los súbditos la medida de sus acciones, las que determinan si son rectas o erradas, provechosas o no, virtuosas o viciosas.³⁹

De esta larga pero indispensable cita debemos reparar en el concepto hobbesiano de razón recta, que hasta el momento no habíamos analizado, y es de fundamental importancia para la ética y la teoría política de Hobbes. En el *De Cive*, refiriéndose a la definición de Ley Natural, usada como epígrafe, pone una nota a pie de página para aclarar que

... por recta razón en el estado natural del hombre no entiende, como muchos, una facultad infalible, sino el acto de razonar, es decir, el razonamiento propio y verdadero de cada uno acerca de las acciones propias que puedan redundar en la utilidad o en el daño de otros hombres. Dice 'propio' porque aun cuando en el Estado la razón del mismo Estado (esto es la Ley Civil) ha de ser considerada correcta por los ciudadanos individuales, fuera del Estado, donde nadie puede distinguir la recta razón de la falsa sino mediante la comparación con la suya, cada quien ha de considerar su razón no sólo como regla de las acciones propias y realizadas a su riesgo, sino también como regla que, en lo que concierne a sus asuntos, constituye la medida de la razón ajena.⁴⁰

La nota nos deja en claro que para Hobbes *recta ratio* nada tiene que ver con la noción clásica, ni aristotélica ni tomasiana. En el *Leviathan* es aún más rotundo pues niega,

39 *The Elements of Law*, ed. por Tönnies, F., Barnes & Noble, New York, 2ª ed., 1969, part II, chap.10, 8, 188-9.

40 *De Cive*, E.W. II, 16.

explícitamente, la existencia de una razón recta natural. En el capítulo V afirma:

Pero esa razón no es siempre una razón recta, así como la aritmética es un arte infalible, pues la razón de ningún hombre como tampoco la razón de un número de hombres constituye la certeza [...] Así pues, cuando hay una controversia, las partes deben, por un acuerdo entre ellas, establecer como razón recta, la razón de un árbitro o juez cuya sentencia ambas partes respetarán, o su controversia terminará yéndose a las manos o irresuelta por falta de una razón recta natural.⁴¹

Indudablemente, el giro semántico que Hobbes ha dado a la noción de naturaleza, le impide entender la naturaleza humana como fundamento de la regla próxima de los actos humanos, es decir de la *recta ratio*. Niega que esta exista *in rerum natura* y esto lo lleva a considerar toda razón natural como una razón privada, en tanto opuesta a una razón pública. Aquí se manifiesta su insuperable individualismo que no admite la posibilidad de que la razón natural de un hombre, o de un conjunto de hombres, sea elevada a regla o medida pública. Desde luego, esto también está estrechamente vinculado a su relativismo axiológico que tampoco reconoce la existencia objetiva de un valor o bien *in rerum natura*. Por este motivo, y como consecuencia de su concepción moderna de naturaleza, causa de ese relativismo e individualismo, la única forma de obtener una regla o norma común válida para todos es establecer una *recta ratio* por convención, es decir, una razón práctica artificial que tendría como función realizar un arbitraje entre las partes. Por cierto, esa razón artificial pertenece a ese gran artificio

41 *Leviathan* V, E.W. III, 30-31

que es el Leviatán, representado por el soberano, y esa única posible razón universalmente válida se manifiesta en la ley en sentido estricto, es decir, la Ley Civil. De este modo, la Ley Civil, además de ser medida de todas las acciones del hombre, se convierte en fundamento de la bondad, de la justicia y de la rectitud, ya que antes de existir la Ley Civil nada es ni bueno ni malo, ni justo ni injusto, ni recto ni vicioso. Fuera de ella no puede darse, propiamente hablando, la moralidad. Hobbes lo afirma explícitamente en el *De Homine*:

Por consiguiente se entiende que aquellos que consideran a los hombres por sí mismos y como si ellos existieran fuera de la sociedad civil, no pueden tener moral porque adolecen de cierta norma o pauta respecto de la cual la virtud y el vicio pueden ser juzgados y definidos. Por tanto una norma común para la virtud y el vicio no aparece excepto dentro de la vida civil.⁴²

Es muy acertada la expresión de Monserrat Herrero cuando afirma:

El *civil state* es causa de la *morality* en el planteamiento de Hobbes. Consiguientemente, las reglas de la moralidad vienen determinadas por la ley positiva. Justicia y legalidad son una y la misma cosa y ambas nacen de la fuerza creadora del soberano. Ambas son un constructo artificial y no algo que tenga que ver con la naturaleza de las cosas.⁴³

42 *De Homine* XIII, O.L. II, 116-117.

43 Herrero (2012: 166-167).

Hasta el momento expusimos tres de los factores expuestos en mi hipótesis. Falta por último considerar la negación de la convertibilidad entre ente y bien. Para lo cual procederé, brevemente, a explicar esa noción clásica medieval. Para Tomás de Aquino, que el *bonum est in rebus*⁴⁴ significa que el bien es lo que en la cosa misma fundamenta su apetecibilidad, el acabamiento de la cosa, su perfección intrínseca. Decimos que lo que hace que yo apetezca una cosa es su plenitud, su perfección: el bien como acabamiento ontológico de la realidad.⁴⁵ El Aquinate no niega con esto la propiedad relacional del bien sino que advierte que la razón de apetecible del bien no es suficiente para explicar la tendencia que surge en el apetente. La razón formal de bien que implica deseabilidad, implica además algo más profundo y raíz de esa deseabilidad o apetecibilidad como lo es el fundamento y la causa de la misma: el ser perfecto, que es algo absoluto. Dice Tomás de Aquino en la *Suma Teológica*, cuestión 5 “*De Bono in communi*”: todo ente, en cuanto tal, está en acto y es de algún modo perfecto, porque todo acto es una perfección.⁴⁶ En el primer artículo de la misma cuestión había establecido la identidad entre lo apetecible y lo perfecto afirmando que “las cosas son apetecibles en la medida en que son perfectas, pues todos buscan su perfección. Tanto más perfectas son cuanto más en acto están”.⁴⁷ Aquí el Angélico supone lo ya dicho previamente al referirse a la perfección de Dios: se dice que algo es perfecto en la medida en que

44 *De Veritate*, q.1, a.2, c; q.21, a. 3, arg.1. Cfr. *S.Th.* I, q.16, a.1, c: “*Et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili*”.

45 Cfr. *De Veritate*, q.21, a.1, c: “... *ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura, et per hunc modum est perfectivum bonum; bonum enim in rebus est, ut Philosophus dicit in VI Metaphysicae*”.

46 *S.Th.* I, q.5, a.3, c.

47 *Ibid.*, a.1, c.

está en acto y llamamos perfecto aquello que nada le falta según su modo de perfección.⁴⁸

Volviendo al artículo donde Tomás se pregunta si el bien se distingue realmente del ente, siguiendo sus enseñanzas podemos sostener que algo es bueno en tal medida en cuanto es, pues el acto de ser es la actualidad de todas las cosas.⁴⁹

Podemos concluir de los textos de la *Suma* expuestos:

- a) Que el mismo acto de ser, para Santo Tomás, funda la razón de bien.
- b) Que la convertibilidad entre ente y bien tiene su fundamento en el acto de ser.

El Aquinate ya había trabajado estas cuestiones en los escritos de juventud, como las *Quaestiones De Veritate*, estrictamente la cuestión disputada *De Bono*. Allí leemos:

El mismo acto de ser tiene razón de bien, por lo que, así como es imposible que algo sea ente y no posea acto de ser, del mismo modo es necesario que todo ente sea bueno, a partir de lo mismo, que posea acto de ser.⁵⁰

La convertibilidad entre ente y bien explica desde el mismo acto de ser perfecto la apetecibilidad del bien. Con gran propiedad y rigor lo explica Donadío de Gandolfi en su tesis doctoral cuando afirma que “el ente no es bueno en cuanto apetecible o apetecido, sino que es bueno porque es en

48 *Ibid.*, q.4, a.1. c.

49 *Ibid.*, q.5,a.1, c. in fine.

50 *De Veritate*, q.21 (*De Bono*), a.2, c.

acto”.⁵¹ En la misma obra Donadío señala las graves consecuencias metafísicas y morales de aquellas doctrinas filosóficas que o reducen el bien a su faceta relativa y afirman la “neutralidad axiológica del ente”, al sustentar una teoría de los valores (tal el caso de Scheler) o, directamente, niegan la convertibilidad entre ente y bien como Hume con la imposibilidad del paso *is-ought*, o G.E. Moore en su llamada “falacia naturalista”.⁵² Sostengo que tal negación de la convertibilidad entre ente y bien, en la filosofía inglesa, tiene su fuente en la temprana modernidad en la figura de Thomas Hobbes.

Partiré de la cita más explícita, que se encuentra en su obra *The Questions concerning Liberty, Necessity and Chance*, que escribe como réplica al Dr. Bramhall, obispo de Derry:

En la escolástica derivada de la *Metafísica* de Aristóteles, había un viejo proverbio más que un axioma: *ens, bonum, et verum convertuntur*. De ahí el Obispo (Bramhall) ha tomado la noción de bondad metafísica y la doctrina de que todo lo que tiene ser es bueno [...] Pero si todas las cosas fueran buenas absolutamente hablando, todos nosotros deberíamos estar complacidos con su ser, lo que no es así, cuando las acciones que se derivan de ese ser son dañinas para nosotros. Y por tanto, para hablar con propiedad, decimos que nada es bueno o malo sino con referencia a la acción que procede de allí, y también con referencia a la persona a la que le hace bien o la daña... Y así su bondad metafísica no es más que un término inútil [...] Y con relación a la bondad y a la maldad naturales ellas también son la bondad y la maldad de las acciones [...] Es la ley de

51 Cfr. Donadío Maggi de Gandolfi, M.C.(1999:241).

52 *Ibid.*, 241-244.

donde procede la diferencia entre la bondad moral y la natural; de tal modo que está bastante bien dicho por él (el Obispo Bramhall) que “la bondad moral es la conformidad de una acción con la razón recta”; y mejor dicho que significado, pues esa razón recta, que es la ley, no es ciertamente recta más que por hacerla nosotros de ese modo mediante nuestra aprobación y sujeción a ella.⁵³

De este largo pero ilustrativo texto podemos concluir que para Hobbes no hay un bien absoluto, metafísico, *simpliciter* —cualquiera sea la terminología que se prefiera usar— sino solo bienes relativos y particulares. Si el ente no tiene razón de bien, las cosas en sí mismas, en su puro ser, carecen de todo valor. No hay nada que sea bien en sí. Toda bondad o maldad procede de la relación de la cosa con un sujeto al que afecta. Al no haber ningún fundamento ontológico para el bien, la determinación de este depende únicamente de la voluntad humana.

Conclusión

Como ya hemos afirmado, la obligatoriedad de la ley está estrechamente vinculada al valor normativo y a la virtud coercitiva que proceden de los fines perfectivos. Cuando se sostiene una negación de la teleología, produciéndose la ruptura en la correlación entre naturaleza y fin, desaparece el orden natural y se vuelve imposible atribuir a la naturaleza un papel normativo. Contribuye a esta situación la consideración de una razón meramente calculadora, que no tiene la capacidad intelectual de penetrar en los fines

53 E.W.V, 192-193.

naturales propuestos por el Creador a través de la Ley Eterna, ni de reconocer el bien que tiene todo ente por poseer el acto de ser. Tampoco esta razón restrictiva puede aceptar que cualquier razón humana es naturalmente recta porque la divina Providencia proveyó al hombre racional y libre de los primeros principios práctico-morales para permitirle alcanzar la plenitud de ser que le tiene dispuesto su destino existencial.

Así, pues, al no haber ningún fundamento ontológico para el bien y, por tanto, depender únicamente de la voluntad humana la determinación del mismo, también la obligatoriedad de la ley pasa a depender únicamente de la voluntad humana, en la doctrina política de Hobbes la voluntad del soberano, expresada a través de la Ley Civil.

Sigue vigente la aguda afirmación planteada por Leo Strauss: “lo que hizo Hobbes fue mantener la idea de Ley Natural pero divorciándola de la idea de la perfección del hombre”.⁵⁴

Con el advenimiento de la ciencia y de la filosofía moderna, las causas finales fueron simplemente eliminadas. Y, una vez que estas fueron removidas, desaparecieron con ellas todas las obligaciones y deberes naturales dejando el paso al prescriptivismo ético y al positivismo jurídico.⁵⁵

54 Strauss (1953: 180).

55 *Cfr.* Goldsmith (1996: 274-304): “Hobbes is not only a command theorist, but also a legal positivist. Legal positivism denies that general principles of justice, morality or rationality are criteria of the validity of law. Crudely, it denies that laws need be just, right, moral, or good in order to be laws. Instead, law is distinguished by a procedural (or, in Ronald Dworkin’s term, a pedigree) test: viz., it has been perceptibly signified as the legislator’s command”.

Bibliografía

- Aristóteles (1962). *Nichomachean Ethics*. The Internet Classics Archive. Oxford, Clarendon Press.
- Bertman, M. (1977). Hobbes' homo lupus covenanted. En *International Studies in Philosophy*, IX. Charlottesville, Philosophy Documentation Center.
- Borrelli, G. (2009). *Il lato oscuro del Leviathan*. Nápoles, Cronopio.
- Caturelli, A. (2011). *Orden Natural y Orden Moral*. Buenos Aires, Gladius.
- Cruz Prados, A. (1986). *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes*. Pamplona, EUNSA.
- Donadio Maggi de Gandolfi, M. C. (1999). *Amor y bien. Los problemas del Amor en Santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires, EDUCA.
- _____. (2008). La racionalidad el rescate de la naturaleza y la ley natural. En *Prudentia Iuris*, 64/65, Buenos Aires, Educa.
- Goldsmith, M. (1988). *Thomas Hobbes o la política como ciencia*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1996). Hobbes on Law. En Sorell, T. (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes*. Nueva York, Cambridge University Press.
- Herrero, M. (2012). *Ficciones políticas. El eco de Thomas Hobbes en el ocaso de la Modernidad*. Buenos Aires, Katz.
- Hobbes, T. (1966). *The English Works of Thomas Hobbes (E.W.)*. Aalen, Scientia Verlag, 2ª ed., [1839-1845], Londres, W. Molesworth (ed.) *Elements of law* 1640, *De Cive* 1642, *Leviathan* 1651, *De Corpore* 1655, *Dialogue between a philosopher and a student of the common laws of England* 1681 publicación póstuma.
- _____. (1966b). *Opera Philosophica Latina (O.L.)*. Londres, Scientia Verlag, 2º ed. [1839-1845], Londres, W. Molesworth (ed.) *De Homine* 1657.
- Lachance, L. (1948). *Le concept du droit selon Aristote et S. Thomas*. Ottawa-Montreal, Lévrier.
- Lukac, M. L. (comp.) (2008). *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes*. Buenos Aires, EDUCA.

Strauss, L. (1953). *Natural Right and History*. Chicago, University of Chicago Press.

Tomás de Aquino (1992). *Opera Omnia cum hypertextibus*, en CD-ROM Roberto Busa (ed.), *Summa Theologiae* 1266-1273, *Contra Gentes* 1259-1264, *De Potentia* 1265-1267, *De Veritate* 1256-1259. Milán, Eleetronica Editel.

Wolin, S. (1990). Hobbes and the Culture of Despotism. En Dietz, M. (ed.), *Thomas Hobbes & Political Theory*. Kansas, University Press of Kansas.

Capítulo 4

Tiempo y política en el pensamiento de Thomas Hobbes

Diego de Zavallía Dujovne

Introducción

En el presente trabajo, nos proponemos analizar si la concepción del tiempo de Hobbes —y cómo un aspecto de su física mecanicista— afecta su teoría política. Es decir, no abordaremos los problemas ligados al concepto de naturaleza en su aspecto político (“Estado de Naturaleza”, “Derecho de Naturaleza” y “Ley de Naturaleza”),¹ sino que nos ocuparemos de cómo el modo en que el filósofo de Malmesbury interpreta uno de los aspectos centrales de la naturaleza se relaciona con los fundamentos de su teoría política. La tesis que vamos a defender es que el problema político y la necesidad del Estado surgen de la diferencia entre la importancia máxima que tiene para el hombre el futuro y su carencia de realidad ontológica.

Para alcanzar este objetivo, en primer lugar presentaremos brevemente la conceptualización del tiempo que

1 En el presente volumen estos problemas son abordados en los artículos de María L. Lukac, Andrés Di Leo, Omar Astorga y Martín D’Ascenzo.

hace Hobbes. Este fenómeno es tratado en el primer capítulo (“El lugar y el tiempo”) de la “Filosofía primera”, que ocupa la segunda parte de *De corpore*. El análisis parte de suponer que el universo, a excepción de un hombre, ha sido aniquilado. Este hombre conserva sus recuerdos y a partir de ellos filosofa y razona.² A la noción de espacio se llega a partir del recuerdo de cualquier cosa externa, considerándola no en tanto qué cosa es, sino simplemente en tanto que estaba fuera de la mente.³ Así, “... *el espacio es el fantasma de una cosa existente en cuanto existente...*”.⁴ Luego, a la noción de tiempo se llega a partir del recuerdo del movimiento, es decir, el recuerdo de un cuerpo que se traslada de un espacio a otro en continuo movimiento.⁵ El mismo Hobbes, que tantas veces ha atacado la filosofía de Aristóteles, considera que su definición del tiempo es similar a la del fundador del Liceo: “... el tiempo es el fantasma del movimiento en cuanto imaginamos en el movimiento lo anterior y posterior...”.⁶ En esta definición, sin embargo, llama la atención la consideración del tiempo como un fantasma de la mente.⁷ Hobbes da distintos

2 La forma de citación de las obras de Hobbes será la siguiente: en el caso del *Leviathan* y del *De Cive*, se utilizará la edición de Clarendon Press referenciada de esta forma, nombre del libro, capítulo, sección (si corresponde o no), página, paginación (si corresponde o no); en el caso de los *Elements of Law* se utilizará la edición de Tönnies publicada por Frank Cass & Co, referenciada de esta forma, nombre del libro, parte, capítulo, sección (si corresponde o no), página, paginación (si corresponde o no); para los demás textos de este filósofo se utilizará la edición de Molesworth referenciada de esta forma, nombre del libro, E.W. o O.L. (según corresponda), número de volumen, capítulo, sección (si corresponde), página, paginación. Para realizar las traducciones en el cuerpo del texto, para una lectura más accesible, se consultaron las ediciones castellanas citadas en la bibliografía. Cfr. *De Corpore*, VII, 1, O.L. I pp. 81-82.

3 Cfr. *De Corpore*, O.L. I, VII, 2, pp. 82-83.

4 *Ibid.*, p. 83: “...*spatium est phantasma rei existentis, quatenus existentis...*”.

5 Cfr. *De Corpore*, O.L. I, VII, 3, p. 83.

6 *Ibid.*, p. 84: “...*tempus est phantasma motus, quatenus in motu imaginamur prius et posterius...*”.

7 Hobbes no cree que considerar al tiempo como un fantasma de la mente implique una diferencia con la definición de Aristóteles (“el tiempo es el número del movimiento según lo anterior y lo

argumentos para mostrar que el tiempo solo existe en nuestra mente. En primer lugar, si a una medida de tiempo (un año, un día, etcétera) no se la considera accidente de ningún cuerpo, entonces el tiempo no se encuentra en las cosas, sino en nuestras mentes, ya que para que algo exista fuera de nosotros tiene que ser un cuerpo o un accidente de un cuerpo.⁸ “Y los que dicen que los días, años, y meses son propiamente los movimientos del sol y de la luna, siendo lo mismo en lo que al movimiento se refiere, *haber pasado* que perecer y *haber de ser* lo mismo que no ser aún, dicen lo que no quieren, que ningún tiempo existe en absoluto, ni existió, ni existirá”.⁹ En la definición misma de pasado y futuro se señala su inexistencia, ya que el primero es lo que ya no es, y el último lo que todavía no es. El pasado y el futuro solo existen en nuestra mente, el primero como recuerdo de lo que fue y el último como imaginación de lo que será. En este sentido, en el *Leviathan*, Hobbes además hace una distinción ontológica entre el pasado y el futuro: “El *presente* solo tiene realidad en la Naturaleza; las cosas *pasadas* tienen una realidad en la memoria solamente; pero las cosas *por venir* no tienen realidad alguna. El *futuro* no es sino una ficción de la mente, que aplica las consecuencias de las acciones pasadas a las acciones presentes; quien tiene mayor experiencia hace esto con mayor certeza; pero no con certeza suficiente”.¹⁰ Lo único que tiene existencia en la

posterior”) porque la numeración es un acto de la mente. Cfr. *De Corpore*, O.L. I, VII, 3, p. 84. Aristóteles define el tiempo en el Libro IV de la *Física* (11, 219b).

8 Cfr. *De Corpore*, O.L. I, VII, 3, pp. 83-84.

9 *Ibid.*, p. 84: “Qui vero dies, annos, menses, dicunt esse ipsos solis lunæque motus, cum quod ad motum attinet, *præterisse* idem sit quod perire, et *fore* idem quod nondum esse, dicunt id, quod non volunt, nullum tempus omnino esse, nec fuisse, nec fore:...”

10 *Leviathan*, III, pp. 43-44: “The *Present* onely has a being in Nature; things *Past* have a being in the Memory onely, but things *to come* have no being at all; the *Future* being but a fiction of the mind, applying the sequels of actions *Past*, to the actions that are *Present*; which with most certainty is done by him that has most Experience; but not with certainty enough”.

naturaleza es el presente. El pasado es recuerdo de algo que efectivamente fue, y por lo tanto tiene mayor realidad que el futuro que es la imaginación de algo que puede suceder o puede no suceder.

Una vez presentada la teoría sobre el tiempo de Hobbes, cabe destacar que dentro de la bibliografía secundaria G. Fiaschi¹¹ ya ha fundamentado la teoría política de Hobbes en su concepción del tiempo. Este considera que el filósofo de Malmesbury se equivoca al equiparar su definición del tiempo con la de Aristóteles. Ya que en el caso del Estagirita el acto de numerar el movimiento no es subjetivo y da lugar a un tiempo común y objetivo del que los hombres forman parte; en cambio el fantasma hobbesiano presenta un tiempo subjetivo propio de cada individuo. El carácter común del numerar aristotélico da lugar a una sociabilidad y política natural y a una estructura política (la polis) común y anterior al individuo. Según Fiaschi, el carácter objetivo de los números permite evitar la separación de la temporalidad de la conciencia y de la comunidad. Por el contrario, en Hobbes el número es una convención y el acto de numerar es individual y subjetivo. Hay una separación originaria entre la temporalidad de la conciencia y el tiempo común que genera el problema político del paso de una al otro.¹²

Fiaschi considera que la noción del tiempo de Hobbes no permite afrontar la experiencia del tiempo como un todo, sino únicamente como tres momentos estratificados. Así, la unidad de la temporalidad debe ser reconstruida a partir de sus distintos momentos. De esta manera, en el pensamiento de Hobbes se encuentran tres temporalidades diversas.

11 *Cfr.* Fiaschi (2005; 2014: 119-173).

12 Esta no es la única interpretación posible del tiempo en Hobbes. Recientemente G. Gorham (2014) ha propuesto una interpretación realista del tiempo al considerar que es una medida imaginaria de un movimiento real y sucesivo. Esta distinción entre un tiempo real e imaginario resulta análoga a la distinción explícita de Hobbes entre un espacio real e imaginario.

En primer lugar, una temporalidad de la prudencia, que se proyecta desde el pasado hacia el futuro. Sin, embargo, esta proyección solo se puede hacer a partir de la experiencia individual sin referencia a una historia colectiva. Fiaschi identifica esta primera forma de temporalidad con la condición natural del hombre. En segundo lugar, una temporalidad de la razón que consiste en un cálculo a partir de los nombres dados a las cosas, y que es en una temporalización del presente: la idea de un Estado construido a partir de reglas geométricas atemporales. Sin embargo, esta temporalidad lógica no es suficiente para sostener el modelo político de Hobbes, la experiencia y el estado de naturaleza renacen al interior del Estado: el Leviatán es un dios mortal que puede morir de causas intestinas. Su muerte es un evento irracional que ocurre una y otra vez dentro de la experiencia histórica pero que no tiene sentido racional. Esta yuxtaposición de las dos temporalidades sin síntesis muestran la necesidad de otra perspectiva temporal que sirva de mediación. Así, la tercer temporalidad consiste en la historia sacra, una temporalización desde el futuro. La promesa de la salvación manda a los hombres a obedecer al soberano temporal. Sin embargo, surge un problema en la relación entre la temporalidad de los sujetos políticos y la temporalidad del *escaton*. Si la estructura del tiempo después del juicio será similar a la actual (Hobbes niega la interpretación de la eternidad como *nunc stans*) y el Reino de Dios se realizará en esta tierra, si, por lo tanto, el Reino de Dios es en este mundo, ¿por qué obedecer al soberano civil y no solo al soberano divino?

Coincidimos con Fiaschi en que la concepción del tiempo de Hobbes tiene implicaciones fundamentales en su teoría política. También creemos que el concepto fenomenológico de temporalidad constituye una herramienta hermenéutica adecuada para explorar y poner de manifiesto

las relaciones entre tiempo y política en Hobbes. Sin embargo, no coincidimos en sus análisis de la temporalidad hobbesiana, ya que creemos que se puede encontrar una estructura básica de esta articula los distintos horizontes temporales y permite comprender la temporalidad como un todo.

El análisis de Fiaschi parte adecuadamente de la prudencia. Esta constituye una presunción del futuro a partir del tiempo pasado. Hobbes resalta el carácter conjetural de esta presunción que siempre puede resultar errónea, aunque reconoce que los hombres con más experiencia serán más prudentes. En el *Leviathan*, la prudencia es introducida en el capítulo III “De la Consecuencia o Serie de Imaginaciones” (dedicado al modo en que se encadenan los fantasmas de la mente) de la siguiente manera:

A veces un hombre desea saber el curso de determinada acción; entonces piensa en alguna acción pretérita semejante y en las consecuencias ulteriores de ella, presumiendo que a acontecimientos iguales han de suceder acciones iguales.¹³

Cabe preguntarse en qué ocasiones y por qué un humano desea conocer las consecuencias de una acción. Es decir, cuándo y por qué conjetura acerca del futuro.

Encontramos la respuesta a esta pregunta en el tratamiento hobbesiano de la deliberación. En la que un hombre duda acerca de si realizar una acción, conjeturando sobre las posibles consecuencias de realizarla:

13 *Leviathan*, III, p. 43: “Sometime a man desires to know the event of an action; and then he thinketh of some like action past, and the events thereof one after another; supposing like events will follow like actions”.

Cuando en la mente de un hombre surgen alternativamente apetitos y aversiones, esperanzas y temores que conciernen a una y la misma cosa, y diversas consecuencias buenas y malas de hacer u omitir la cosa propuesta acuden sucesivamente a nuestros pensamientos, de tal modo que a veces sentimos apetito hacia ella, otras aversión, en ocasiones una esperanza de realizarla, otras veces una desesperación o temor de intentarlo, la suma entera de nuestros deseos, aversiones, esperanzas y temores, que continúan hasta que la cosa o bien se hace o bien se considera imposible, es lo que llamamos *deliberación*.¹⁴

La voluntad, según Hobbes, es el último apetito en la deliberación.¹⁵ El motivo por el cual se suceden apetitos, aversiones, esperanzas y temores sobre la misma cosa es que no solo imaginamos alcanzar la cosa deseada, sino también las consecuencias de alcanzarla, y evaluamos las dificultades que tendremos para alcanzarla. Si nos proponemos realizar un crimen, por ejemplo el robo de una suma importante de dinero, tenemos apetito por el dinero y por las cosas que haríamos con él una vez que esté en nuestra posesión, pero sentimos aversión al castigo que enfrentaríamos si fuéramos capturados; tenemos miedo de ser atrapados, y esperanza de no ser descubiertos.

14 *Leviathan*, VI, p. 90: "When in the mind of man, Appetites, and Aversions, Hopes, and Feares, concerning one and the same thing, arise alternately; and divers good and evil consequences of the doing, or omitting the thing propounded, come successively into our thoughts; so that sometimes we have an Appetite to it; sometimes an Aversion from it; sometimes Hope to be able to do it; sometimes Despaire, or Feare to attempt it; the whole sum of Desires, Aversions, Hopes and Feares, continued till the thing be either done, or thought impossible, is that we call DELIBERATION." La deliberación también es presentada en *Elements of Law*, I, XII, 1, p. 61 y *De Corpore* O.L. I, XXV, 13, p. 333. La relación entre deliberación y prudencia ha sido analizada por van Apeldoorn (2012), quien considera a la última como una forma de la primera.

15 *Cfr. Leviathan*, VI, p. 92.

Goldsmith distingue dos elementos en la deliberación.¹⁶ Por una parte, la previsión de los resultados de la acción y, por otra parte, los apetitos y aversiones invocados por la imaginación. El primer elemento está constituido por una serie de presunciones acerca de lo que será. A este proceso, en el que se suceden distintas opiniones sobre lo que sucederá y es paralelo a la deliberación, Hobbes lo denomina duda.¹⁷ Ambos elementos de la deliberación tienen un carácter temporal. En el caso de la previsión de los resultados esto es evidente. Esta consiste, justamente, en imaginar el futuro a partir de nuestro conocimiento del pasado esperando que sea semejante. El carácter temporal del segundo elemento se debe, en primer lugar, a que la imaginación de las consecuencias de la acción deliberada genera nuevos apetitos y aversiones, que pueden imponerse al apetito o aversión inicial hacia la cosa. Es decir, el deseo o la aversión de cosas futuras pueden prevalecer sobre el deseo o la aversión de cosas presentes. En el ejemplo del crimen, la aversión al castigo futuro puede imponerse al deseo de tener el dinero ahora.

Hay un segundo sentido en el que se puede considerar que la sucesión de apetitos hacia la cosa tiene un carácter temporal: el deseo y la aversión están determinados por la experiencia pasada. Hobbes distingue entre los apetitos y las aversiones innatas (como el deseo de comida o de excreción) y los apetitos y aversiones de las cosas particulares que son adquiridos. Estos últimos "... proceden de la experiencia y comprobación de sus efectos sobre nosotros mismos o sobre otros hombres. De las cosas que no conocemos en absoluto, o en las cuales no creemos, no puede haber,

16 Cfr. Goldsmith, M. M. (1988: 70).

17 Cfr. *Leviathan*, VII, p. 98. La duda no solo puede ser acerca de lo que será sino también acerca de lo que pasó. A la última opinión de la duda se la llama juicio.

ciertamente, otro deseo sino el de probar e intentar”.¹⁸ De esta forma, el pasado determina nuestros deseos presentes. Vamos a desear aquello que nos agradó y nos vamos a alejar de aquello que nos desagradó o nos dañó en el pasado.¹⁹

El carácter temporal de la deliberación es señalado por Hobbes al indicar que, debido a que solo se puede deliberar sobre cosas que se creen posibles, es imposible deliberar sobre cosas pasadas.²⁰

Consideramos que en la deliberación se encuentra la estructura fundamental de la temporalidad. En ella la relación con el presente real está mediada por el futuro imaginado y el pasado recordado. A partir del pasado, que tiene realidad en nuestra memoria, conjeturamos las consecuencias futuras de una acción presente y en función de estas conjeturas realizamos o no la acción. Esta estructura fundamental es compartida por hombres y animales. Hobbes en repetidas ocasiones señala que los animales también deliberan, tienen prudencia y voluntad.²¹

Debido a sus rasgos específicos (la curiosidad, la razón y el lenguaje), la temporalidad del hombre se expande más allá de la del animal.²² Esta expansión implica tanto una mayor extensión del pasado y del futuro, como la posibilidad de conocer y reflexionar acerca del tiempo.

18 *Leviathan*, VI, p. 24-80: "...proceed from Experience, and trial of their effects upon themselves, or other men. For of things we know not at all, or believe not to be, we can have no further Desire, than to tast and try."

19 La importancia de la experiencia en la conformación de los deseos es señalada también en el *De Corpore*, O.L. I, XXV, 12 p. 332 -donde se utiliza para explicar la menor cantidad de deseos y aversiones de los recién nacidos respecto a los adultos- y en el *De Homine*, O.L. II, XI, 3, p. 96.

20 *Cfr. Leviathan*, VI p. 92.

21 *Cfr. Leviathan*, III, p. 44, *Leviathan*, VI, p. 92, *Leviathan*, XLVI, p. 248, *De Corpore* O.L. I, XXV, 13, p. 333.

22 Zarka considera que la razón y el lenguaje tienen su origen en la curiosidad. También expone cómo la curiosidad temporaliza y, en consecuencia, ensancha el campo de experiencia del hombre y produce una temporalización del deseo. *Cfr. Zarka* (2004: 41-52).

Hobbes encuentra dos finalidades fundamentales para el uso del lenguaje. Una es la comunicación con otros hombres, para la cual las palabras funcionan como signo. La otra finalidad no tiene que ver con la relación de los hombres entre sí, sino con la relación de cada hombre consigo mismo. Los nombres sirven como *marcas* o *notas* de recuerdo que permiten registrar las consecuencias de nuestros pensamientos.²³ Este uso del lenguaje ya le permite al hombre expandir su temporalidad más allá que la del animal, puesto que le permite recordar al humano más cosas que a las bestias y por lo tanto tener un pasado mayor. Por otra parte, el lenguaje en tanto signo permite que los hombres compartan sus experiencias. Así, un hombre no solo delibera y quiere de acuerdo a su pasado, sino también al pasado de otros hombres. Y estas experiencias no son solo de hombres que conoce, sino que el relato, tanto en su forma oral como escrita, le permite adquirir conocimientos de las experiencias de desconocidos, ya sea porque viven en lugares lejanos o porque vivieron antes de que él naciera. Mientras que el único pasado de cada animal es el propio, el pasado de cada humano puede ser el de su propia especie. Gracias al lenguaje, el hombre, a diferencia de las bestias, tiene historia.

En este punto, corresponde hacer un breve excursus sobre el lugar de la historia en la teoría política de Hobbes. Fiaschi señala adecuadamente que en esta ocurre “una devaluación de la importancia de la historia”²⁴ (p. 13), debida al carácter conjetural de las previsiones realizadas por los hombres. En este punto coincidimos con el comentarista italiano. Como han señalado varios autores, el carácter abierto del futuro en la concepción de la realidad de Hobbes, hace que niegue la validez de la máxima *historia magistra vitae* —central en

23 Cfr. *Leviathan* IV, p. 50.

24 Fiaschi (2005: 13): “A devaluation of the importance of history...”. Cfr. Fiaschi (2014: 145).

las conceptualizaciones precedentes del quehacer político y del tiempo político—. ²⁵ Sin embargo, no consideramos adecuada la conclusión a la que arriba Fiaschi acerca de que en la filosofía de Hobbes “... ‘el pasado’ es solo un nombre para la experiencia pasada del hombre singular”. ²⁶ Es cierto que la experiencia de otros hombres no es un instrumento adecuado para conjeturar sobre lo que ocurrirá en el futuro, pero eso no quiere decir que no sea incorporada de ninguna manera en el horizonte temporal de un individuo. Ante el relato de las experiencias y logros de otro hombre, uno puede desear hacer y lograr lo mismo que hizo el otro. Y además, el hecho de que a través de las generaciones se recuerden las acciones de algunos hombres hace que se vuelva un objeto de deseo que las propias acciones sean recordadas mucho tiempo después. ²⁷

La curiosidad es una pasión que solo tiene el humano y que también le permite ampliar su temporalidad. Hobbes la considera *Lust of the mind* y la define como el deseo de saber el cómo y el por qué. En distintos pasajes del *Leviathan* la asocia con el deseo de conocer las causas y los efectos de las

25 Sobre el concepto de Historia en Hobbes *cf.* Lund, W. R. (1993) y Schuhmann (2000: 2–22). Sobre las variaciones del lugar que tuvo esta máxima en el pensamiento político moderno ver Koselleck (1993: 41–66)

26 Fiaschi (2005: 13): “...‘past’ is only a name for the past experience of the single man”.

27 En general los ejemplos de Hobbes sobre este tipo de deseo son negativos. Así crítica a los a Reyes que imitan a Alejandro Magno (A Dialogue Between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England, E.W. VI, p. 12) y establece como una de las causas de la disolución interna del Estado, el deseo de imitar la forma de gobierno de otros países (*cf.* *Leviathan*, XXIX, p. 506). Pero también encontramos valoraciones positivas sobre como el relato de las experiencias de otros hombres pueden modificar nuestro deseo y nuestro curso de acción. Así en la introducción a su traducción de los poemas homéricos, Hobbes valora el ejemplo de prudencia y justicia que aportan los personas grandes y nobles que se encuentran en éstos (*To the reader, concerning the virtues of an Heroic Poem*, E.W. X, p. III), y en la “Revisión y Conclusión” del *Leviathan* se recurre al ejemplo de Sidney Goldolphin para mostrar que es posible ser un buen ciudadano (*Leviathan*, p. 133).

cosas.²⁸ La curiosidad se encuentra, entonces, en el origen de la ciencia entendida, fundamentalmente, como el conocimiento de las relaciones causales, y motiva a los hombres a investigar el movimiento de los astros y desarrollar mecanismos que les permitan medir el movimiento. Así, los hombres comienzan a medir el tiempo y adquieren conocimiento de lo que este es. La curiosidad amplía el pasado de los hombres porque los lleva a la consideración de la causa de un efecto, y de la causa de la causa y así sucesivamente, "... hasta que necesariamente, debe llegar, en definitiva, a este pensamiento: que hay alguna causa de la que no puede existir otra anterior si no que es eterna; esto es lo que los hombres llaman Dios".²⁹ Y a su vez, amplía el futuro ya que los hombres suponen que a un efecto le seguirá otro efecto y otro efecto y así sucesivamente.

Hobbes se refiere explícitamente a esta ampliación del futuro del hombre para explicar por qué los animales carecen de religión. Considera que la semilla de la religión debe consistir en una cualidad peculiar del hombre. Señala, en primer lugar, que todos los humanos (aunque unos menos que otros) buscan conocer las causas de su buena o mala fortuna. En segundo lugar, en esta búsqueda consideran cuál es la causa de que algo haya sucedido en un momento determinado y no antes o después. Y, en tercer lugar, que cuando no puede conocer las verdaderas causas de las cosas, las imagina o confía en la autoridad de otros hombres.³⁰ Por el contrario:

28 *Cfr. Leviathan*, III, 41-42; *Leviathan* VI, p. 86; *Leviathan* VIII, p. 118; *Leviathan*, XI, p. 161; *Leviathan*, XII, p. 164.

29 *Leviathan*, XI, p. 160: "...till of necessity he must come to this thought at last, that there is some cause, whereof there is no former cause, but is eternal; which is it men call God".

30 *Cfr. Leviathan*, XII, p. 164.

... para las bestias no existe otra felicidad que el disfrute de sus alimentos, de su reposo y de sus placeres cotidianos, pues tienen poca o ninguna previsión del tiempo por venir, por falta de observación y memoria del orden, consecuencia y dependencia de las cosas que ven.³¹

Tras enumerarlas, Hobbes señala las consecuencias de estas causas:

Las dos primeras causan ansiedad. En efecto, cuando se está seguro de que existen causas para todas las cosas que han sucedido o van a suceder, es imposible para un hombre que continuamente se esfuerza por asegurarse a sí mismo contra el mal que teme y procurarse el bien que desea, no estar en perpetua solicitud del tiempo por venir. Así que cada hombre y en especial los más previsores, se hallan en situación semejante a la de *Prometeo*. En efecto, *Prometeo* (que quiere decir *hombre prudente*) estaba encadenado al Monte Cáucaso, un lugar de amplia perspectiva, donde un águila, alimentándose de sus entrañas, devoraba en el día lo que era restituido por la noche. Así, el hombre que avizora muy lejos delante de sí, preocupado por el tiempo futuro, tiene su corazón durante el día entero roído por el temor de la muerte, de la pobreza y de otras calamidades, y no goza de reposo ni paz para su ansiedad, sino en el sueño.³²

31 *Leviathan*, I.XII, p. 164: "...there is no other Felicity of Beasts, but the enjoying of their quotidian Food, Ease, and Lusts; as having little or no foresight of the time to come, for want of observation, and memory of the order, consequence, and dependence of the things they see".

32 *Leviathan*, XII, pp. 164, 166: "The two first, make Anxiety. For being assured that there be causes of all things that have arrived hitherto, or shall arrive hereafter; it is impossible for a man, who continually endeavoureth to secure himself against the evil he feares, and procure the good he

Como se observa, Hobbes resalta explícitamente la diferencia de temporalidad con respecto al futuro entre hombres y bestias. Los hombres son Prometeo, el hombre prudente, el hombre que ve a lo lejos el porvenir, mientras que los animales solo predicen y se preocupan por el futuro inmediato. También resulta significativo que, cuando se explica qué es la prudencia en el capítulo III del *Leviathan*, se distingue qué es el futuro para el hombre respecto de la Divina Providencia. Mientras que para el primero es siempre incierto y se compone de meras conjeturas de la mente, Dios tiene certeza de lo que sucederá porque está determinado por su voluntad.³³ El futuro, o, mejor dicho, el futuro mediato, constituye un horizonte temporal propiamente humano. Existe solo en y para el hombre. Su principal característica es la incertidumbre: por más que de acuerdo al determinismo hobbesiano lo que será está determinado y no se puede modificar, el futuro está abierto para el género humano, incapaz de conocer todas las leyes de causalidad, de conocer todo lo que sucede en determinado momento y de deducir todos los efectos futuros a partir de ese conocimiento. Esta incertidumbre hace que los hombres estén constantemente preocupados por asegurarse una buena fortuna y evitar la mala, y les genera ansiedad por el tiempo futuro.

Dentro de la antropología hobbesiana, el horizonte temporal más importante para el hombre es el futuro, justamente porque se comportan como Prometeo. A lo largo de

desireth, not to be in a perpetual solicitude of the time to come; So that every man, especially those that are over provident, are in a estate like to that of *Prometheus*. For as *Prometheus* (which interpreted, is, *The prudent man*) was bound to the hill *Caucasus*, a place of large prospect, where an Eagle feeding on his liver, devoured in the day, as much as was repayred in the night: So that man, which looks too far before him, in the care of future time, hath his heart all the day long, gnawed on by feare of death, poverty, or other calamity; and has no repose, nor pause of his anxiety, but in sleep".

33 Cfr. *Leviathan*, III, p. 44.

la obra del filósofo inglés encontramos numerosos pasajes donde se pone de manifiesto esta importancia del futuro. En *De Homine* X.3, Hobbes afirma que lo que distingue al hombre de las bestias es su hambre de futuro.³⁴ Pero, probablemente, la evidencia textual más fuerte que da cuenta de la importancia del futuro para el filósofo de Malmesbury la encontramos en *Elements of Law*. Hobbes considera que todas las pasiones tienen su origen en las mociones internas del cerebro llamadas concepciones. Hay tres clases de concepciones, del presente —que son las sensaciones—, del pasado —la remembranza— y del futuro —la expectación—. Las tres producen un placer o displacer presente que constituye la pasión que uno tiene en cada momento.³⁵ La importancia del futuro se puede observar en que todas las pasiones definidas en el capítulo IX (gloria, vanagloria, deseo de venganza, esperanza, confianza, etcétera) son pasiones producidas por una “... concepción del futuro, es decir, en la concepción del poder pasado y del acto por venir...”³⁶

El futuro, entonces, tiene una importancia máxima para el hombre, que no solo decide si realiza una acción en función de sus consecuencias inmediatas, sino también en las de largo plazo. Pero, como resaltamos, el futuro es incierto debido a su completa carencia de realidad. El futuro no existe, es una mera ficción de la mente y como tal carece de certeza. Creemos que esta asimetría entre la importancia y la realidad de futuro permiten explicar el surgimiento de las pasiones más relevantes para la teoría política hobbesiana (el deseo de poder, el miedo a la muerte violenta y la religión), así como la necesidad de la institución del Estado.

34 Cfr. *De Homine*, O.L. II, X, 3, p. 91: “...tantum homo lupos, ursos, serpentes, qui ultra famam rapaces non sunt, nec nisi lacessiti sæviunt, rapacitate et sevitia superat, etiam fame futura famelicus”.

35 Cfr. *Elements of Law*, I, VIII, 1 y 2, pp. 31-32.

36 *Elements of Law*, I, VIII, 3, pp. 34: “...conception of the future, that is to say, in conception of power past, and the act to come ...”

En primer lugar, Zarka ha mostrado cómo la ampliación del futuro y la consecuente ampliación del campo de experiencia humana transforman las pasiones. Si un hombre cree e imagina que le sucederán cosas buenas, siente alegría [joy], incluso cuando el estado actual de su ser no sufra ninguna mejora. En cambio, si supone que se aproximan desgracias siente pesar [griefe], incluso si su auto-preservación está asegurada en el presente.³⁷ De esta forma, la alegría y el pesar son una forma de placer y dolor imaginarios e independientes de la situación presente que transforman el objeto del deseo humano, que ya no desea simplemente gozar en el instante presente, sino asegurarse la satisfacción de los deseos futuros. En consecuencia, el hombre tendrá un continuo e incesante deseo de poder, pues este consiste en los medios para asegurarse un bien futuro.³⁸ Este deseo de poder consiste entonces en un intento de disminuir la incerteza propia del futuro mediante la obtención presente de aquellos medios que permitan evitar las calamidades futuras. Leo Strauss ha resaltado que en Hobbes el deseo de poder no se circunscribe a este deseo racional, sino también, en algunos casos, al deseo de gloria, a un deseo de poder originado en el placer que da la contemplación del propio poder.³⁹ Ahora bien, este deseo de poder también se explica por la ampliación de la experiencia temporal del hombre y por la ausencia de realidad ontológica del futuro. Como ya mencionamos, la existencia de la historia modifica el deseo humano, en tanto las realizaciones de otros hombres, y

37 Cfr. Zarka (2004: 44-48), ver también *Leviathan*, VI, p. 84.

38 Cfr. *Leviathan*, X, p. 132.

39 Strauss (2006: 30-38). Strauss niega específicamente que el deseo de poder ilimitado del hombre pueda deberse a que el hombre pueda prever el futuro mejor que los animales (p. 31), sin embargo consideramos que un análisis adecuado de la temporalidad en la filosofía hobbesiana permite una mejor comprensión de este elemento de la teoría política del pensador inglés que la consabida interpretación esotérica de Strauss.

fundamentalmente la posibilidad de que los propios actos sean recordados por las generaciones futuras, se vuelven objetos de deseo. Y la carencia de realidad del futuro abre la posibilidad de que uno no solo desee realizar actos que aumenten su propia gloria y se imagine habiendo realizado estos actos, sino también que sea posible alcanzar el objeto de deseo. De hecho, solo este carácter abierto puede dar lugar al deseo no solo de igualar lo realizado por otros hombres, sino de superarlo.

En segundo lugar, como ya hemos mencionado, Hobbes mismo encuentra el origen de la religión natural en la expectativa del tiempo futuro, que lleva a los hombres a imaginar como causas de su buena o mala fortuna a deidades imaginarias y a creer encontrar signos de su buena o mala fortuna en distintos elementos de la naturaleza como las vísceras de las aves.

En tercer lugar, se observa, en la comparación con Prometeo, que esta asimetría entre la importancia del futuro y su carencia de realidad produce una ansiedad presente que es un profundo malestar comparable al producido por la tortura a la que fue sometido el titán. Esta ansiedad consiste claramente en un miedo propiamente humano. El hombre que prevé el futuro pero no sabe con certeza cómo será, no teme únicamente ante amenazas presentes (como las bestias), sino también ante imaginarias amenazas futuras. Es este el miedo mutuo propio de la condición natural, donde la guerra (y el temor que genera) no consiste solo en la batalla, sino también en la propensión a luchar.⁴⁰

En este contexto, el Estado aparece como un artificio que puede disminuir el nivel de incertidumbre propia del

40 Sobre nuestra interpretación de la relación entre miedo y guerra en Hobbes ver: Zavalía Dujovne (2011 y 2013). Sobre nuestra interpretación de la relación entre miedo y temporalidad en Hobbes ver: Zavalía Dujovne (2015).

futuro, dando un marco de previsibilidad a la vida de sus ciudadanos. Las Leyes Civiles ordenan y regulan el comportamiento de los hombres haciendo que cada uno pueda prever con mayor certeza el comportamiento de los otros. A diferencia de lo que pasa en la condición natural, donde la Ley de Naturaleza solo obliga en foro interno, y por lo tanto cada individuo desconoce si su semejante la va a cumplir, el cumplimiento de las Leyes Civiles se ve reasegurado por el poder coercitivo del Estado.

Uno de los aspectos centrales de la teoría política donde es fácilmente apreciable la generación de certeza propia de la institución del Leviatán es en la diferenciación entre posesión y propiedad privada. Como se sabe, para Hobbes esta última no existe en la condición natural donde solo puede haber posesión. En términos jurídicos esto significa que en estado de naturaleza el derecho a una cosa no excluye el derecho que otros tienen sobre la misma cosa aunque uno sea el que la posea. En cambio, la propiedad privada sí existe en el Estado donde el derecho sobre la cosa implica que los otros súbditos no tengan derecho sobre esta. En término prácticos, la ausencia de propiedad privada hace que toda posesión en el estado de naturaleza sea incierta, haciendo que su poseedor esté en constante temor de que otros se apropien de ella, y lo lleven a buscar fortalecerse mediante la sumisión de otros (primera y segunda causa de guerra de acuerdo a la presentación del *Leviathan*).⁴¹ La propiedad privada, por el contrario, constituye una posesión cierta en tanto está protegida por la Ley Civil y el poder coercitivo del Estado.

En este sentido, aparece otro aspecto relevante de la famosa metáfora del Dios mortal. Como ya mencionamos, Dios tiene Divina Providencia porque es por su voluntad

41 Cfr. *Leviathan*, XIII, p. 190.

que se producen todos los acontecimientos. De la misma manera el Estado tiene una providencia artificial porque él produce las leyes y aplica los castigos que ordenan y regulan las acciones de los hombres. Por supuesto, esta providencia artificial no es absoluta.⁴² Hay súbditos que consideran que pueden escapar del Dios mortal, y violan las leyes a pesar del castigo que luego recibirán. E incluso, en algunos casos, no solo se salen del marco de previsibilidad al violar la ley, sino que también logran evitar el castigo. Además, si bien el soberano adelanta su curso de acción mediante la promulgación de leyes, él mismo no está sujeto a estas y los súbditos no pueden prever con certeza lo que hará.

Pero además, hay otro aspecto fundamental de la incertidumbre acerca del futuro que no se puede evitar mediante un artificio que regule la acción de los hombres. Al mirar a lo lejos, los hombres previsores ven su propia muerte, y además de la incerteza acerca de cuándo llegará, tienen la duda fundamental de en qué consiste y si hay un después de la muerte. Es una incertidumbre que la razón no puede abordar. La respuesta supraracional la encontramos en la religión verdadera, en la historia sacra.⁴³ Fiaschi tienen razón en que esta constituye un elemento fundamental de la temporalidad política, pero no coincidimos con él en cómo se articula con los demás elementos que constituyen esta temporalidad. El especialista italiano, al considerar que en la filosofía hobbesiana hay tres temporalidades estratificadas no articuladas, considera que la historia sacra tiene como finalidad servir de mediación entre la temporalidad

42 Leiser Madanes, en su interpretación de la aparición del mito de Prometeo en el *Leviathan*, resalta el carácter previsor del soberano y su incapacidad, en tanto Dios mortal, de apaciguar por completo la ansiedad de los súbditos. *Cfr.* Madanes (2002: 21).

43 Para un análisis de los libros III y IV del *Leviathan* desde la perspectiva del tiempo ver Pocock (1989: 148-201). Éste considera que Hobbes redujo toda la estructura de la fe y la salvación a una serie de enunciados en y sobre el tiempo.

de la prudencia y de la razón, al poner como condición de la salvación individual la supervivencia del Leviatán. Aun cuando se parta de un análisis estrictamente filosófico, y no histórico, esta afirmación resulta extraña al referirse a un autor que siempre vio en la religión una semilla de la rebelión y donde su exégesis bíblica tiene como finalidad desarmar este motivo de conflicto intestino siempre latente. Ahora bien, nuestra interpretación, mediante la que en el pensamiento de Hobbes se puede encontrar una estructura fundamental de la temporalidad que articula los distintos horizontes temporales, nos permite comprender que la asimetría entre la importancia del futuro para el hombre y su irrealidad hace que siempre tenga que recurrir a la religión para enfrentar la mayor de sus incertidumbres. Pero además, que la “religión verdadera” —que según Hobbes no se origina en el miedo, sino en la curiosidad que nos mueve a la investigación de las causas de un efecto, y nos lleva a la conclusión de que debe haber un primer motor, una causa primera y eterna de todas las cosas—⁴⁴ también proporciona una respuesta a esta incertidumbre. Así, son elementos centrales de su interpretación bíblica mostrar en qué consiste la vida después de la muerte, qué es necesario para obtener la salvación y en qué consiste el castigo eterno. Evidentemente, la religión, si bien puede disminuir la incertidumbre, al igual que el Estado tampoco puede hacerlo por completo, ya que esta tiene su origen en la ontología temporal del hombre. Nunca vamos a tener certeza absoluta de nuestra propia salvación. Así se comprende, también, por qué es tan grande el miedo que producen los clérigos católicos con sus relatos acerca de los castigos que sufrirán los pecadores en la otra vida; y, en consecuencia, por qué es tan grande su poder en este

44 *Cfr. Leviathan*, XII, p. 166.

mundo al afirmar que pueden asegurar la salvación o la condena de un hombre.

El carácter incierto del futuro también permite explicar un aspecto paradójico de la temporalidad del Estado. Por una parte, Hobbes lo presenta como un Dios mortal, condenado a morir como todas las cosas de este mundo. En este aspecto mortal del Leviatán aparece una concepción del tiempo cíclico donde aquello que fue, volverá a ser y donde la historia puede ser maestra de vida. Pero, por otra parte, en el capítulo XXX del *Leviathan*, Hobbes insiste en que no es un argumento en su contra que nunca haya existido un Estado construido según sus principios y que haya podido perdurar en el tiempo. Que nunca haya existido antes no quiere decir que no existirá. De la misma manera que el hecho de que los salvajes de América no hayan podido descubrir las reglas para realizar edificaciones sólidas y perdurables no significa que estas no se puedan construir.⁴⁵ Aquí se trata de un tiempo lineal donde el futuro puede ser distinto del pasado, y abre la posibilidad de la existencia de un Estado que no muera, o por lo menos que no muera por una crisis interna. La falta de realidad del futuro hace que las dos alternativas sean posibles, tanto la muerte como una vida mucho más larga que la de cualquier otra construcción política anterior. El Leviatán es mortal porque la posibilidad de su destrucción, ya sea por causas intestinas o externas, siempre existe, y porque, como todas las cosas de este mundo, llegará a su final en el día del juicio final. Pero esta mortalidad no implica que no se pueda construir un Estado más sólido que todos los anteriores que perdure en el tiempo.

De acuerdo a la concepción del tiempo de Hobbes, el futuro carece de toda realidad ontológica. Sin embargo, el análisis de la temporalidad en la antropología hobbesiana

45 Cfr. *Leviathan*, XZX, p. 30.

permite encontrar a la deliberación como la estructura fundamental de la temporalidad (compartida por hombres y bestias) y al futuro como el horizonte temporal de mayor importancia para el hombre. Esta asimetría entre la carencia de realidad del futuro y su importancia para el hombre tiene como consecuencia un futuro abierto, necesariamente incierto. El hombre busca disminuir esta incertidumbre con la creación del Leviatán y también recurre a la religión para ello. Esta incertidumbre genera tanto miedo a todas las calamidades que pueden sobrevenir como el deseo de poder para alcanzar los bienes imaginados y deseados. A pesar de su filosofía determinista, el futuro es necesariamente abierto para el hombre que puede producir y lograr cosas que nunca antes existieron. Y este futuro abierto es el espacio de la política.

Bibliografía

- Apeldoorn, L. van (2012). Reconsidering Hobbes's Account of Practical Deliberation. En *Hobbes Studies*, 25 (2), pp. 143–165. Leiden, Brill.
- Fiaschi, G. (2005). Hobbes on time and politics. En *Hobbes Studies*, 18 (1), pp. 3–26. Leiden, Brill.
- _____. (2014). *Il desiderio del Leviatano. Immaginazione e potere in Thomas Hobbes*. Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Goldsmith, M. M. (1988). *Thomas Hobbes o la política como ciencia*. México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- Gorham, G. (2014). Hobbes on the Reality of Time. En *Hobbes Studies*, 27 (1), pp. 80–103. Leiden, Brill.
- Hobbes, T. (1966 [1839-1845]). *The English Works of Thomas Hobbes (E.W.)*. Londres, Scientia Verlag.

- _____. (1966 [1839-1845]). *Opera Philosophica Latina (O.L.)*. Londres, Scientia Verlag.
- _____. (1969 [1889]). *The Elements of Law: Natural and Political*. Ed. Ferdinand Tönnies. Londres, Frank Cass.
- _____. (1983 [1642]). *De Cive. The Latin Version*. Ed. H. Warrender. Oxford, OUP.
- _____. (2003 [1651]). *Leviatán, o, La materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2010 [1642]). *Elementos filosóficos. Del ciudadano*. Buenos Aires, Hydra.
- _____. (2010 [1655]). *El cuerpo. Primera sección de los elementos de filosofía*. Valencia, Pre-textos.
- _____. (2012 [1651]). *Leviathan*. Ed. N. Malcolm. Oxford, Clarendon Press.
- Koselleck, R. (1993). Historia magistra vitae. En *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós.
- Madanes, L. (2002). La previsión. Prometeo, Hobbes y el origen de la política. En *Deus Mortalis*, año 1, pp. 11–25. Buenos Aires.
- Pocock, J. G. A. (1989). Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes. En *Politics, Language, and Time: Essays on Political Thought and History*. Chicago, University of Chicago Press.
- Schuhmann, K. (2000). Hobbes's concept of history. En G. A. J. Rogers Y T. Sorell (Eds.), *Hobbes and history*. Londres, Routledge.
- Strauss, L. (2006). *La filosofía política de Hobbes: su fundamento y su génesis*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Lund, W. R. (1993). Tragedy and Education in the State of Nature: Hobbes on Time and the Will. En *Thomas Hobbes: Critical Assessments. Vol. III: Politics and Law*. Londres, Taylor & Francis.
- Zarka, Y. C. (2004). La curiosidad entre deseo de conocer y deseo de poder en Hobbes. En *Figuras del poder*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- Zavalía Dujovne, D. de (2011). La condición natural hobbesiana desde la perspectiva del miedo. En *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, 31, año 21, pp. 3–8. Buenos Aires, Asociación de Estudios Hobbesianos de la Argentina.

_____. (2013). Guerra y Miedo en el pensamiento de Hobbes. En *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, 33, año 23, pp. 7-11. Buenos Aires, Asociación de Estudios Hobbesianos de la Argentina.

_____. (2015). Prometeo como el hombre hobbesiano. La temporalidad en el origen de la política y la religión. En *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, 35, año 25, pp. 8-11. Buenos Aires, Asociación de Estudios Hobbesianos de la Argentina.

Capítulo 5

Dentro del torbellino

Intencionalidad, deseo y felicidad en Thomas Hobbes*

Timo Airaksinen

Teorías de la felicidad

Tradicionalmente, las siguientes teorías de la felicidad han sido las más conocidas. Estas responden a la pregunta: ¿cuándo podemos decir que una persona es feliz? Haré ahora una breve mención de cada una, vincularé la posición de Hobbes con algunas y, finalmente, profundizaré en sus supuestos. A continuación, menciono seis enfoques convencionales sobre la felicidad:

- Solamente aquella persona que es virtuosa es feliz o la felicidad consiste en la virtud.
- Una persona que disfruta de la vida es feliz o la felicidad consiste en obtener paz mental (*ataraxia*); también es posible que la persona disfrute los beneficios de la *apatheia* o el estar liberado de pasiones, como Dios (ver abajo).

* Traducción del inglés de Andrés Di Leo.

- Una persona es feliz cuando sistemáticamente obtiene lo que ella quiere, o la felicidad es la satisfacción del deseo.
- Una persona feliz es, de algún modo, una persona completa, o la felicidad es el crecimiento personal como autorrealización, es decir, “llegar a ser uno mismo” en términos de la propia realización potencial.
- Una persona feliz disfruta de todo un conjunto de bienes sociales, como el amor familiar, la prosperidad y, sobre todo, de la estimación y el éxito en su vida social y política; sumados a los bienes naturales, como la buena salud.

La idea de que la felicidad es o se sigue de la virtud moral ha sido la teoría dominante desde la Antigüedad hasta la primera Modernidad. Sócrates está perfectamente feliz en prisión, pese a que está sentenciado a morir y que es inocente. Se podría esperar que estas dos condiciones determinen su infelicidad, pero no lo hacen. Él está feliz porque es virtuoso. Esto ha sido llamado “paradoja socrática” y de hecho lo es. Porque sostener que una persona virtuosa y feliz es inmune a los caprichos del mundo es claramente una exageración. Normalmente, creemos que el mundo lo hace a uno feliz y el mundo le quita esta posibilidad. Sin embargo, la posición socrática no respeta esta intuición.

La postura de Hobbes sobre la virtud es más bien sombría, quizás irónica. Él sabe perfectamente bien cuán importante y central ha sido y sigue siendo esta noción. Por esto, minimiza su importancia de la manera que mejor lo hace, es decir, burlándose irónicamente:

Por esto, la modestia, la equidad, la confianza, la humanidad, la misericordia (habiendo demostrado que son necesarias para la paz) son buenas maneras o hábitos, esto es, virtudes. De este modo, la ley, como medio para obtener la paz, ordena también las buenas maneras o la práctica de la virtud, por lo que es llamada moral (*De Cive*, Ch. 3, Sec. 31).

En el vocabulario aristotélico, las virtudes son adquiridas como rasgos del carácter, pero nadie las llamaría simplemente buenas maneras. De todas formas, Hobbes afirma que las leyes, ya sean Naturales o Civiles, ordenan hacia el bien, por lo cual son morales. Quizá sean morales porque ninguna paz puede subsistir sin aquellas virtudes y en este sentido el propósito de la ley las presupone, pero esto solo no las hace virtudes morales en el sentido tradicional. Hobbes afirma que las virtudes son morales cuando persiguen la paz, esta hace posible el comportamiento y el éxito, por lo cual las virtudes promueven la felicidad. Pero las virtudes como tales no hacen al hombre feliz. Hobbes podría muy bien preguntarse ¿por qué podrían hacerlo?

Ahora bien, es aún posible que la virtud traiga cierta felicidad y, si lo hace, ciertamente es una felicidad valiosa. Obviamente, muchos modos de adscribir el éxito a la felicidad están desprovistos de valor o hasta podrían considerarse como malos en sí mismos. El principal culpable de esta valoración estriba en quienes sostienen una felicidad hedonística. En la actualidad, muchos filósofos encontrarían difícil explicar con precisión por qué una virtud debería hacer feliz a una persona. Aquí me refiero, por cierto, a la tradición aristotélica y medieval de la virtud como rasgo de personalidad, y a las así llamadas virtudes paganas como la moderación, el coraje, la justicia y la sabiduría práctica a las que se puede añadir la virtud cristiana de la benevolencia

(Casey). Me permito ahora recordar que, durante una conferencia sobre la ética de las virtudes, conté fácilmente nueve teorías diferentes, incluyendo desde luego la *virtù* maquiaveliana, principalmente como aptitud, y la virtud kantiana de perseguir el deber moral. Encontramos también muchas posturas divulgadas y moderadas sobre la virtud, tal como la virtud natural del siglo XVII inglés, que consiste en no mucho más que el comportamiento social decente de un buen anglicano. Este enfoque fue defendido, por ejemplo, por Edmund Burke, George Berkeley y Jonathan Swift (Breuninger 2010: 18-19), y está claramente vinculado con la posición de Hobbes, pero para aquellos sin ningún rasgo de ironía o desdén.

¿Por qué la virtud genera felicidad en el virtuoso? Nicholas Lombardo (2010) va concisamente al punto:

Las afecciones más características de la virtud son el gozo y el placer. La virtud genera gozo porque la voluntad obtiene bienes que desea mediante la virtud. Y, cuando la voluntad obtiene algún bien deseado la afección de la volición del gozo necesariamente surge [...] En general, existe un cierto placer sensible además del gozo que se desborda dentro del apetito sensorial (107).

Por su parte, Stanley Cunningham (2008) profundiza con su explicación del siguiente modo:

Mientras la felicidad está vinculada con el razonamiento y la parte intelectual del alma, sería un error concluir que ésta no lo está con el placer. [...] Albert caracteriza al placer como un elemento de la felicidad; un profundo elemento para el crecimiento personal, para una vida sociable y para la tranquilidad del alma [virtuosa] (261).

Encuentro estos pasajes altamente interesantes en el sentido que combinan la mayoría de las teorías de la felicidad mencionadas. Por esta razón, parece que no podemos pretender que todas las teorías de la felicidad sean totalmente independientes una de otra. Por el contrario, las teorías de la felicidad deben ser referidas según su elemento predominante, por ejemplo, la teoría de la virtud con respecto a la felicidad es lo que es porque la idea de virtud domina en ella. Por eso, se emplea el placer, la *ataraxia* y el deseo como sus subelementos, como es claro en las dos citas anteriores. Quizá podamos continuar y profundizar por esta línea de pensamiento diciendo que algunas teorías de la felicidad son menos significativas que otras. Entonces, el criterio debería ser cuántos de estos elementos de las teorías de la felicidad incluyen. Por ejemplo, el hedonismo no parece mencionar ninguna otra teoría de la felicidad. La teoría de la autorrealización no necesariamente incluye la virtud, pero la teoría de la virtud menciona la autorrealización y el crecimiento personal, además del placer.

Desde luego, se podría notar que el rol de las nociones de deseo y de satisfacción del deseo no es esencial. El hecho de que algunos deseos, en tanto tales, sean satisfechos no es importante; la cuestión consiste en qué es lo que uno obtiene o qué es y cómo lo obtiene, una vez que el deseo es satisfecho. Esto, desde mi punto de vista, no resulta polémico (Airaksinen, 2012). Un problema más complicado es el lugar del placer en el hedonismo. Si la virtud es esencialmente una cuestión de intelecto y razonamiento, es decir, es naturalmente cognitiva, sus aspectos volitivos y emotivos son secundarios, aunque reales. La siguiente pregunta a plantearse debe ser: ¿es el placer derivado de la virtud del mismo tipo del que hablan los hedonistas? Mi intuición me dice que la respuesta debe ser negativa. Pero focalicémos ahora en los primeros hedonistas, como pueden ser los

cirenaicos: “una vida afable es sinónimo de felicidad”; o, sobre todo, “si pudiéramos obtener una vida afable, no habría más que desear” (Lampe, 2014: 88). Es también significativo que todo esto se aplica principalmente al presente: orientarse con demasiado cuidado y atención hacia el futuro es contraproducente. Esto es fácil de entender por la simple razón de que preocuparse por el futuro es a menudo incompatible con disfrutar lo que se tiene aquí y ahora. Toda preocupación sobre el futuro tiende a destruir, o al menos a posponer, el disfrute presente.

El hedonismo también conduce al pesimismo, es decir, uno calcula y compara la proporción entre placer y dolor, y se percata de una tendencia sistemática hacia el dolor. ¿Qué se puede hacer? Obviamente, la vida no vale la pena de ser vivida. Uno tiene básicamente dos alternativas: intentar la *ataraxia* o suicidarse. Desde luego, uno debería empezar con la primera alternativa y luego, si falla, rechazar el hedonismo por completo. En relación a esto, un filósofo interesante es Hegecias de Cirene, “El aconsejador de la muerte”¹ quien escribió un libro llamado *El hombre que se murió de hambre*, obviamente para evitar una vida de dolor y de miseria excesivas. Se comenta que a Hegecias le fue prohibido enseñar filosofía en la Alejandría ptolemaica. Mucha gente se suicidó por sus enseñanzas. Es muy conocido que Sócrates habló acerca de la vida después de la muerte de forma tan convincente que Cleombroto de Ambracia saltó desde un alto muro hacia su muerte (Schiller, 1939: 140).

Es difícil saber cuánta importancia se le debe asignar a relatos como estos, pero al menos podemos decir que el hedonismo puede ser una filosofía peligrosa para la vida y que fue tradicionalmente entendida así. En relación a la

1 Sigo aquí la traducción de García Gual (2007), *Diógenes Laercio, Vida de los filósofos ilustres*. Madrid, Alianza, p. 126 [N. de T.].

ataraxia, ¿cuál fue el desarrollo posterior que le dio Epicuro y su escuela? Hegesias recomendó la autonomía y la autarquía como medicina contra la infelicidad. Si uno es independiente y autosuficiente no debe preocuparse por nada. Las diversas opiniones de la gente no podrán alterarlo y sus recursos bastan para ahuyentar necesidades y deseos vacuos. El resultado es un sentimiento de indiferencia: “La esclavitud y la libertad son indiferentes para la consideración del placer” (Schiller, 1939: 129). Admito que esto no es fácil de aceptar, pero el mensaje principal es claro: no es un problema si uno es esclavo o libre, el placer o su falta se le presenta de un modo similar a ambos. Lo que uno siente no depende de quién es uno o de su situación. Aquí, la autonomía y la autosuficiencia significan indiferencia a las condiciones externas, tales como la esclavitud. Si uno no necesita ni desea nada, nada lo puede alterar. Se está más allá del principio del placer, pero ¿se sigue siendo aún un hedonista?

He esbozado en los párrafos que anteceden dos principales teorías de la felicidad: la teoría de la virtud y el hedonismo. La primera es bastante demandante porque requiere considerar la virtud en un sentido holístico: una virtud cardinal puede ser adscripta a una persona solamente si ella posee las demás que componen el conjunto de las virtudes. De otra forma, se topa con la paradoja platónica del “ladrón valiente”. En otras palabras, una persona virtuosa surge cuando la última de las virtudes se incorpora a la totalidad de su rasgo de buen carácter. El conjunto de virtudes es significativo en la medida en que cada virtud de ese conjunto es individualmente significativa. Es más, sus partes son referenciadas como *potestativas*: “Una persona que posee una virtud posee todas las capacidades de todas las partes de esa virtud” (Tracey, 2013: 360). Muy pocos somos los que podemos soñar con ser virtuosos en este sentido estricto. La felicidad, obviamente, pertenece solo a un sabio maduro. Las

condiciones suficientes para obtener la virtud parecen ser demasiado demandantes para ser reales. Por otro lado, la teoría hedonística es peligrosa. Un verdadero hedonista se podría dar cuenta de que sería infeliz el resto de su vida, lo cual es como decir que, desde ese preciso momento, la vida no tiene ningún sentido. ¿Qué es lo que debería hacer? ¿Una vida sin sentido merece ser vivida a largo plazo? Desde luego, un hedonista podría focalizarse en el momento actual, pero cuando mira hacia atrás, y solo encuentra momentos y recuerdos infelices, ¿qué debería pensar?

Felicidad y deseo

Thomas Hobbes propone una diferencia entre la felicidad en esta vida y la felicidad eterna cristiana. “Qué tipo de felicidad ha provisto Dios para aquellos que devotamente lo honran, el hombre lo sabrá no antes de que lo disfrute. Porque ahora estos goces son tan incomprensibles, como es ininteligible la noción escolástica ‘visión beatífica’”(Lev, VI, final). En efecto, ¿cuándo es feliz Dios? ¿Podemos nosotros hacer feliz a Dios? Esto es, efectivamente, una cuestión tradicional. Por ejemplo, George Berkeley se enfrenta con el problema de la felicidad terrena en este valle de lágrimas y miseria ya a mediados del siglo XVIII (Airaksinen, 2015: 448 y sig.). Según algunos relatos, los primeros pensadores cristianos no aprobaron del todo una felicidad en la tierra antes de Alberto Magno. Pero veamos lo que Hobbes tiene para decir sobre el cielo:

Además, en lo que respecta a los atributos sobre la felicidad, son indignos de Dios aquellos que significan pena; a menos que sean tomados no como alguna pasión, sino mediante una metonimia, por el efecto,

como el arrepentimiento, la ira o la compasión. O por alguna carencia, como el apetito, la esperanza, la concupiscencia y aquel amor que también es llamado lujuria, porque ellos son signos de pobreza, en la medida que no puede entenderse que un hombre vaya a desear, esperar y querer por nada, sino porque lo que quiere es algo que le falta. O por alguna facultad pasiva, pues sufrir concierne a un poder limitado, que depende de otro. Por esto, cuando atribuimos voluntad a Dios, como un deseo racional, no es para comprenderlo a Él como a nosotros. Porque si Dios desea, carece de algo, lo cual cualquier hombre entendería que eso es contumelia; de todas formas, debemos suponer alguna semejanza, la cual no podemos concebir. (*De Cive*, XV, 14)

Este pasaje es altamente significativo para comprender a su vez los deseos y la felicidad humanos. Dios no puede tener lo que tradicionalmente se conoce como sentimientos y emociones *irascibles*, y lo mismo se aplica a los sentimientos *concupiscibles*, o algo que a Él le falte en un sentido positivo. Hobbes utiliza aquí el tropo retórico de la metonimia, como él dice, el cambio del todo por una parte o viceversa. Dios es totalmente autónomo y autárquico —pero por alguna razón no es indiferente—, por lo cual solamente podemos hablar de sus acciones y sus efectos sobre nosotros y el mundo.

Hobbes dice aquí que el hombre quiere lo que él no tiene. Dios no quiere de esa forma, a Él no le falta nada, consecuentemente no desea nada; no siente ni experimenta aversión o atracción hacia ningún objeto que pudiera influirle. Nosotros deseamos porque necesitamos, y una necesidad lógicamente implica una falta y un sufrimiento. En otras palabras, no somos autárquicos y esta será nuestra

condición mientras vivamos. Así, debemos siempre desear, lo cual implica sufrimiento. El deseo es el nacimiento de este, como su punto de partida. Anhelamos, deseamos y nos esperamos simplemente porque queremos algo que no tenemos. En este sentido es que Hobbes rechaza toda teoría sobre la *ataraxia*. El punto es que no somos autárquicos y por ello necesitamos y queremos algo, lo cual lógicamente implica una perturbación de la mente.

En la cita reciente, Hobbes deja en claro que nosotros debemos desear, y no podemos evitarlo. Él también se refiere a un deseo *racional*, el cual se vincula y descansa en la deliberación. Los deseos racionales dependen de la deliberación a diferencia de los deseos irracionales que funcionan independientemente. Cuando el dolor de mi diente es más o menos intolerable, mis principales deseos no pueden ser del todo racionales: no están basados en la razón. Sin embargo, necesito creer que lo que hago es para librarme de tal deseo irascible, y este es un proceso racional que manifiesta deseos racionales. Esto no significa que mis deseos racionales son siempre óptimamente buenos; son simplemente racionales. Si yo delibero sobre el tema y decido no ir a ver al dentista, mi solución no es óptima, pero sigue siendo racional debido a la precedente deliberación.

Pero consultemos ahora ciertos pasajes bien conocidos del *Leviathan* sobre el deseo y la felicidad. Si bien estos textos son comúnmente citados, por lo cual es un tanto innecesario reproducirlos aquí, me permito referenciarlos para poder así discutir algunos detalles. Dicho en pocas palabras: “Ser sobrepasado continuamente, humillación. Sobrepasar permanentemente al que está adelante, felicidad” (*EL*, I, ch 9, 21). Aquí, parece que Hobbes afirma que un ganador es feliz, lo cual señala el camino para sus siguientes reflexiones sobre la felicidad y la alegría. Las siguientes tres extensas citas muestran perfectamente cómo Hobbes tematiza la

teoría de la felicidad. Claramente, él es un teórico del deseo. Pero también tiene una teoría del valor neutral, porque no toma partido sobre los méritos de la virtud y del placer basados en los deseos. Sin embargo, parece que está muy próximo a las teorías hedonistas, simplemente porque siempre reconoce el peligro inherente al buscar la felicidad. Esta es próxima a la ansiedad, algo que es totalmente ajeno a cualquier teoría de la virtud. Un sabio nunca está ansioso. Al mismo tiempo, la forma hobbesiana de felicidad abarca a todos casi en todos los casos, mientras que la teoría de la virtud abarca a un número limitado de miembros de una elite moral y religiosa. En este sentido, la teoría de Hobbes es radical y, además, novedosa en muchos aspectos. En el caso de Hobbes estamos acostumbrados a tanta creatividad.

Hobbes se aparta de las teorías de la virtud sin volcarse totalmente a un hedonismo o a aquellas teorías de una vida apacible aquí y ahora. Él rechaza severamente cualquier posibilidad de obtener la *ataraxia* mientras el ser humano habite este mundo. Es obvio que la vida es incesante y que despierta ansiedad siempre. Yo no creo que Hobbes considere la *ataraxia* dentro de su explicación filosófica sobre las posibilidades reales de la vida. Él también es un teórico del valor instrumental. No hay un bien supremo o *summum bonum*, lo cual hace que rechace las teorías de la virtud, sino un instrumento supremo, el *poder*. Algunos filósofos, como Berkeley, creen que un lugar o estado futuro en el cielo es nuestro último fin y meta máxima (Tracey, 2013: 360). Hobbes, en tanto pensador ilustrado, no puede decir eso. Tenemos una vida para vivir aquí, en la tierra, y que es la única. Qué pasará luego, es otra cuestión. Desde luego que necesitamos estar atentos a ello como buenos cristianos, pero ese deseo, meta o valor no influye sobre el concepto hobbesiano de “felicidad en esta vida”. Nunca diría, por ejemplo, que consideremos como posibilidad al suicidio

cuando nuestro poder se extingue o cuando nuestro deseo no se satisface. La vida consiste en una disputa, de allí que debamos disputarla. Esto pone punto final a toda discusión tanto sobre la *ataraxia* epicúrea, como sobre la *apatheia* estoica. Hobbes es un teórico del poder y esto es ostensible aquí. Pero consultemos ahora el siguiente texto en detalle:

El éxito continuo en obtener aquellas cosas que un hombre de tiempo en tiempo desea, es decir, el progreso continuo, es lo que se llama *felicidad*; me refiero a la felicidad de esta vida. En efecto, no hay tal cosa como una perpetua tranquilidad de la mente, mientras vivamos aquí. Pues la vida misma es movimiento, y un hombre nunca puede prescindir del deseo ni del miedo, como tampoco puede prescindir de sus sentidos. (Lev, VI, final)

Los puntos clave de esto son los siguientes: un agente desea cosas, es decir, un objeto deseado o *desideratum*. Cuando satisface su deseo, se dice que tiene éxito. Un éxito aislado no implicaría aún la alegría o felicidad, lo cual es una condición intuitiva. Yo puedo decir, “soy tan feliz porque conseguí trabajo”, pero esto, en forma aislada, no significa que yo soy feliz. Podría estar contento, pero esto es todo. Por esto, la felicidad es el resultado de una serie de satisfacciones. El próximo punto relevante es que Hobbes refiere a su visión mecanicista del mundo, esto es, la vida es movimiento y este implica continuidad, lo cual nos conduce a la falta de tranquilidad, paz mental o *ataraxia*. Es interesante destacar que el deseo es un estado incesante de la mente que no podemos evitar. Hobbes parece decir que se puede ser feliz incluso sin la *ataraxia*. En este sentido, tiene una teoría dinámica de la felicidad. Ahora examinemos la siguiente cita:

Para lo cual tenemos que considerar que la felicidad de esta vida no consiste en el reposo de una mente satisfecha. Porque no hay tal cosa como *finis ultimus* (meta final) ni un *summum bonum* (sumo bien), como se habla en los libros de los filósofos de la antigua moral. Ningún hombre puede vivir, cuando sus deseos se han completado o su sensibilidad e imaginación están paralizadas. La felicidad es un continuo progreso del deseo, desde un objeto a otro, donde la obtención del primero no es sino la vía para la obtención del último. Esta es la causa por la cual el objeto del deseo del hombre no consiste en disfrutar solo una vez y por un breve período de tiempo, sino en asegurar para siempre la vía para su deseo futuro. (*Lev*, XI, inicio)

Este es un párrafo clave. Hobbes manifiesta que no hay un sumo bien y con esto está afirmando que no es hedonista. El placer como tal es solamente una de las posibles metas de la vida; ni siquiera una promesa de una vida eterna, pero considerada como un bien en “esta vida”. Lo que tenemos es una pluralidad de bienes, con rasgos similares. Un filósofo no puede decir mucho de ellos; a lo sumo, podría perseguir objetivos que refuercen el propio movimiento vital y, de esta forma, ser más fuerte y feliz. Estas cosas son buenas y, como tales, valiosas de perseguir como objeto del propio deseo. Otro punto clave aquí es que un deseo satisfecho tiene su doble naturaleza: es al mismo tiempo una conclusión y un comienzo. Yo deseo para obtener o para satisfacer mi deseo. Este es un punto lógico que concierne a la naturaleza del deseo. Sin embargo, al mismo tiempo es un punto de inicio para un nuevo deseo, en realidad, para todo tipo de deseos. El problema, como fácilmente es posible ver, es que a medida que más se desea y que más se obtiene, más se debe desear. Si todo deseo satisfecho provoca una cantidad

de nuevos deseos, el número final debería ser muy alto. Esto es lo que Platón advirtió como un problema de exceso o *pleonexia*, tema que luego retomaremos. Pero Hobbes continúa de este modo:

Así que, en primer lugar, postulo como inclinación general de la humanidad un perpetuo e incesante deseo de poder tras poder, que cesa solo con la muerte. Y la causa de esto no radica en que un hombre ansía deleitarse más intensamente de lo que ya lo ha hecho, sino que él no puede estar satisfecho con un poder moderado. Pues no puede asegurar el poder y los medios que ya posee para vivir bien sin la adquisición de más [poder]. (*Lev*, XI)

Podemos preguntarnos si el tipo de alegría o felicidad hobbesiana es aquello que debería ser o es como normalmente la comprendemos. Esta, según Hobbes, es siempre un compuesto de ansiedad y miedo, lo cual debe ser considerado muy seriamente. La felicidad es algo precario que está permanentemente amenazada por la inseguridad, el miedo, la ansiedad y la angustia. Es un tipo de torbellino, donde todo gira indefinidamente. Cuanto más queremos ser felices, más deseamos y más tenemos que temer, sin embargo no podemos evitar querer ser felices. No tenemos elección en este punto, por eso somos conducidos dentro de esta desesperada dialéctica entre felicidad y ansiedad. De esta forma, Hobbes nos describe a todos, en tanto seres humanos, de un modo democrático y no como semidioses o filósofos sabios.

Con buenas razones, se teme que el próximo paso en el progreso del deseo sea un fracaso o aun algo peor. Por eso, el éxito nunca es suficiente, lo que provoca una situación desconcertante. Pero quizá podamos leer también a Hobbes de

la siguiente forma. Mi deseo puede ser leído tanto en modo *de dicto* como en modo *de re*. El continuo progreso del deseo puede ser entendido según esta distinción. Mi deseo conlleva una representación mental del *desideratum* planteado. Que puede ser por momentos real o no; social o idiosincráticamente significativo. Tal objeto *de dicto* es resultado de mi libre y propia creación, pero que es restringido por la realidad del mundo. Muchos objetos *de dicto* son imposibles *de re*. En muchos casos, las caracterizaciones *de re* de los objetos *de dicto* son falsas. Yo deseo ver un centauro pero todas mis representaciones son falsas porque no hay centauros en este mundo. En efecto, si bien un agente hobbesiano desea todo tipo de objetos, no puede obtenerlos a todos. A menudo se desea una cosa inapropiada, por ejemplo, como cuando la causa del deseo surge de la combinación de la imaginación y la vanidad humana. Esto no promete ningún bien para el agente.

Básicamente, si yo quiero algo, lo quiero en su totalidad, y *ceteris paribus* nada menos es suficiente. Pues lo que quiero es maximizar mi deseo. Sin embargo, como sabemos, nunca obtengo lo que quiero porque siempre quiero algo más de aquello que consigo. Entonces, ¿dónde se encuentra mi felicidad? Porque, de alguna manera, al mismo tiempo soy exitoso. Hobbes habla acerca de un “éxito continuo” que nos satisface y que nos hace felices, como si pudiera darse tal éxito en todo tipo de exigencia. Desde este punto de vista, el deseo porta la cara de Jano: satisfecho e insatisfecho al mismo tiempo, y depende de cada uno cómo lo ve, según sea optimista o pesimista. Sin embargo, la visión pesimista parece prevalecer porque aun cuando uno está satisfecho y es feliz, debe continuar en el camino de nuevos deseos y desafíos. Es decir, el optimismo se vincula con el aquí y ahora; en cambio, el pesimismo perdura. Quizá sea un problema de perspectiva temporal: en un momento se puede ver la

felicidad, al siguiente no, pero se debe seguir adelante. En este sentido la vida es movimiento, proceso y desafío, pero sin un final determinado.

Si uno tiene éxito con regularidad y hasta sistemáticamente, entonces cuando toma lo que obtiene lo llama felicidad. Para hacer eso se requiere de medios adecuados, tales medios no son otros sino el poder. En este sentido, Hobbes es un teórico de la felicidad instrumental. Aquí no hay un *summum bonum*, sino un poder como el principal instrumento o medio. Una persona racional no se dirige directamente a su propio bien, pero siempre lo hace por medio del poder para conseguir más poder. Esto es lo mismo que decir que, siempre que uno persiga algo, debe asegurarse de obtener al mismo tiempo los medios para conseguir más poder. Y nunca es suficiente el poder para adquirir lo que uno persigue, porque otras personas también buscan poder, y esta es la causa de los enfrentamientos y las disputas. La regla es: disfruta lo que puedas, obtén lo que quieras y lo que ames, pero nunca olvides las necesidades de tus deseos futuros. Todo esto supone que la noción de *ataraxia* es imposible debido a que la vida misma es entendida como movimiento, lo cual nos conduce a otra caracterización dialéctica de la situación o, figurativamente hablando, a otra mirada de la cara de Jano. Una cara ahora nos muestra el disfrute del éxito y el deleite por los logros. Es un rostro sonriente, mientras que la otra es el rostro de una persona triste, eternamente preocupada por su poder, el fundamento de su poder y la competencia. Esta cara se enfoca hacia las disputas, donde el hombre encuentra enemigos, ya sean personales, sociales o amenazas naturales. Tu nueva casa podría quemarse y, ciertamente, querrías protegerla tomando algunas medidas precautorias y convenientes. Esta es otra fuente de ansiedad.

Pleonexia

La lógica del deseo establece que uno desea todo lo que es bueno desde su propio punto de vista. *Ceteris paribus*, el deseo consiste esencialmente en una actitud maximizadora. Estamos, por cierto, tan acostumbrados a que el mundo real limite nuestros deseos y sus *desiderata*, que podríamos querer negar esta verdad fundamental. Pero recordemos ahora los argumentos sobre la dirección de adecuación [*direction-of-fit-arguments*] cuando se aplican a creencias y deseos como actitudes proposicionales (Smith, 2000:111). Cuando yo creo que Marte es un planeta no hay inconveniente porque mi creencia se adecua a los hechos. Pero no es lo mismo cuando creo que la luna es un queso, allí debo corregir mi creencia. Cuando yo deseo tu amor, quiero vivir en un mundo donde me des lo que quiero, es decir, tu amor. Cuando el mundo se adecua a mis deseos, es decir, cuando tú me amas, podemos hablar de una situación exitosa y feliz. Sin embargo, yo no quiero hablar de amor *simpliciter*, sino de amor cariñoso, que abarque todo, eterno e incondicional. Y, en este sentido, mi deseo es esencialmente indecoroso. Lo quiero todo, aun cuando el mundo real es obviamente tan renuente. Nunca o rara vez se ofrece todo lo que deseo, lo cual es una causa adicional de ansiedad. El pasaje siguiente clarifica la situación en conexión con Platón y su *República*.

Las necesidades naturales y elementales como tomar y comer no son del mismo orden que aquellas que están vinculadas con la posesión y que no son necesarias para subsistir. La “multitud vehemente” de los deseos terribles (ver *República* 573e) salvajes y desenfrenados poseen una configuración donde éstos algunas veces disputan entre sí, incluyendo lo imaginario. Se des-

piertan en nuestros sueños, cuando el alma duerme. Podemos decir que la parte *epithymetica* es, teniendo en cuenta este contexto, el asiento de los deseos, los cuales son tan irracionales como abundantes y polimorfos. De aquí que su heterogeneidad es una fuente de confusión constante. Deberíamos preguntarnos también cómo librarnos de toda cognición de estos deseos. ¿Sugiere alguno de estos deseos alguna actividad mental, como por ejemplo, recuerdos de placeres pasados, anticipaciones o previsiones de placeres, como la imaginación de alguna situación cuya realización se presenta deseable? (Castel-Bouchouchi, 2014: 467)

Definitivamente, Hobbes a su modo se da cuenta de todo esto y la solución que propone estriba en su idea de *deliberación*. Afirma que lidiamos con “deseos racionales”, no con impulsos o motivaciones. Por esto, debemos examinar su teoría de la deliberación (*cf.* Lloyd, 2012: 119 y ss. y Lemetti, 2012: 101-102).

Claramente, la idea más famosa sobre la deliberación es esta: el último acto de deliberación es lo que llamamos voluntad. Cuando uno lee esta definición por primera vez, podría pensar que se resuelve el problema de la *pleonexia* o la codicia y el deseo incontrolables. Pero desafortunadamente no es así. Esta impresión es falsa. El último acto de la deliberación, es decir, la voluntad, puede ser, como es fácil darse cuenta, cualquier cosa. Supongamos que un proceso de deliberación es particularmente extenso, ¿cuándo y dónde se detendría? Es fácil creer que tiene un punto de llegada natural o inherente, por ejemplo, cuando se encuentra la mejor alternativa y solución. Sería inherente al proceso de deliberación la optimización natural. Sin embargo, Hobbes no dice nada de esto. El contexto *no* es intencional, en el sentido

de lograr la mejor solución posible, sino porque se ha decidido parar el proceso donde la voluntad iniciaría allí la acción relevante. Contrariamente, el contexto es extensional, en el sentido de que la voluntad emerge donde sea que el proceso de deliberación se detenga. Quizá también podamos llamar a esto una instancia temprana de behaviorismo.

No hay duda de que esto último tiene sentido, porque Hobbes justamente quiere otorgar una definición de voluntad, pero lo quiere hacer sin postular ningún misterio, como una nueva facultad mental llamada *voluntad*. En este sentido él también evita el problema notorio de la voluntad libre. Pero también olvida algo con respecto a la teoría del deseo, es decir, una explicación de la idea del deseo racional. El último paso de la deliberación podría ser de todos modos algo perjudicial, por ejemplo, cuando el proceso se detiene en un mal punto, debido a influencias externas. Si se detiene mientras uno delibera en torno a algo sin sentido, también la voluntad será sin sentido. Nada garantiza el mejor fin posible en tal contexto extensional.

Podemos encontrar una asombrosa analogía sobre el problema del punto de llegada correcto en la filosofía medieval. Como Edward Grant explica, el problema es el siguiente: “¿Puede Dios recompensar siempre las acciones meritorias y castigar las que no lo son?” (Grant, 2010: 302). Supongamos que mi muerte se acerca al punto *t*. Luego, supongamos que el agente durante su última hora cumple alternativamente acciones meritorias y no meritorias. Durante la última media hora sucede lo mismo y así en toda similar división temporal. Es decir, sus méritos varían a cada momento. De esta forma, su vida se acerca al punto *t*, pero sin aún tocarlo. Ahora bien, la muerte llega y corta su breve vida, pero es imposible determinar si el agente fue meritorio o no lo fue hasta el último momento, simplemente porque no hay tal momento. El instante de la muerte no

forma parte de las series infinitas de las partes proporcionalmente decrecientes de la hora final de un hombre. La noción de que el agente es recompensado en base al juicio sobre los méritos de su último acto no funcionaría aquí, según este argumento, bastante bizarro pero válido. Del mismo modo, el último acto de la deliberación como lo único que determina la voluntad no tiene sentido. En ambos casos, se olvida el *desideratum*, es decir, la decisión propia de lo que se hace y por qué.

En realidad, si bien Hobbes tiene diferentes modelos de deliberación, pondré mi atención solamente en dos de ellos. En *The Elements of Law*, luego de afirmar que “en la deliberación, el último apetito, como también el último miedo, es llamado voluntad; el último apetito voluntad para hacer, el último miedo voluntad de no hacer o de omitir”, escribe:

También son voluntarias las acciones que proceden desde una cólera repentina o de algún otro apetito súbito, porque en ellas los hombres pueden discernir lo bueno y lo malo; ya que en ellas el tiempo que antecede debe ser considerado como deliberación. De esta manera, entonces, delibera también aquel que considera en qué casos es bueno pegar, burlarse o realizar cualquier otra acción que proceda de la cólera o de alguna otra pasión súbita. (*Elements*, I, Ch 12, Sec. 2 y 4)

Obsérvese aquí, en primer lugar, que Hobbes utiliza un modelo extensional de deliberación como un proceso que pondera algunas mociones que originan u obstaculizan impulsos psicológicos que se detienen donde sea que suceda, por cualquier razón que se presente. Esto es la voluntad. Pero, luego, este modo de presentarla cambia e introduce un contexto intencional donde el agente persigue sus bienes personales y considera el mejor tiempo y oportunidad

para actuar. Aquí la deliberación resulta de la propia idea del agente sobre lo que es bueno para él, lo cual conforma su estado mental intencional de apreciación del objeto. Esto implica un óptimo punto final de la deliberación.

Una vez que reconocemos esta crucial ambigüedad, nuestro problema de la *pleonexia* hobbesiana está resuelto, casi automáticamente. El agente está obligado a ver que aquellos deseos temerarios y siempre presentes, pese a ser impulsos naturales a seguir, no son factibles, si se lo entiende a la luz de la deliberación en su ya establecido contexto intencional. En tal contexto, la deliberación puede aspirar a algo y este algo es lo que el agente mismo piensa que es bueno. Ningún agente racional estaría inclinado a continuar en el camino hacia la *pleonexia* total, excepto en ciertas circunstancias especiales. Se podría sugerir que una persona que sabe que está a punto de morir maximizaría su deseo en el último momento y viviría aquellos días con una temeridad extrema. Normalmente esto no sucede porque la persona aún delibera en términos de su propio bien en un modo restrictivo habitual. Esto parecería irracional porque la perspectiva del tiempo indefinido, contra la cual toda deliberación tiene lugar, es aquí olvidada. Sin embargo, parece ser un hecho duro, empírico y psicológico. En la vida normal, la deliberación de la gente puede ocasionalmente fallar, puede equivocarse de muchas maneras, pero la verdad es que no se desestima, lo cual, lógicamente, implica que la gente tiene una buena idea de los medios por los cuales se puede manejar y controlar los deseos sin caer en el abismo de la *pleonexia*.

La intencionalidad del deseo

Luc Foisneau ha explicado bellamente la psicología mecanicista del deseo en Hobbes. Yo no tengo nada que agregar

a su explicación general (Foisneau, 2014). Sin embargo, pareciera que aún puede existir una posibilidad de un grave malentendido, según lo siguiente: “Los apetitos y las aversiones tienen lo que se puede referenciar como un objeto intencional. Hobbes expresa esta intencionalidad al afirmar que un conato [*endeavour*] cuando está dirigido hacia algo que lo causa, se llama *apetito o deseo*” (Apeldoorn, 2013: 38).

Veamos qué es un conato para Hobbes: “Aquellos pequeños comienzos del movimiento dentro del cuerpo humano, antes que surja la acción de caminar, hablar, golpear u otras acciones visibles, son comúnmente llamados *conatos*” (Lev, VI, comienzo). Por esto, cuando veo una sugestiva botella de vino, mi atención y apetito son dirigidos directamente hacia esta, como la causa del conato, y luego mis acciones corporales tienden a seguirlos. No es relevante aquí cómo tal proceso fundamental de formación del conato tiene lugar. Es suficiente tener en cuenta que Hobbes tiene una teoría fisiológica que formula en términos de lenguaje extensional. Es formulada en términos de movimiento y fuerza física en un contexto fisiológico, al mejor modo de la nueva ciencia.

Ya hemos visto que Hobbes es vago y ambiguo en su discusión sobre el contexto intencional en el caso de la deliberación. En cuanto a los deseos, parece que tiene el mismo tipo de problema. Su explicación del apetito y de la aversión o deseo es básicamente mecanicista: algo bueno es aquello que hace que los espíritus animales se muevan más rápido y se expandan en el propio corazón, lo cual se experimenta como algo provechoso, placentero y, en general, positivo. Así es como el deseo, en tanto apetito o sentimiento concupiscente, funciona. En el caso de los sentimientos irascibles funciona de una manera análoga. Los espíritus animales disminuyen su velocidad, etcétera. Entonces esto hace que la persona se debilite. Pero, permítaseme señalar

un problema aquí. A menudo los sentimientos irascibles y los deseos negativos conducen a evitar o a rechazar el actuar de determinada manera, sin embargo no siempre es así. Frecuentemente cuando uno encuentra algo malo, tiende a atacarlo y por ello reacciona rápido y con gran vigor y determinación. ¿Cómo es esto posible cuando el corazón se contrae, el movimiento vital se hace lento y los espíritus animales se desaceleran? En el caso del mero miedo tal pasividad tiene sentido, pero no en el caso de las emociones como la furia, la cólera y qué decir de la venganza. Sin embargo, también sabemos que, en cuanto una persona está en un gran peligro y sus principales creencias relativas a la supervivencia son negativas, caerá en la apatía. No podrá actuar. Pero si creyera que hay un camino, la persona actuaría con mayor vigor que cuando las expectativas son positivas.

Sea como sea, no debemos creer o admitir que la explicación mecanicista pueda dar cuenta del deseo con todos sus matices. Los deseos están orientados y lo están intencionalmente desde que tienen un objeto intencional; en rigor, tienen dos, es decir, un objeto *de dicto* y uno *de re*. Si Hobbes vio este problema, pese a haber sido cegado por su propio y ferviente anti-escolasticismo, no hay dudas que él claramente intentó eliminarlo. Por esto, es un error identificar la intencionalidad del deseo con la direccionalidad de su objeto. Y es sorprendente ver cómo y por qué Apeldoorn considera apropiado repetir las propias palabras de Hobbes como si estas presentaran una solución al problema. Inclusive Foisneau lucha con este problema:

Fundamentalmente, el movimiento animal es movimiento orientado y la orientación implica necesariamente un fin. Sin embargo, puesto que la causa final está sistemáticamente reducida a la causa eficiente, el fin es menos importante aquí como una causa, que

como una función de la evaluación por la que el sujeto se representa este o aquel fin como deseable. (Foisneau, 2014: 484)

Creo que la primera oración es el principal problema, como trato de explicar en este trabajo. Sobre todo, no sé cómo reducir una causa final a una causa eficiente; presumo que esto es imposible. Las cuatro causas aristotélicas se supone que son lógicamente independientes una de otra. Finalmente, la función de la evaluación, presumiblemente, es deliberación en su sentido intencional dentro de un contexto intencional, en cuyo caso solo se asume que está allí. De esta manera la noción de deliberación se encuentra dividida en dos tipos, es decir, mecanicista e intencional. El problema, entonces, es que el análisis de Hobbes no es ya consistentemente mecanicista, lo cual desde luego es entendible porque ahora estamos discutiendo la intencionalidad en un contexto intencional.

No debería haber solución, porque ninguna reducción de intencionalidad al mecanicismo podría funcionar. Esto es como decir que se quiere reducir la teoría de la intencionalidad a la teoría de la extensionalidad, como si el vocabulario intencional fuese un aspecto de cierto uso exagerado y descuidado del lenguaje. Cuando se piensa sobre esto, es claro que estas dos sentencias difieren una de otra en un sentido relevante:

- » Tiro la pelota hacia el ojo del toro y le pega donde debería.
- » La pelota fue en la dirección del ojo del toro y le pega directamente.

Del hecho de que la pelota vaya en una cierta dirección no podemos inferir nada sobre ningún deseo, fin o valor.

Solamente se movió de esa forma por algunos factores o eventos, causalmente relevantes. Referirse como “hacia algo que lo causó” padece de la misma insuficiencia porque refiere a un contexto extensional. Se debería reformular todo la cuestión para que tenga sentido. Hobbes mismo escribe:

Estas palabras, apetito y aversión, provienen del latín y ambas significan movimientos, el primero de acercamiento y el segundo de alejamiento. También existen palabras griegas para lo mismo: *orme* y *aphorme*. En efecto, a menudo la naturaleza misma les brinda a los hombres aquellas verdades, con las cuales luego de un tiempo, cuando buscan algo allende la naturaleza, se tropiezan. Porque las Escuelas no encuentran en el mero apetito para ir o para mover, ningún movimiento actual, porque las palabras pueden ser llamadas metafóricas, pero no los cuerpos y los movimientos. (Lev, VI)

Aquí Hobbes lo dice claramente: la direccionalidad es la llave, ya sea hacia o desde donde, cuando hay un objetivo. Ahora, sabemos cuál es el fin mirando el movimiento, cuando en el caso del deseo debiéramos saber la dirección mirando al objetivo, el fin o el objeto del deseo. Las nociones que tenemos supuestas aquí son: *causa efficiens* y *causa finalis*. También Hobbes, como es su costumbre, ataca la teoría escolástica intentando presentarla como ridícula. Sin embargo, es cierto que los deseos tienen su propio dinamismo interno, es decir, cuando uno desea un objeto, este es un *desideratum* que lo atrae (un caso de concupiscencia), como si lo llevará hacia él. Esto es, en cierto sentido, un movimiento dentro del alma, incluso si no es un movimiento real.

El deseo consiste en un estado intencional. Como un estado de la mente es acerca de algo que tiene su objeto deseable o *desideratum*, ya sea entendido como *de dicto* o *de re*. En otras palabras, el agente piensa sobre un objeto tanto que este forma el contenido de su pensamiento. En este sentido, el pensamiento y el correspondiente deseo son acerca del objeto *de dicto*. Si el agente está en una posición para actuar sobre su deseo, debe tener sus buenas razones para hacerlo, luego de lo cual una intención corresponde para que el acto emerja. Adviértase que no todos los deseos permiten las acciones de los agentes: yo deseo tu amor, pero no existe una sola acción que me ayude a obtenerlo. Si yo quiero vino, normalmente puedo ir y buscarlo. Nuevamente, el objeto es algo que el agente persigue en el sentido de que debe corresponder al deseo en cuestión. Si lo hace, el deseo es satisfecho y una buena secuencia de satisfacciones hace al agente feliz. Ahora bien, mi propia idea clave es que un deseo es siempre acerca de un objeto o una representación de un objeto en la mente; esta es un verdad *a priori*.

Por esta misma razón, no se puede inferir la intencionalidad desde la direccionalidad. Cuando una pelota se mueve hacia una meta, nos referimos a esta última metafóricamente. Donde sea que la pelota golpee, esa es su meta; nótese la analogía con la lectura mecanicista sobre la noción de deliberación indicada más arriba. Solamente si la pelota es dirigida hacia un punto por un agente podemos llamar literalmente a ese punto un objetivo. Pues el agente *piensa* acerca de este. Por esto, ser un objetivo real implica lógicamente un deseo y una intención además de un contexto intencional de nuestro lenguaje. Del mismo modo, el proceso de deliberación orientado por la bondad es intencional. Nada es bueno o correcto en un contexto extensional. Nada es bueno sin la presencia potencial o actual de una mente que lo piensa. Resumiendo: donde la pelota

caiga depende de la dirección de su movimiento, pero si el lugar donde cae es o no su objetivo depende del lugar exacto establecido intencionalmente como objetivo.

Egoísmo

Finalmente, me permitiré decir algo sobre el egoísmo en Hobbes.² Su idea de felicidad ¿es o no egocéntrica? Muchos lectores han visto y aún siguen viendo a Hobbes como un estricto egoísta a causa de que su explicación del deseo y del bien está demasiado centrada en la persona. Toda persona desea y persigue su propio bien. Aquí presento un simple argumento que echa alguna sombra sobre esta visión *standard*:

- Un agente necesariamente desea lo que se le *presenta* como bueno para él (No egoísmo).
- Un agente necesariamente desea su *propio* bien o lo que es bueno para él (Egocentrismo).
- Un agente necesariamente *solo* desea su propio bien (Egoísmo).
- Un agente no quiere algo, si es bueno para otros (Egoísmo negativo).

En todos estos casos una persona persigue un objeto determinado que es bueno y, consecuentemente, forma un deseo correspondiente (que es *acerca del* objeto) cuya satisfacción sistemática y frecuentemente suficiente justifica

2 Gert (2010) ha defendido famosa y persistentemente la posición de que Hobbes no es egoísta.

que lo consideremos a él como feliz. En el primer caso mencionado, muchas cosas podrían aparecer como buenas para él, incluidos los bienes sociales y los bienes relativos a los demás. Nuestra visión sobre estas cuestiones puede ser amplia y benevolente. En el segundo ejemplo, perfectamente podríamos querer todo lo que es bueno para nosotros, pero esto ciertamente deja lugar para los deseos de los demás. Por supuesto, si uno está muy pendiente de sus propios deseos, siendo su número y sus objetivos muy elevados, es un egocéntrico o quizás incluso sea una persona *egomaniaca*, pero no un egoísta propiamente dicho. En el tercer caso, aquella persona es egoísta en el sentido propio del término. En el último, el agente es un misántropo. Mi propia posición es que los textos de Hobbes sobre este tema son ambiguos y, por eso, el problema podría ser insoluble. Sin embargo, cualquier acusación de egoísmo es problemática si se quiere sostener sobre estas bases. Un cuidadoso análisis de los textos es necesario para resolver este tema. Mi presunción es que Hobbes podría ser un falso egoísta, en el sentido que presenta el primer caso, es decir, que una persona puede ser o llegar a ser feliz junto con otras personas y no solamente de manera individual.

Bibliografía

Airaksinen, T. (2012). Desire and Happiness. En *Homo Oeconomicus*, vol. 29, nro. 3, pp. 393-412. Springer International Publishing. München, Accedo Verlag.

_____. (2015). In the Upper Room: Metaphysics and Theology in Berkeley's Ethics. En *Philosophy & Theology*, vol. 27, nro. 1, pp. 427-456. Charlottesville, Philosophy Documentation Center.

Apeldoorn, L. van (2013). Reconsidering Hobbes's Account of Practical Deliberation. En *Hobbes Studies*, vol. 25, nro. 2, pp. 132-142. Leiden, Brill.

- Breuninger, S. (2010). *Recovering Bishop Berkeley: Virtue and Society in the Anglo-Irish Context*. Basingstoke, Palgrave, pp. 18-19.
- Casey, J. (1991). *Pagan Virtue, An Essay on Ethics*. Oxford, OUP.
- Castel-Bouchouchi, A. (2014). Plato and the Causes of Excess. En *Homo Oeconomicus*, vol. 31, nro. 4, pp. 463-478. Springer International Publishing. München, Accedo Verlag.
- Cunningham, S. (2008), *Reclaiming Moral Agency: The Moral Philosophy of Albert the Great*. Washington D.C., The Catholic University of America Press.
- Foisneau, L. (2014). Hobbes on Desire and Happiness. En *Homo Oeconomicus*, vol. 31, nro. 4, pp. 479-489. Springer International Publishing. München, Accedo Verlag.
- Gert, B. (2010). *Hobbes: Prince of Peace*. Cambridge, Polity Press.
- Grant, E. (2010), *The Nature of Natural Philosophy in the Middle Ages*. Washington D.C., The Catholic University of America Press.
- Hobbes, T. (1966). *The English Works of Thomas Hobbes (E.W.)*. W. Molesworth (ed.). Elements of Law 1640, De Cive 1642, Leviathan 1651. Aalen, Scientia Verlag.
- _____. (1966b). *Opera Philosophica Latina (O.L.)*. W. Molesworth (ed.). Aalen, Scientia Verlag, 2º ed.
- Lampe, K. (2014). *The Birth of Hedonism: The Cyrenaic Philosophers and Pleasure as a Way of Life*. Princeton, Princeton University Press.
- Lemetti, J. (ed.). (2012). *Historical Dictionary of Hobbes's Philosophy*. Lanham, Scarecrow Press.
- Lloyd, S. (ed.). (2012). *The Bloomsbury Companion to Hobbes*. Londres, Bloomsbury.
- Lombardo, N. (2010). *The Logic of Desire: Aquinas on Emotion*. Washington D.C., The Catholic University of America Press.
- Schiller, F. (1939). *Our Human Truths*. Nueva York, Columbia University Press.
- Smith, M. (2000). *The Moral Problem*. Oxford, Blackwell.
- Tracey, M. (2013). The Moral Thought of the Albert the Great. En I. M. Resnick (ed.), *Companion to Albert the Great*. Leiden, Brill.

Capítulo 6

La República de creyentes de Thomas Hobbes

Andrés Di Leo Razuk

Las consideraciones que propone Thomas Hobbes sobre las Leyes Naturales están presentes en sus tres obras de teoría política. Capítulos centrales y tratamientos profundos completan extensas páginas de estos libros y también de textos polémicos y menores. De allí que uno de los tantos temas controversiales dentro de la hermenéutica hobbesiana sea la interpretación de esta normatividad natural. Principalmente, la discusión oscila entre si estas obligan o no, es decir, si son verdaderos mandatos propuestos por Dios (Taylor, Warrender, Schmitt, Dotti, Martinich, Byron) o reglas prudenciales que la razón subjetiva propone para la autoconservación (Strauss, Kavka, Bobbio, Hampton, Lukac de Stier). A su vez, esta diferencia impulsa a que se tome posición sobre la relación entre Derecho Natural y Ley Natural. ¿Es aquel pura libertad y este pura obligación, como de sus primeras definiciones se aprecia, o, pese a ello, poseen un vínculo conceptual con el cual operan en el ordenamiento político? En rigor, estos debates se enmarcan dentro de uno mayor, a saber, el de asumir o rechazar las consideraciones religiosas de la

propuesta filosófica política del filósofo británico. En este trabajo mostraremos que las Leyes de Naturaleza son verdaderos mandatos de Dios y que el contenido de las Leyes Naturales se extrae del Derecho Natural. Pero, por esta condición, solo el creyente las reconoce de esa forma. Por ello, como enfáticamente lo propondrá Hobbes, el ateo, al negar la existencia de Dios, niega su normatividad, lo cual lo hace devenir un enemigo, condición que le impide formar parte de la República de creyentes hobbesiana. Este rechazo del ateo y el consecuente miedo a Dios de los hombres para formar parte de una configuración estatal nos sugerirá, a su vez, ver una importante, aunque sutil, comunicación entre el foro interno y el foro externo, en vez de considerarlo como dos esferas sin ningún tipo de contacto. En efecto, la mentalidad del creyente, que reconoce en Estado de Naturaleza a Dios, se actualiza en el Estado Civil. Para demostrar esta propuesta estructuraremos nuestro trabajo del siguiente modo. En primer lugar, desarrollaremos el concepto de ley en general; en segundo lugar, haremos lo mismo con la noción de Ley Natural; en tercer lugar, explicitaremos las consideraciones de Hobbes sobre el ateo y su apoliticidad, valiéndonos para ello del ejemplo del necio; finalmente, propondremos algunas conclusiones.

Ley en general

Para empezar nuestro análisis, transcribamos la definición que se propone sobre la noción de ley en general:

Es claro que ley en general no es consejo [*counsel*], sino mandato [*command*]. Pero no un mandato de cualquier hombre a cualquier otro, sino solamente de

aquella persona cuyo mandato está dirigido a quien ya está anteriormente obligado a obedecerle. (*Lev*, XXVI, 414, 16-18)¹

En un capítulo anterior del *Leviathan* encontramos trabajada la diferencia, aquí presupuesta, entre consejo y mandato. En efecto, el primero es “cuando un hombre dice *haz o no hagas esto*, basado en el beneficio a quien se lo dice”. En cambio, el segundo es “cuando un hombre dice *haz o no hagas esto* sin otra razón más que la voluntad de quien lo dice” (*ibid.*, XXV, 398, 19-25). A propósito de estas definiciones, se mencionan tres diferencias. La primera, explícita en la enunciación, se focaliza en el beneficiario. En efecto, la finalidad del consejo es la de beneficiar a quien es aconsejado, a diferencia del mandato, donde el beneficio lo obtiene quien propone la ley. En segundo lugar, se aclaran las diferencias en función de la obligación. Quien es aconsejado no está obligado a realizar el contenido del consejo. En cambio, quien recibe un mandato está obligado, pero lo está porque ha reconocido con anterioridad que quien sanciona la ley tiene autoridad para hacerlo. Dicha autoridad estriba en un pacto previo donde uno se reconoce como súbdito y otro como soberano. Así, solo si es reconocida una autoridad lo que esta sanciona debe ser asumido como ley y, por lo tanto, obedecido. Una última y tercera diferencia está vinculada con las pretensiones del consejero. Nadie tiene el derecho de proponerse como consejero de otro hombre, a menos que este lo acepte. Pues como cada hombre busca su propio beneficio, cada uno

1 La forma de citación de la obras de Hobbes será la siguiente: en el caso del *Leviathan* y del *De Cive*, se utilizará la edición de Clarendon Press referenciada de esta forma, nombre del libro, capítulo, sección (si corresponde o no), página, paginación (si corresponde o no); para los demás textos de este filósofo se utilizará la edición de W. Molesworth referenciada de esta forma, *EW*, número de volumen, página.

deberá evaluar qué consejero, en función del contenido de los consejos que imparte, lo favorece o no.

De la primera distinción surge el siguiente problema. Si la ley tiene la finalidad de beneficiar a quien la sanciona y si se considera —como aquí lo hacemos— que Dios es el autor de las Leyes Naturales, ¿qué sentido tiene que un ser omnipotente y perfecto promulgue estas normatividades a sus criaturas? ¿Son los Diez Mandamientos leyes o consejos? Martinich sostiene que la distinción que propone Hobbes entre consejo y ley es “inconsistente con sus apreciaciones sobre la Ley Natural” (1992: 130). Según este comentador, la fuente del error estriba en que tal distinción, al estar ubicada a diez capítulos de distancia de la discusión de las Leyes Naturales, posee una finalidad específica y que hay que entenderla dentro de ese marco acotado, pese a entrar en contradicción con aquellas normatividades naturales. En primer lugar, habría un propósito político motivado por la (desacertada, según Hobbes) ejecución del conde de Strafford, Thomas Wentworth, por dar un mal consejo a Carlos I.² De allí que en el capítulo XXV se enfatice que es el aconsejado el responsable de contratar o escuchar a un consejero. La otra motivación para insertar tal distinción disonante con la consideración de las Leyes de Naturaleza decretadas por Dios es religiosa. Hobbes se esmera en proponer una fuerte distinción entre la relación de Dios con los judíos y la relación que propone Jesús con los cristianos. Al no ser este soberano sobre la tierra, sus palabras son solo consejos, por lo cual su mensaje podrá ser obligatorio solo si quien tenga la potestad civil lo sanciona como tal. Diferente es el caso del Antiguo Testamento, donde el pueblo de Israel como reino sacerdotal considera directamente la palabra de Dios como ley civil.

2 Este episodio es recordado por Hobbes en su historia sobre la Guerra Civil Inglesa. En rigor, se acusa al Parlamento de atribuir a Strafford el mal consejo (*cfr.* EW, 4:248).

La argumentación de Martinich no parece muy convincente, como él mismo se ha encargado de remarcar. De hecho, en el mismo capítulo XXV, cuando Hobbes refiere a los preparativos para la entrada final de Cristo a Jerusalén afirma que este ordena: “las palabras ‘vayan a la ciudad que está frente ustedes que encontrarán una burra atada con su cría, libérenlos y tráiganmelos’ corresponden a un mandato” (*Lev*, XXV, 404, 1-3). Dejando a un lado este elemento disruptivo,³ sostendremos que el sentido por el cual Dios, siendo omnipotente y perfecto, sea beneficiado por las Leyes Naturales es el mismo que Hobbes le otorga, por ejemplo, a la adoración.

En el capítulo que cierra la Segunda Parte del *Leviathan* se sostiene que “el fin de la adoración entre los hombres es el poder [...] Pero Dios no tiene fines, de allí que la adoración hacia Él procede de nuestro deber y está condicionada por nuestra capacidad” (*Lev*, XXXI, 564, 8-12). Como por ejemplo, “cuando adscribimos a Dios ‘voluntad’ no debe ser entendido como la del hombre, apetito racional, sino como el poder mediante el cual efectúa cualquier cosa” (*Lev*, 566, 15-17). Así, decir que Dios se beneficia con las Leyes de Naturaleza es una manera de honrarlo debido a nuestra limitada capacidad. Del mismo modo, cuando se reza no se pretende quebrar la voluntad divina hacia nuestro beneficio personal, sino ordenarnos hacia esa voluntad divina reconociendo su omnipotencia mediante las plegarias. En definitiva, todo aquello que los hombres puedan decir sobre Dios no debe tener el objetivo de comprenderlo, sino de honrarlo. Pues jamás una mente finita puede entender lo infinito, en cambio, sí puede adorarlo.

3 Decimos que este elemento es disruptivo porque entra en franca contradicción con las funciones que según Hobbes son propias de Jesús: redentor; pastor o consejero; y rey eterno. Quien ha alertado y trabajado no solo este aspecto sino otros “acordes disonantes” entre algunos episodios de la historia de Israel y la de Jesús, y la pretensión hobbesiana de postular tal relato bíblico como modelo a imitar por la estatalidad moderno es Galimidi (2005).

Con respecto al segundo aspecto, el que convierte una enunciación en ley, a saber, que quien la promulgue debe tener autoridad sobre las personas que legisla, el Estado la tiene por el consenso de sus gobernados, de modo artificial; en cambio Dios la tiene por su omnipotencia, de modo natural. Para el primer caso, es claro que la ley civil es un mandato y debe ser obedecida, pues los hombres pactan y al hacerlo erigen una autoridad artificial que reconocen. Por lo tanto, las reglas que sancionen serán las leyes a las cuales el ciudadano deberá atenerse. Pero para el segundo caso, a saber, la Ley Natural, debido a la igualdad natural entre los hombres, la autoridad que la establece no puede ser otra sino Dios.

El argumento que se propone en *Leviathan* por el cual Dios es soberano de modo natural se encuentra en el inicio del capítulo XXXI, el cual cierra la Segunda Parte de las cuatro que componen el libro. Esta ubicación puede desconcertar al lector que haya rechazado la interpretación que aquí defendemos, pues se propone un desarrollo “Sobre el reino natural de Dios”. Ahora bien, quien haya considerado, como Hobbes mismo lo anticipa, que las Leyes Naturales son verdaderos mandatos divinos, obtendrá razones por las cuales Dios gobierna a sus súbditos. En efecto:

El derecho de naturaleza por el cual Dios reina sobre los hombres y castiga a aquellos que rompen sus leyes debe ser derivado, no porque los haya creado, como si él requiriese obediencia y gratitud por los beneficios otorgados, sino por su irresistible poder. (*Lev*, XXXI, 558, 1-4)

A diferencia del derecho de soberanía del Estado, que surge de un pacto entre los hombres, el de Dios surge naturalmente. En efecto, como todos los hombres tienen

derecho a todo en Estado de Naturaleza y nadie, ya sea por ingenio o por la fuerza, puede reclamar un dominio natural sobre el otro, deben pactar para erigir un soberano artificial y ceder su derechos, con la posibilidad de que tal derecho de soberanía pueda ser o no desposeído. En cambio, si existiese alguien que tuviera un poder que no pueda ser nunca desposeído o desafiado por otro, indudablemente ese gobernaría. Pues todos buscarían ser protegidos por él. Por lo tanto, Dios, quien tiene un poder irresistible, gobierna naturalmente la vida de los hombres.

En el *De Cive* refuerza esta idea de la soberanía natural divina, mencionando la debilidad humana y vinculándola con un pasaje bíblico: “Es evidente que si Dios tiene el derecho de reinar por su omnipotencia, la obligación de obedecerle corresponde a los hombres por su propia debilidad [*imbecillitatem*]” (*De Cive*, XV, 7, 222). Este artículo de la Tercera Parte de su tratado sistemático recoge las palabras de Pablo en la 2 *Carta a los corintios*, XII: 9 cuando el Apóstol de los Gentiles, luego de quejarse por haber sido herido con un aguijón en la espalda por un ángel del Señor, Dios lo amonesta con estas palabras: “Mi gracia te basta, pues mi fuerza se realiza en la debilidad”. Es decir, mientras más débil se muestre Pablo frente a Dios más fuerte será ante los hombres. Un aspecto que se quiere resaltar aquí con estas palabras es la necesidad del buen cristiano de reconocerse internamente débil ante Dios, como una naturaleza caída que necesita auxilio, pese a sus propias fuerzas. Entonces, no solo Dios es naturalmente omnipotente, sino que su criatura es naturalmente carente. Este binomio: omnipotencia-carencia atraviesa toda la lectura de Hobbes de las Escrituras y es volcado en su posición filosófico-política.

Aclarado entonces por qué Dios posee soberanía absoluta de manera natural, transcribimos ahora un extenso pasaje sobre quiénes son sus súbditos y quiénes sus enemigos:

Los hombres, quiéranlo o no, están sujetos al poder divino, y quienes no reconocen la existencia o la Providencia divina, no sacuden su yugo, sino su propia tranquilidad. Llamar a este poder de Dios (el cual se extiende no solamente al hombre, sino también a las bestias, plantas y cuerpos inanimados) con el nombre de reino no es sino un uso metafórico del lenguaje. Porque se dice propiamente que reina el que gobierna a sus súbditos por su palabra, por la recompensa de aquellos que le obedezcan o por las amenazas y los castigos de los que obedezcan o no. Por esto, súbditos en el reino de Dios no son los objetos inanimados, ni las criaturas irracionales (porque no entienden sus preceptos como tales), ni *los ateos, ni aquellos que creen que Dios se despreocupa de las acciones de la humanidad* (porque no reconocen su palabra, ni tienen esperanza por sus recompensas o miedo por sus amenazas). Por esto, aquellos que creen que existe un Dios que gobierna el mundo, que ha dado preceptos y que propone recompensas y castigos a la humanidad son súbditos de Dios; todo el resto debe ser entendido *como enemigo*. (*Lev, XXXI, 554 y 556, 22-33 y 1-4, énfasis nuestro*)

Así, pese al poder arrollador de Dios, hay quienes no reconocen su reino, pues “no reconocen su palabra, ni tienen esperanza por sus recompensas o miedo por sus amenazas”. Por lo tanto, no consideran que las Leyes de Naturaleza sean mandatos divinos; de esta manera, tampoco están en condiciones de acceder a una vida política, es decir, un lugar donde lo particular y lo general obtengan una mediación favorable. Los ateos, entonces, no solo no hay que tolerarlos como tales, sino que son enemigos del orden divino. En efecto, declararse enemigos del

orden divino es declararse enemigos del orden político, pues es mediante la Ley Natural ordenada por Dios la manera en que los hombres saldrán de ese estado de guerra y formarán un Estado. Recordemos que la salida del Estado de Naturaleza es en parte por las pasiones y en parte por la razón, la cual “sugiere convenientes artículos de paz, sobre los cuales los hombres pueden basar sus acuerdos. Estos artículos de paz son aquellos que, de otra manera, son llamadas leyes de naturaleza” (*Lev*, XIII, 196, 25-27).

Pero observemos ahora que las consideraciones sobre los ateos no son para nada vacilantes. En efecto, “contra los enemigos, a quienes la República se considera en condiciones de dañarlos, es legal, por el derecho natural original, hacerles la guerra” (*Lev*, XXVIII, 494, 5-7). El enemigo, veremos enseguida, será el necio que dice en su corazón que Dios no existe. Pues al no reconocer a Dios, fuente de la ley, tampoco puede reconocer la justicia, que es por lo cual se puede disfrutar un espacio público. De allí que quienes no reconocen el poder divino “no sacuden su yugo, sino su propia tranquilidad”, porque al devenir enemigos de Dios son pasibles de hacerles la guerra en cualquier momento, pero, y esto es lo peor, sin poder reclamar protección de ningún tipo. Pues el ateo, al no creer en la legalidad, se encuentra solo frente al mundo. Esta distinción teológico-política entre súbditos y enemigos se coordina con parte del ideario de la Iglesia Reformada, la cual separa a los salvos de los réprobos, si bien solo Dios sabe quién es el que gana el cielo y quién el que obtiene la muerte eterna. Por su parte, Hobbes lo comparte de esta manera cuando afirma que entre los deberes de este mundo, Jesús tuvo el de “convertir a aquellos a quienes Dios ha elegido para la salvación” (*ibid*, XLI, 760, 5-6).

Ley Natural

Aclarados los dos puntos anteriores sobre el funcionamiento de una ley en general transcribimos ahora la definición de Ley Natural:

Una Ley Natural (*lex naturalis*) es un precepto o regla general descubierto por razón por la cual a un hombre se le prohíbe: hacer aquello que es destructivo para su vida; quitar los medios para preservarla; u omitir aquello por lo cual él considere que sea lo mejor para preservarla. (*Lev*, XIV, 198, 4-6)

En lo que sigue, nos esmeraremos en dilucidar los siguientes tres conceptos clave presentes en este pasaje: 1) “precepto o regla general”; 2) “descubierto por razón”; y 3) la prohibición de “hacer aquello destructivo para su vida”. También comentaremos, por último, en qué sentido obliga la Ley Natural. Pero, antes de este recorrido, deberemos esclarecer la vinculación que se propone entre derecho natural y Ley Natural, lo cual nos permitirá dilucidar con mayor precisión el funcionamiento de esta última.

En efecto, la definición de Ley Natural se encuentra con posterioridad a la de Derecho Natural, el cual consiste en la “libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder, como él quiera, para la preservación de su propia naturaleza” (*ídem*). Por eso, luego de proponer ambas, Hobbes aclara que el “derecho consiste en la libertad de hacer o no hacer algo, mientras que la ley determina y obliga [*bindeth*] a una de ambas” (*ídem*). La interpretación imperante se focaliza en esta distinción hasta hacerla irreconciliable, pero seguiremos a Martinich (1992: 104) cuando observa, como el mismo Hobbes lo aclara, que el contenido de la Ley Natural es el Derecho Natural. De esta manera, este queda dentro de

aquella, como es explicitado cuando se definen los dos aspectos que posee toda Ley Natural. En efecto, luego que se enuncia la primera Ley Natural, la cual nos obliga a esforzarnos por buscar la paz y si no es posible a utilizar los recursos de la guerra, leemos que “la primera parte de aquella regla contiene la primera y fundamental Ley de Naturaleza, es decir, buscar la paz y seguirla. Pero la segunda contiene la *suma del derecho natural*, es decir, que los hombres pueden, por todos los medios, defenderse a sí mismos” (*Lev*, XIV, 200, 3-5, énfasis nuestro). Así, la Ley Natural transforma en obligatorio lo que el Derecho Natural propone. No es este el que rige al hombre, sino aquella. La razón “encuentra” los contenidos de la ley, pues en esta se halla “la suma del derecho natural”, pero tales contenidos no poseen fuerza obligatoria, de allí que la razón “sugiera normas de paz” (*supra*). Solo serán obligatorios por la ley. Esto puede desorientar al lector que ha asumido la advertencia de Hobbes al inicio de su exposición, cuando distingue claramente entre *lex* y *ius* a diferencia de “quienes hablan de este tema” que no lo hacen. Pero esto no implica que se contradiga, sino que tal distinción se propone para alejarse de ciertas concepciones que asignarían una fuerza obligatoria al derecho, cuando Hobbes insiste en que este, tomado aisladamente, es sólo libertad.⁴

Pasemos ahora al primer concepto clave mencionado. Muchas interpretaciones sobre la Ley Natural en Hobbes se focalizan en la equiparación que se hace en la definición recién transcrita entre “ley”, “precepto” o “regla general”

4 La interpretación opuesta a la nuestra, defendida por el liberalismo, ha sido establecida por Strauss (1936) en su célebre e influyente libro del principios del siglo XX del siguiente modo: “Obviamente, Hobbes no comienza, como la gran tradición lo hizo, desde la Ley Natural, esto es, desde un orden objetivo, sino desde un derecho natural, esto es, desde una tesis subjetiva justificada de modo absoluto, la cual, lejos de ser dependiente de toda ley, orden u obligación previos, es en sí misma el origen de toda ley, orden y obligación” (VIII).

para socavar que aquella sea verdaderamente una ley. En el último párrafo del capítulo XV también los llama “dictados de la razón”, “conclusiones” o “teoremas”. Por lo cual, una amplia franja de comentaristas considera que estas normas naturales son simplemente “reglas de razón” prudenciales y no mandatos, por las cuales sugerirían al hombre cuándo y cómo actuar, pero en ningún momento obligarían. Sin embargo, Hobbes no es para nada ambiguo cuando afirma qué es lo que moviliza al hombre, a saber, las pasiones, y no la razón. En efecto, “ya que *andar, hablar* y otros movimientos voluntarios como estos depende siempre de un pensamiento precedente, *adónde, cómo* o *qué*, es evidente que la imaginación es el primer comienzo interno de toda acción voluntaria” (*Lev*, VI, 78, 13-16). Todo el capítulo VI del *Leviathan* trata sobre cómo las pasiones nos conducen a la acción. De hecho, sabemos que en franca polémica contra “Las Escuelas”, Hobbes discute (e impugna) la idea de considerar la voluntad como un *apetito racional*.⁵ Si esto fuera así, afirma no sin cierta ironía, “ningún acto voluntario sería contra razón” (*ibid.*, 92, 17-18). En cambio, para nuestro filósofo, la voluntad es el “último apetito de la deliberación” (*ibid.*, 21-22). A su vez, esta no es el resultado de un cálculo sino de una especie de combate entre las pasiones que se dan en el interior del hombre. Al momento de definirla, lo hace de la siguiente forma, cuando la “suma de deseos, aversiones, esperanzas y temores continúa hasta que la cosa sea hecha o pensada como imposible, es lo que llamamos *deliberación*” (*ibid.*, 90, 26-28). Así, es la representación de aquello que se nos muestra como deseable o indeseable lo que en definitiva decide nuestra acción. La razón podrá calcular los medios para obtener aquello que se presenta a la imaginación como ventajoso o para elidir aquello que se

5 Tomás, *Summa theologiae* la, q. 59, a1.

presenta como perjudicial, pero en sí misma no moviliza al hombre. En cambio, sí lo hace la ley, pero no porque sea racional, sino por su obligatoriedad, que es reconocida por una pasión central, el temor a Dios, quien es el que sanciona esa norma.

De este modo, tampoco es adecuado interpretar las Leyes de Naturaleza como una metáfora. Si bien Hobbes utiliza ciertas metáforas o comparaciones para aclarar puntos importantes de su teoría, tanto visuales —el frontispicio del *Leviathan*, el que precede a su traducción de la Guerra del Peloponeso de Tucídides o la imagen con que se presenta el *De Cive*— como lingüísticos— “así como ante la presencia del amo, los siervos son iguales y sin ningún tipo de honor, así son los súbditos en presencia del soberano. Y pese a que ellos brillan, algunos más otro menos, cuando están fuera de su vista, no obstante ante su presencia, no brillan más que las estrellas en presencia del sol” (*Lev*, XVIII, 280, 22-26)—, son aquellas impugnadas para un discurso científico que debe proponer razones universales como fundamento y metódicamente articuladas, dejando de lado la persuasión para transmitir sus tesis. De hecho, “el uso de las metáforas, tropos y otras figuras retóricas en lugar de las propias” (*Lev*, V, 70, 22-23) es la sexta causa por la cual se obtienen conclusiones absurdas en el razonamiento, tales figuras llegan a ser hasta como los *ignes fatui* (*ibid.*, V, 74, 26).⁶ En el pasaje transcrito más arriba se remarca la diferencia entre un uso metafórico del reino de Dios y un uso real de este, para aclarar que es sobre este último del que se va a tratar en adelante, es decir, el que posee súbditos que reconocen la omnipotencia de este soberano y ateos enemigos que no la reconocen.

6 Según el *OED*, la traducción inglesa de esas palabras latinas es *will-o'-the-wisps*. En referencia a algo que es difícil o imposible de tomar, pues es errático y evanescente. También se puede traducir, teniendo en cuenta esto, como los “fuegos del necio” [*fool*], en el sentido de empecinarse tozudamente en tomar o en creer algo que, en rigor, es falso.

En tercer lugar, al consultar el *Oxford English Dictionary*, encontramos que “precepto” no es contrario a “ley”. Se lee allí que este es “un mandato u orden general; una regla de acción o conducta, especialmente, una regla para la conducta moral; una máxima. Principalmente aplicado a los mandatos divinos”. A su vez, en los distintos registros semánticos que tal concepto ha tenido a lo largo de la historia, observamos que en el siglo XVII hay dos ejemplos, uno de 1638 y otro de 1687. El primero de ellos vincula directamente el término con los mandatos divinos, el segundo distingue precepto como orden divina de un consejo o advertencia.⁷ Así, un precepto, según esta definición, es equiparado a ley, pero en el sentido que nosotros le estamos asignando y no como una mera regla prudencial. Ahora, si bien Hobbes mismo en otro momento distingue ambos términos, no lo hace para enfrentarlos, sino para afirmar que la diferencia entre precepto y ley consiste en que el primero es un término más general que el segundo. En efecto, un precepto es “por lo cual un hombre es guiado y dirigido en alguna acción. Tales preceptos, pese a haber sido dados por un maestro a su discípulo, o por un consejero a su amigo, no tienen poder para obligarlos a observarlos [...] Pero cuando son dados por aquel que es reconocido por quien los recibe como obligado a obedecerle entonces son [...] no solamente reglas, sino leyes” (*Lev*, XLII, 812, 13-19). Es decir que, en primer lugar, los preceptos o las leyes guían la acción humana, pero, en segundo lugar, la diferencia es que en estas últimas quien es guiado reconoce como autoridad a quien lo guía y, por eso, está obligado.

7 1638 F. Quarles *Hieroglyphikes* i. 4. This golden Precept, *Know thy selfe*, came downe From heav'ns high Court. 1687 A. Lovell tr. J. de Thévenot *Trav. into Levant* i. 33 Though Wine seems to be Prohibited by the *Alcoran*, yet the good-fellows say, that it is no more but an advice or counsil, and not a precept.

Por último, existe un párrafo, con el cual Hobbes cierra su exposición sobre las Leyes Naturales, desde el cual muchos comentadores proponen una interpretación contraria a la nuestra. Si bien el texto, ante una lectura apresurada, puede resultar ambiguo, esto se acrecienta aún más cuando en la versión latina observamos que la última oración se encuentra elidida. Por ello, lo transcribiremos a continuación para fijar nuestra interpretación. El mismo es el siguiente:

Estos dictados de la razón los hombres suelen llamarlos leyes, pero impropriamente; porque no son sino conclusiones o teoremas en cuanto a que conducen a su conservación y a su defensa, mientras que la ley, propiamente hablando, es la palabra de aquel que por derecho tiene mando sobre otros. No obstante, si ahora consideramos los mismos teoremas como dados por la palabra de Dios, que por derecho gobierna todo, entonces aquellos son considerados propiamente leyes. (*Lev*, XV, 242, 26-31)

La idea general del pasaje es la siguiente: los hombres captan cierto contenido mediante la razón, el cual los beneficia para su conservación y para su defensa. Pero, al no reconocer a Dios, no pueden reconocer que son leyes, pues un enunciado, para que se convierta en ley, debe ser expresado por la persona que ha sido reconocida con autoridad por quien recibe tales palabras. Entonces, los hombres “suelen llamarlas leyes, pero impropriamente”, lo cual no significa que no sean leyes, sino que al no reconocer a Dios, es decir, la autoridad que las ha sancionado, no están en condiciones de asignarle ese nombre con las consecuencias morales y políticas que eso implica. Hobbes, como vimos, se esmera en diferenciar el contenido de la ley, por un lado, de la fuerza obligatoria que esta posee, por otro. El primero

es captado por razón, pero no por ser captado por razón obliga. Los principios matemáticos también son alcanzados por un esfuerzo racional, pero, como todos sabemos, no nos obligan. Para que lo hagan debe haber una fuerza que imprima tal obligatoriedad. Esa fuerza la proporciona Dios, que es a quien los ateos no reconocen. Por eso, si bien la última oración, donde explícitamente aclara que hay que considerar aquellos preceptos o teoremas como leyes, no se encuentra en la versión latina del *Leviathan*, por todo lo que hemos resaltado sobre la ley y su obligatoriedad según el texto del mismo Hobbes, no nos parece considerable que la elisión de una frase pueda cambiar o poner en duda la perspectiva general que venimos sosteniendo. De hecho, se podría proponer, como interpretación alternativa a esta elisión (Martinich), que al ser tan obvio que las Leyes Naturales son sancionadas por Dios, como lo demuestra por ejemplo todo el capítulo XXXI, sería reiterativo que en una edición posterior, como lo fue la latina del *Leviathan*, se aclare nuevamente.

Sobre el segundo concepto clave que hemos identificado en la definición de Ley Natural, “descubierto por razón”,⁸ parecería que esto entra en franca contradicción con la teoría gnoseológica de Hobbes, la cual afirma principalmente dos cosas: que la razón no tiene un carácter intuitivo; y que no se puede conocer sin la experiencia sensible. En cuanto a lo primero, es célebre su definición de razón “no como otra cosa más que calcular [*reckoning*], es decir sumar y restar, las consecuencias de los nombres generales acordados para marcar y significar nuestros pensamientos” (*Lev*, V, 64,

8 En la versión inglesa del *Leviathan*, leemos “found out by reason”, mientras que en su versión latina “*Ratione excogitata*”. En el *De Cive*, (II, 1, n) aclara en una nota qué quiere decir que la Ley Natural sea un “dictamen de la recta razón” [*Dictamen rectae rationis*]: “No una facultad infalible [*Facultatem infallibilem*], como hacen muchos, sino el acto de razonar [*ratiocinandi actum*], es decir, el raciocinio propio de cada uno”.

27-29). Así, la razón es una facultad de calcular nombres que provienen de la capacidad humana de significar datos de la experiencia. En cuanto a lo segundo, como dijimos, esto parece violentar su estricta teoría empirista presentada, por ejemplo en el primer párrafo del primer capítulo del *Leviathan*, cuando afirma que las ideas que un sujeto tiene en su mente son una “representación o aparición de alguna cualidad o accidente de un cuerpo diferente a nosotros, el cual comúnmente llamamos objeto. Tal objeto afecta a los ojos, los oídos u otras partes del cuerpo de hombre y por la diversidad de esta afectación se producen diversas apariciones” (*Lev*, I, 22, 6-9).

De esta forma, entendemos que la frase “descubierto por razón” no implica que la razón intuye, ni que esta conoce sin experiencia, sino que al razonar rectamente sobre los datos que obtiene de la experiencia, por ejemplo, que el sujeto rechaza aquello que lo perjudica, que se acerca a aquello que lo beneficia, puede llegar a obtener, sin revelación sobrenatural, estos contenidos de la Ley Natural, por ejemplo, que siga la paz, que pacten con otros y que respete sus pactos. Recordemos que Dios se comunica a los hombres mediante una triple palabra: “racional, sensible y profética a lo cual le corresponde una triple manera de escuchar: *recta razón*,⁹ sentido sobrenatural y fe” (*Lev*, XXXI, 556, 12-14, énfasis nuestro). De esta manera, el razonar recto le

9 Por “recta razón” Hobbes entiende algo muy distinto de lo que propone, por ejemplo, Tomás en *Suma Teológica* I-II, cuestión 58, artículo 4. En efecto, “la razón hobbesiana deja de ser una ‘luz natural’ del hombre, una potencia, tal como era presentada por la filosofía clásica” (Lukac de Stier 2014: 245). En rigor, aquella es negada de esta forma: “La razón misma es una recta razón, del mismo modo que la aritmética es un arte cierto e infalible; pero no es la razón de un hombre ni la de muchos la que la hace cierta”. (*Lev*, V, 66, 4-7). A continuación afirma que sólo cuando haya un árbitro o juez se podrá establecer una recta razón común, es decir, ingresando al Estado. Mientras tanto, los hombres podrán razonar de modo correcto o no. Los primeros serán los buenos súbditos, en cambio, los segundos, los ateos.

permite al hombre la posibilidad de “descubrir” una normatividad objetiva, aunque distorsionada por los hombres y aún no actualizada por el Estado, que lo beneficia y que, reconociendo a Dios como su autor en un momento posterior, tomará como divina y obligatoria.

En tercer lugar, dijimos que merece nuestra atención el contenido de la Ley Natural, a saber, la prohibición de aquello que es destructivo para su vida. Esto es generalmente interpretado como un aspecto de una moral burguesa e individualista, donde el bien particular guía exclusivamente la acción del sujeto.¹⁰ Pero esa lectura no es cierta por dos razones. En primer lugar, que una Ley Natural prohíba no hacerse daño no nos parece que sea una norma burguesa, sino, en todo caso, existencial y coherente con la vida humana. De hecho, según Tomás (1889), el primer contenido de la Ley Natural basado en la inclinación natural del hombre es “conservar su propio ser”. Además “pertenece a la Ley Natural todo aquello que ayuda a la conservación de la vida humana e impide su destrucción” (art. 2 c94). En efecto, que esta vida merezca atención y cuidado no puede ser un aspecto exclusivo del ideario liberal-burgués. Cuando decimos que es un aspecto “existencial” de la posición de Hobbes no nos referimos al existencialismo del siglo XX, sino a una necesidad vital de afirmarse que posee todo ser humano, pero que dado su debilidad recibe el auxilio de esta ley para que guíe su conducta, con la esperanza de que alguien la transforme en norma civil dentro de un Estado.¹¹

10 “El Estado de Naturaleza ya no es más habitado por padres e hijos o amos y siervos vinculados entre sí por lazos orgánicos, sino por un hombre económico, libre, igual e independiente, quien no tiene otro vínculo con los demás que el creado por su propia necesidad, el cual le permite intercambiar los frutos de su trabajo” (Bobbio, 1993: 18).

11 En efecto, “enemigo no es pues cualquier competidor o adversario. Tampoco es el adversario privado al que se detesta por cuestión de sentimientos o antipatía. Enemigo es solo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone

En segundo lugar, de esta Ley Natural se derivan una veintena de normas de las cuales algunas tienen que ver poco o nada con el ideario burgués o individualista y otras no necesariamente son exclusivas de estos idearios. Por ejemplo, la tercera, sobre la justicia, a la que nos referiremos en lo inmediato para profundizar el rechazo al ateísmo, atenta contra la posibilidad de justificar racionalmente el quiebre de un pacto por mera conveniencia. Del mismo modo, Hobbes afirma que se debe pagar a un ladrón, por parte de quien es asaltado, si este ha pactado pagarle, pese a haber sido liberado. La quinta Ley Natural que obliga a que “todo hombre se esfuerce por acomodarse al resto” (*Lev*, XV, 232, 1) significa, según el mismo Hobbes, que “cuando un hombre, por causa de su aspereza natural, pretende retener lo que siendo superfluo para él es necesario para los demás, y, debido a la terquedad de sus pasiones, no puede corregirse, habrá de ser expulsado de la sociedad por constituir un peligro para ella” (*idem*). Como último ejemplo, citamos la décima: “que ningún hombre, al entrar en un estado de paz, exija para sí ningún derecho que de buena gana no acepte ver también reservado para todos los demás” (*ibíd.*, 234, 25-27). No respetar esto violenta la igualdad natural y quienes lo hacen desean más de lo que les corresponde, comenta Hobbes. En todo caso, se puede ver aquí ciertos pilares de lo que en el siglo XX se referenciaría como un Estado de bienestar más que de uno gendarme. Pero todas estas leyes impulsan primordialmente a los hombres a buscar la paz, como indica la primera y fundamental Ley Natural. Y la “ciencia de ellas es la verdadera y única filosofía moral. Porque la filosofía moral no es otra cosa más que la ciencia de lo que es bueno y

combativamente a otro conjunto análogo” (Schmitt, 1979: 28-29). La conflictividad existencial (y no comercial) se presenta como el sustrato originario e ineludible del orden político. Por ello, la legitimación y la conservación de éste no debe olvidar este trasfondo sobre el cual se asienta.

malo [...] la paz es lo bueno” (*ibíd.*, 242, 1-2). Por todo esto, no nos parece adecuado leer solo la fundamental y extraer una consideración conclusiva, sino que es necesario observar lo que se deriva de ellas: coordinar una vida en común, pese a las grandes diferencias de los hombres en sus juicios.

Por último intentaremos observar, con todo lo que hemos desarrollado, en qué sentido las Leyes de Naturaleza obligan a los hombres. Hobbes mismo lo aclara al final de su exposición sobre el contenido de estas normas naturales en los capítulos XIV y XV. En efecto, estas “obligan *in foro interno*, es decir, al deseo de que se cumplan; pero *in foro externo*, es decir, a que efectivamente se cumplan en los hechos, no siempre” (XV, 240, 12-14). Ahora bien, como hemos visto, si una ley obliga es porque se ha reconocido una autoridad. De allí que solo lo sean para los que creen y reconocen a Dios, quienes “siempre” deseen que se cumpla la ley y a quienes “siempre” obliga. En cambio, en la práctica, a veces obligan solo cuando se dan las circunstancias adecuadas. Si no se da esta última cláusula el hombre se convierte en presa del otro, y esto atenta contra la misma Ley Natural que prohíbe “hacer aquello que es destructivo para su vida”. Pero esta diferencia que se presenta entre foro interno y foro externo no aleja el vínculo entre ellos hasta hacerlos prescindibles uno del otro para una vida pública, sino que lo acerca. Pues es una mentalidad creyente la que está aguardando que se den las circunstancias para actualizar las Leyes Naturales mediante una legislación civil. Ya que en foro interno obligan “siempre”.

La menesterosidad y orgullo humanos no permiten a los hombres guiarse exclusivamente por las Leyes Naturales. Por eso, se necesitará de un correctivo estatal o positivo que recuerde al hombre de manera permanente su imposibilidad de gestionar una vida común sin la obediencia a un poder superior a él. Tal deseo de que se cumplan las Leyes de

Naturaleza, entonces, solo se actualizará cuando no ya Dios, sino su representante, el *deus mortalís*, positivice los castigos divinos que la incapacidad humana no logra apreciar con claridad. Desde este punto de vista, las leyes de naturaleza consisten en un ordenamiento virtual de la conducta cívica que necesitan de un orden concreto que las actualice.¹² De allí que no solo importe que se mande, sino qué se manda, es decir, que lo que se mande sea la traducción civil de la normatividad natural sancionada por Dios y no los deseos desequilibrados de cualquier gobernante.

El ateo

Para profundizar la consideraciones teológico-políticas de Hobbes sobre el ateísmo, a saber, que los ateos son los enemigos de Dios y que estos al no reconocerlo no pueden seguir las leyes de naturaleza y, por lo tanto, no están en condiciones de disfrutar de una vida civil, analicemos el famoso argumento contra el necio, es decir, contra el ateo, que se presenta luego de la enunciación de la tercera Ley Natural. Según esta, la justicia consiste en que “los hombres cumplan los pactos que han hecho” (*Lev*, XV, 220, 5), de lo cual se deduce que lo injusto es no cumplir los pactos. En efecto, como los hombres tienen derecho a todo, ninguna acción, en principio, puede ser injusta. Pero cuando se efectúa un pacto con otro se está restringiendo aquel derecho. De esta manera, se restringen también las acciones. Ahora bien, solo cumplirán tal ley quienes la reconozcan como

12 Byron (2015) sostiene la misma tesis y señala una interesante diferencia entre “sumisión” [*submission*] y “sujeción” [*subjection*] en los textos de Hobbes. El primero, por el cual el hombre egresa del estado natural, “crea la obligación de obedecer, aquello que es la *precondición* de todo mandato que impone obligaciones legales”; el segundo, por el cual es posible que un orden civil perdure, “constituye las bases normativas de la obligación legal” [énfasis nuestro].

enunciada por Dios, de allí que el necio siga su propio criterio de autoconservación violentando esta norma cuando le parezca. A continuación el pasaje donde se presenta la posición del necio:

El necio ha dicho en su corazón: “No hay tal cosa como la justicia” y algunas veces también con su lengua afirma gravemente que: “Como para todo hombre su conservación y su satisfacción están encomendadas a su propio cuidado, no podría haber razón por la cual se impida que alguien deba o no hacer lo que él considere que conduce a ello; por esto, hacer o no hacer, mantener o no mantener los pactos no es contra razón, cuando le conduce a su propio beneficio”. (*Lev*, XV, 222, 1-6)

El necio encarna aquí una vieja posición escéptica formulada ya por Carnéades y retomada por varios autores en la Modernidad sobre la incompatibilidad entre la moral y la autoconservación en casos de extrema necesidad. Esta tesis afirma que al estar la conservación librada al cuidado personal de cada uno y al ser la razón la facultad más adecuada para cumplirla, sería contradictorio seguir algún tipo de norma que atente contra la propia vida. Por ejemplo, cumplir los pactos cuando benefician a quien los realiza es racional, pero cumplirlos cuando lo perjudican no es racional. Por lo tanto, cumplir o no cumplir los pactos depende exclusivamente del beneficio o perjuicio de quien lo hace. De esta manera, “no hay tal cosa como la justicia”, pues el imperio de la autoconservación imprime inexorablemente en todos los seres humanos la pasión del egoísmo.

El argumento que propondría el necio, según Hobbes, para justificar su tesis consiste en una errónea interpretación de las siguientes palabras de Cristo reproducidas en

Mateo XI: 12: “Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora, el Reino de los Cielos sufre violencia y los violentos se hacen con él”. Según una lectura mayormente aceptada, los violentos serían los que creen en una restauración nacional mediante los ejércitos de Israel frente a los romanos. Pero estos son precisamente los que son amonestados por Cristo, quien anuncia un nuevo Reino Universal y Espiritual afianzado de forma pacífica. Hobbes acepta esta última interpretación basado en numerosos episodios del Evangelio y ubica al necio entre las filas de la primera línea interpretativa, quienes negarían que Jesús sea el Mesías, por lo que también estarían negando a Dios.

El necio razonaría desde aquel texto del siguiente modo: en el Evangelio se habilita a conseguir el Reino de Dios mediante la violencia. Pero esta violencia puede ser injusta, por ejemplo, hacer una rebelión contra los romanos en Judea. Ahora bien, ¿es realmente injusto? ¿Acaso no se está expulsando al agresor de la Tierra Prometida? En el texto se reproduciría la pregunta del necio así: “¿Iría contra razón obtenerlo de ese modo cuando es imposible recibir daño por ello?” De esta manera, cometer actos racionales como recuperar Judea puede ir contra la justicia, por lo cual la razón y la justicia no siempre nos conducen por el mismo camino. Pero por estas inferencias, amonesta Hobbes, “la maldad triunfante ha obtenido el nombre de virtud; y algunos que en otras cosas han desaprobado la violación a la fe, no obstante, han permitido esto cuando se trata de obtener un reino” (*ídem*).

Para seguir caracterizando este horizonte escéptico, Hobbes toma un mito de la tradición greco-latina y una consideración de un jurista del *Common Law* contemporáneo a él. En efecto, mientras que algunos “necios” creen que Júpiter fue el vengador de la injusticia, al haber depuesto a su padre Saturno; en uno de los textos de Coke se pueden

rastrear estas ideas sediciosas, cuando afirma que un heredero que haya atentado contra el soberano igual recibirá la corona, si bien, una vez que la obtenga, deberá ser destronado. De esta manera, estos actos, según estos razonamientos falaces, podrían ser llamados injustos, pero nunca contra razón. Pues tienden a lograr el beneficio propio. Por todo esto, la justicia se contradiría con la razón.

Luego de presentar la tesis del necio con sus especiosos argumentos, en el texto del *Leviathan* se proponen seis objeciones, pero que despliegan una misma idea: la de poner en evidencia la incapacidad del necio a prever efectos perjudiciales a mediano y, menos aún, a largo plazo de las decisiones que toma. En efecto, el necio es un mal previsor, alguien que no puede ver más allá de la inmediatez. Para él, la autoconservación le impide observar las consecuencias mediatas de las acciones que asume. Si bien en un primer momento el quebrantamiento de los pactos lo beneficia, en una segunda instancia ese beneficio se diluye rápidamente ante los perniciosos efectos secundarios que trae aparejada aquella decisión, como por ejemplo le puede suceder a quien defrauda a otro o a quien obtiene un reino por rebelión. Acaso a estos, se pregunta el de Malmesbury, ¿no sucederá lo mismo? ¿Por qué se debería ayudar a quien ha traicionado? ¿Con qué fundamentos podría exigir obediencia aquel que ha tomado el poder intempestivamente? Estos argumentos permiten considerar al necio exclusivamente como un mal razonador, lo que se enmarca dentro de lo que Hampton (1986: 80) ha llamado “explicación del conflicto por falta de previsión” [*shortsightedness Account of Conflict*]. Si bien acordamos que este aspecto está presente y que el necio razona deficientemente, resta explicar por qué lo hace. Porque ¿cuál es el motivo o el fundamento de ese hombre que no puede ver más allá de la inmediatez? Para responder esta pregunta indagaremos, primero, en una de los tantos

textos polémicos que produjo Hobbes con sus contemporáneos, para luego aclarar en qué sentido es el orgullo la fuente de tal distorsión.

En una de sus enconadas disputas con Bramhall, Hobbes sostiene que el ateísmo no es un pecado de malicia, como defiende aquel, sino de ignorancia. En efecto, a pesar de que ambos parten de una misma tesis, a saber, que la naturaleza nos dicta que hay un Dios, no acuerdan en la explicación por la cual los hombres devendrían ateos. Según el obispo, es la malicia del hombre lo que genera el ateísmo; en cambio, según el filósofo, los hombres devendrían ateos por no poder razonar adecuadamente.

Para demostrar que el ateísmo no es un pecado de malicia se presentan dos argumentos. En primer lugar, se pregunta el filósofo “¿puede un hombre ser malicioso con respecto a algo que no tiene ser?” (*EW*, 4:293). La perversidad o maledvolencia necesita de un objeto o de un sujeto para poder tener sentido, una persona es perversa o malévola con respecto a algo o a alguien. Por ejemplo, se puede ser perverso con respecto a una obra de caridad de la cual se participe, robando sus recaudaciones, o con respecto a un familiar o amigo, mediante extorsiones o presiones psicológicas. En ambos casos, se requiere la existencia del objeto o del sujeto que se pervertirá. Ahora bien, según *Salmos XIV:1*, cita bíblica desde la cual Hobbes monta su reflexión teológico-política, “El necio ha dicho en su corazón/no existe Dios”. Al negar la existencia, se niega el sujeto al que se quiere dañar, no pudiendo efectuar ningún acto de malicia contra él, por lo tanto, el ateísmo no puede ser un pecado de malicia.

En segundo lugar, se podría suponer que alguien considere que Dios existe, pero que sin embargo lo niegue por pura malicia. En este caso se reconoce la existencia de Dios pero, a modo de agravio, se lo rechaza. Ante esto, el autor del *Leviathan* no puede sino proponer la siguiente pregunta:

“¿Sobre la base de qué tipo de confianza osaría un hombre oponerse, deliberadamente, al Omnipotente?” (*EW*, 4: 293). En efecto, solo una persona que no posee la capacidad de medir las consecuencias de sus acciones, resultado de un razonamiento alterado, puede desafiar a un ser con un poder irresistible, el cual le conducirá inevitablemente a la derrota. Ahora bien, puede suceder que ciertos hombres reconozcan a Dios en su fuero interno, pero que se muestren públicamente como ateos para querer convencer a otros y llevarlos a una rebelión, como según Hobbes sucedió en la Guerra Civil Inglesa. Pero esto, más que rechazar lo anterior, demuestra el arremolinado carácter de quienes quieren alterar el orden, para lo cual la mentira es una maniobra válida. En cambio, el ateísmo es un pecado de ignorancia ya que el ateo no puede razonar correctamente. Pues, como hemos citado más arriba, “los hombres, quiéranlo o no, están sujetos al poder divino” (*supra*). Ante esto la pregunta que aún debemos responder es qué origina este defecto cognitivo. Por qué algunos hombres pueden razonar bien y orientarse hacia los preceptos de Dios y otros, en cambio, obstinados en la inmediatez no pueden mantener un pacto.

El ateo es aquel que no desea que las leyes de naturaleza obliguen siempre en foro interno y, menos aún, que estas se realicen en el ámbito público. En cambio, el creyente sí admite que las leyes de naturaleza deban tener lugar. El problema es que no puede hacerlo sin una instancia representativa que active esa legislación divina por la cual la vida de los hombres pueda ser coordinada pacíficamente. Así, la diferencia entre el ateo y el creyente o entre el necio y el sensato estriba en que el primero, al estar cegado por la pasión del orgullo, por lo cual no puede prever los efectos mediatos que desencadenan sus acciones egoístas, violenta los pactos y obra contra razón; a diferencia del segundo, quien, libre de las tempestades de aquella pasión, puede mediante

un razonamiento acertado ordenarse a Dios y moderar sus pasiones. El orgullo aquí es considerado como una sobreestimación de sí mismo [*selfe-conceipt*], una pasión que impulsa al hombre a no querer respetar una normatividad común, que busca en los demás que lo valoren como él considera, anula el temor hacia Dios. Por ello, la cita del texto de Pablo a los Corintios es crucial para apreciar la estructura antropológica del buen súbdito hobbesiano, a saber, débil, necesitada y con la cerviz quebrada. Lejos de verse auto-suficiente, el hombre hobbesiano se vuelca a construir un dispositivo artificial, el Estado, el *deus mortalis*, el Leviathan, rey de los hijos del orgullo, para que represente a Dios en la tierra y mediante el cual pueda activar su pasiones pacíficas para actualizar una vida en común.

Una aclaración merece ser desarrollada a propósito del ateísmo y su vínculo con el Estado moderno. La interpretación contraria a la que proponemos podría sostener, mediante varios pasajes del texto de Hobbes y de otros autores modernos de envergadura, que la Modernidad al considerar el foro interno como invulnerable a la intromisión estatal y focalizarse solo en el campo de lo público, lo externo o la acción, habilita con credenciales filosóficas a que el ateísmo sea un miembro de derecho en una comunidad política. De hecho, cuando Hobbes considera la difícil cuestión sobre qué debe hacer un cristiano en un reino infiel, impugna rápidamente la opción de que este intente imponer su fe y sus ritos privados a la fe y a los ritos públicos. Para ilustrar esto cita el caso bíblico de Naamán el Sirio,¹³ donde observamos que

13 El caso de Naamán el sirio es relatado en el *Segundo Libro de Reyes*, V. Tanto en el capítulo XLII como en el XLIII del *Leviathan* se apela a este episodio bíblico para aclarar la obediencia civil de un buen cristiano en una situación crítica como la ser súbdito de un soberano infiel. Naamán era un militar destacado del ejército del rey Aram que tenía, aparentemente, una lepra incurable. Una muchacha israelita que trabajaba en su casa le sugirió que fuera a ver al profeta Eliseo en Israel, quien invocando a Dios tendría la posibilidad de curarlo. Naamán marchó hacia allí y Eliseo

un buen gobernante es el que legisla el espacio público y deja el espacio privado, en este caso la fe, al arbitrio del ciudadano. Desde este punto de vista, parecería que ateos, agnósticos, paganos o cristianos son bienvenidos en el Estado hobbesiano, siempre y cuando obedezcan el ordenamiento público, lo cual nos hace recordar la colorida frase de Kant (1964: 224) cuando afirma que: “El problema del establecimiento de un Estado, tan duro como pueda sonar, siempre tiene solución, incluso para un pueblo de demonios (solo si estos tienen Entendimiento)”.

Pero volviendo al pasaje bíblico lo que es necesario destacar aquí es que Naamán no es ateo, pues cree en sus dioses paganos. Entonces, el problema con este Episodio no es entre el ateo y el creyente, sino, como anticipamos, entre ordenarse públicamente a la religión oficial y no permitir que la creencia subjetiva de cualquier súbdito se imponga sobre los demás en la esfera pública, pero sin tener la autoridad estatal para hacerlo.

En cambio, el ateo, que niega que Dios exista o cualquier dios, no es bienvenido en la configuración estatal hobbesiana, pues no es posible que exteriorice su ateísmo sin trastocar el orden político. En efecto, aquel, para formar parte de un ordenamiento estatal, debe asumir la ley y respetarla;

lo curó. Ante esta situación se presenta el problema teológico-político, pues Naamán ahora cree en Yahvé, pero vive en un reino infiel, por lo cual él mismo le pregunta a Eliseo si debe postrarse ante Rimón, el dios Sirio, cuando se lo ordene su soberano. ¿Acaso no será eso idolatría e infidelidad? ¿No viola esto aquél precepto ya mencionado por Dios ante Abrahán y que luego constituirá el primer mandamiento ante Moisés (“¿no tendrás otros dioses fuera de mí?”, *Éxodo*, XX:3). La respuesta del profeta no se hace esperar: “Ve en paz”. Con esto, tanto Hobbes como la interpretación bíblica en general consideran que Eliseo está excusando de ese gesto exterior de idolatría e infidelidad a Naamán, pues Dios lee el corazón de su súbdito y sabe de su fidelidad. De modo que ante la pregunta sobre la obediencia o no de los cristianos a un soberano infiel, Hobbes responde que como “la fe es interna e indivisible, ellos tienen la misma licencia que tuvo Naamán” (*Leviatán*, p. 954, 5-6), es decir, comportarse políticamente según las disposiciones civiles, pero creer en el foro íntimo que Yahvé es su Dios.

aceptar lo común, doblar su cerviz y organizar su vida en torno a ella. Por esto, la buena acción ciudadana es la exteriorización de la acción del creyente. En este caso, cuando el súbdito es un creyente, la creencia interior favorece sobremanera la vida común dentro de un Estado. El desgarramiento entre lo público y lo privado es pasible de ser mediado, la obediencia se consolida y el ciudadano puede vivir una vida auténtica con los demás a la vez que se fortalece el Estado. En cambio, el ciudadano puede persistir en un obstinado ateísmo interno, pero que en definitiva resulta ser nominal, casi ficticio, y que lo único que le prodirá serán distorsiones en su vínculo con los demás. Otra posibilidad es ir incorporando normatividades comunes mediante una vida cívica, lo cual irá inevitablemente socavando su ateísmo interno hasta que deje de distorsionar su vínculo con lo común.

Así, nos parece que al ateo se le presentan tres opciones. Primeramente, la de renunciar a su ateísmo, y dejar que la implementación de normatividades ciudadanas, es decir, comunes, vayan lenta y silenciosamente modificando sus convicciones internas. En segundo lugar, vivir una vida inauténtica, nominal y contradictoria pues afirma interiormente lo que rechaza exteriormente al guiarse públicamente por una normatividad y autoridad comunes. Finalmente, el ateo puede exteriorizar su ateísmo, su odio a la ley y a la autoridad, y declararse enemigo del Estado, con las consecuencias bélicas que esto acarrea. Esa última opción es tan auténtica como la del creyente, con la diferencia de que esta es política, mientras que la del ateo es apolítica.

Conclusión

En este último apartado explicitaremos las tesis centrales que pretendemos haber demostrado y luego presentaremos nuestra conclusión general. En primer lugar, la consideración de Hobbes sobre la ley en general como mandato a diferencia del consejo reclama una autoridad que la promulgue. Esta autoridad, en el caso civil, es el Estado, autoridad reconocida por el consenso de los hombres al pactar; y, en el caso natural, es Dios, autoridad reconocida por algunos por su poder irresistible, lo cual provoca una fuerte división entre creyentes y ateos, estos últimos quedan fuera del orden natural y, por lo tanto, político. Ya que es mediante la Ley Natural que se transita al Estado.

Luego, nos hemos esmerado en proponer evidencias textuales para demostrar que la Ley Natural es verdaderamente una ley. También hemos coordinado con el empirismo hobbesiano la tesis por la cual el hombre “descubre por razón” las Leyes Naturales. Por último, hemos propuesto que el contenido de la Ley Natural, a saber, la autoconservación, no es necesariamente una característica que ubique a Hobbes dentro de las filas de la burguesía, sino dentro de una filosofía que reconoce y ampara la lucha existencial e inevitable por la vida humana.

En tercer lugar, hemos trabajado la figura del necio como ateo y de allí hemos vinculado esta característica con la apoliticidad, por lo cual este deviene un enemigo contra el que el Estado está en condiciones de llevar acciones bélicas. También hemos identificado tres posibilidades que posee el ateo frente al orden político: exteriorización de su ateísmo; vida inauténtica y disarmónica; o renuncia de su ateísmo y lenta asimilación de normas ciudadanas. Esto nos lleva a revisar la tensión entre foro interno y foro externo para trazar una línea de continuidad muy

delgada pero necesaria a la vez para posibilitar una vida pública estable.

Nos resta explicitar nuestra conclusión general, a saber, en qué sentido la República de Thomas Hobbes es una República de creyentes. Para esto, nos parece muy importante que dejemos de lado dos aspectos: en primer lugar, la discusión que pretende determinar cuál es la versión cristiana histórica que reflejaría la posición teológico-política de Hobbes, si bien nuestro filósofo se mostró siempre como un cristiano fiel a la nueva Iglesia de Inglaterra, pese a tener fuertes disputas doctrinarias con miembros jerárquicos de ella;¹⁴ en segundo lugar, la creencia personal que tuvo sobre la religión, Dios y Cristo, es decir, si era o no ateo en su foro interno.¹⁵

Lo que sí afirmamos y defendemos aquí es que el Estado hobbesiano y sus súbditos poseen, aquel en su estructura institucional y estos en su estructura interna, un formato teológico por el que al extraerlo se derrumba la posibilidad política, es decir, la posibilidad de ordenar y

14 Como ejemplo de ello, puede ser el siguiente texto: "No puedo reconocer otros libros del Antiguo Testamento, como Sagradas Escrituras, sino aquellos que la autoridad de la Iglesia de Inglaterra obliga a reconocer como tales" (*Lev*, XXXIII, 586, pp. 21-23).

15 Para un panorama crítico y favorable sobre la creencia personal de Hobbes en Dios recomendamos la lectura del Capítulo 1 del libro de Martinich (1992), donde este comentarador muestra las motivaciones de los detractores de nuestro filósofo para ubicarlo en la esfera pública como ateo. Del mismo modo, consultar su detallada biografía (Martinich, 1999), como la defensa que Hobbes hace de sí mismo en 1662: *Considerations upon the Reputation, Loyalty, Manners, and Religion of Thomas Hobbes* (*EW*, 4: 409-440). A su vez, el biógrafo personal de Hobbes, John Aubrey, desmiente también las acusaciones de ateísmo al reproducir lo que dijo este en una visita que tuvo en París cuando padecía una enfermedad muy aguda: "En cuanto a si era o no cristiano, esto es muy claro, porque él recibió el sacramento del Dr. Pierson y en su confesión al Dr. John Cosin—futuro obispo anglicano de la diócesis de Durham— [...] en su (como él creía) lecho de muerte declaró que consideraba la religión de la Iglesia de Inglaterra como la mejor de todas" (Aubrey 1898, p. 353). Una versión opuesta y muy influyente: Skinner (1972), quien trabajó el famoso mote de "hobbista" asignada a la posición de Hobbes durante el siglo XVII, la misma "era usada para significar una actitud atea y salvaje hacia el poder" (116).

proteger una comunidad para obtener una vida aceptable en la Modernidad. Y para ello el Estado abriga una doble representación: por un lado, no solo es el representante de las voluntades de sus gobernados, quienes han cedido sus derechos a cambio de protección, sino que también, por otro lado, es el representante de Dios en la tierra, por lo cual ningún hombre puede reclamar la actualización de lo que él cree son los mandatos divinos. Así, solo miembros con una mentalidad creyente en un Dios que medie con sus criaturas a través de un ente jurídico visible son bienvenidos en la República Hobbesiana, pues estos al reconocer una autoridad pueden respetar una ley y convivir armónicamente con otros.

Bibliografía

Aubrey, J. (1898). *Brief Lives, chiefly of Contemporaries, set down by John Aubrey, between years 1669 to 1696*. Ed. C. Andrew. Oxford, Clarendon Press.

Biblia de Jerusalén. (2009). dir. J. Ubieta López. Bilbao, Desclée de Brouwer.

Bobbio, N. (1993). *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*. Chicago, The University of Chicago Press.

Byron, M. (2015). *Submission and Subjection in Leviathan: Good Subjects in the Hobbesian Commonwealth*. Hampshire, Palgrave Macmillan.

Dotti, J. (1989). El Hobbes de Schmitt. En *Cuadernos de Filosofía*, nro. 32, año 20, pp. 57-69. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Galimidi, J. (2005). A people greedy of prophet; Hobbes y el profetismo bíblico. En *Deus Mortalis*, nro. 4, año 4, pp. 165-203. Buenos Aires.

Gauthier, D. (2000). *The Logic of Leviathan. The Moral and the Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford, OUP.

Hampton, J. (1986). *The Social Contract Tradition*. Cambridge, CUP.

- Hobbes, T. (1983 [1642-1647]). *De Cive. The Latin Version*. Ed. H. Warrender. Oxford, OUP.
- _____. (1994 [1839-45]). *The Collected Works of Thomas Hobbes*, collected and edited por William Molesworth, with a new introd. by Dr. G.A.J. Rogers. London, Routledge/Thoemmes Press, vol. 11.
- _____. (2012 [1651]). *Leviathan*. Ed. N. Malcolm. Oxford, Clarendon Press.
- Kant, I. (1964 [1795]). *Zum ewigen Frieden (1795)*, in: *Werke in sechs Bänden*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. VI. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 191-251.
- Kavka, G. (1992). *Hobbesian Moral and Political Theory*. Nueva Jersey, Princeton University Press.
- Lukac de Stier, M. (1992). *The Two Gods of Leviathan*. Cambridge, CUP.
- _____. (2014). Ley de naturaleza y razón en Thomas Hobbes. En Corso de Estrada, L. et. al. (eds.), *Ley y razón práctica en el pensamiento medieval y renacentista*. Pamplona, EUNSA, pp. 241-259.
- Martinich, A. (1999). *Hobbes: A Biography*. Cambridge, CUP.
- Schmitt, C. (1979). *Der Begriff des Politischen, Text von 1932 mit eininem Vorwort und drei Corollarien*. Berlín, Duncker und Humblot.
- Skinner, Q. (1972). Hobbes's Theory of Political Obligation. En Cranston, M. y Peter, R. (eds.), *Hobbes and Rousseau*. Nueva York, Anchor, pp. 109-142.
- Strauss, L. (1984). *The Political Philosophy of Hobbes*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Taylor, A. (1965). The Ethical Doctrine of Hobbes. En Brown, K. (ed.), *Hobbes Studies*. Oxford, Basil Blackwell, pp. 35-56.
- Tomás de Aquino (1889 [1485]). *Summa Theologiae*. Romae. Consultada en *Opera Omnia cum hypertextibus* en CD-ROM, Roberto Busa (ed.), Milán, Elettronica Editel, 1992.
- Warrender, H. (1970). *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*. Oxford, Clarendon Press.

Capítulo 7

¿Hay relaciones de dominio en el “estado de inocencia”?

Martín D’Ascenzo

Como es sabido, la teoría política medieval en el Occidente latino recibió un fuerte impulso en el siglo XIII a partir de la recepción y traducción de la *Política* de Aristóteles, junto con los comentarios y tratados que se nutrieron de esa obra.¹ A partir de entonces es posible hablar de una Escolástica Medieval de inspiración aristotélica. Mucho más cerca en el tiempo, en los siglos XVI y XVII esa tradición tiene sus representantes más destacados en la denominada Escolástica Española, quienes produjeron teoría jurídica y política utilizando tanto la obra de Aristóteles como la de sus antecesores medievales.² Entre

1 El redescubrimiento de Aristóteles en el Occidente latino inauguró, sin lugar a dudas, un nuevo modo de abordar la política. La bibliografía sobre el impacto que provocó la disposición del texto aristotélico es muy extensa, pueden consultarse: Dunbabin (1982), Quillet (1988). Rus Rufino (2005) aporta un útil elenco, muy amplio, de comentaristas de la *Política* de Aristóteles, no sólo medievales sino también modernos. Una breve lista de los autores más importantes de los siglos XIII y XIV que impulsaron la adopción del Estagirita para desarrollar teoría política debe incluir a Guillermo de Moerbeke, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Egidio Romano, Juan de París, Marsilio de Padua, Dante Alighieri, Pedro de Alvernia, como los más destacados.

2 Entre sus nombres más conocidos cuentan Francisco de Vitoria, Sepúlveda, Domingo Soto, Juan de Mariana, Francisco Suárez.

ellos la influencia de la obra de Tomás de Aquino se destaca ciertamente sobre el resto.

Si bien los escolásticos más destacados escribieron antes de la aparición del tratado *De cive* (París, 1642) de Thomas Hobbes, la influencia de sus teorías políticas era muy fuerte aún. Lamentablemente no es posible conocer la opinión de Suárez frente a la aparición de la nueva filosofía política hobbesiana pero sí las reacciones de pensadores británicos formados en la tradición Escolástica dentro de la cual él era un representante destacado.³

En lo que sigue proponemos una lectura de las críticas de uno de esos pensadores británicos seguidores atentos de esa tradición. Expondremos las críticas de John Bramhall⁴ a la comprensión hobbesiana del Estado de Naturaleza tal como se hallan expuestas en *La captura del Leviathan o la gran ballena*.⁵ La presentación de dichas críticas permite asimismo poner en discusión una variedad de tópicos presentes en la discusión de la filosofía política hobbesiana en el siglo XVII.

En diversos pasajes sostiene posiciones muy cercanas a, y posiblemente influenciado por, Francisco Suárez. Hobbes mismo parece sospechar que esa es una influencia fuerte en el obispo.⁶ La prosa de Bramhall tiene un tono de denun-

3 Hay que tener en cuenta que ser escolástico en esta época no implica necesariamente ser católico. Hay, por supuesto, una escolástica protestante. Y ser protestante no conlleva de suyo no hacer uso de distinciones conceptuales forjadas en la escolástica católica.

4 John Bramhall (1593-1663), un obispo anglicano, prolífico polemista, que en el complejo contexto del exilio en Francia de Carlos II comenzó una polémica con Thomas Hobbes que se extendió, en cuanto a la aparición de la totalidad de sus escritos, más allá de la vida sus protagonistas.

5 El texto es un apéndice a una obra de mayor extensión: *Castigations of Mr. Hobbes His Last Animadversions, in the Case Concerning Liberty, and Universal Necessity: Wherein All His Exceptions about that Controversie are Fully Satisfied* Lessay (2013: 14).

6 Suárez y Bellarmino son los únicos escolásticos mencionados por Hobbes en su respuesta al escrito de Bramhall. Generalmente se refiere de un modo general y despectivo a "los escolásticos". Cf. Hobbes (2013: 182; = *EW* IV 330).

cia y escaso desarrollo argumentativo, por esta razón la referencia a las argumentaciones de Suárez es de mucha utilidad para comprender un poco más aquello que está en discusión.

Sociabilidad natural versus Estado de Naturaleza

La presente comunicación tiene dos partes. En la primera reconstruiremos algunas de las discusiones que subyacen a la crítica de Bramhall a Hobbes.⁷ En la segunda expondremos dichas críticas.

I

Tomás de Aquino en la primera parte de la *Summa theologiae* adopta la tesis aristotélica de la politicidad natural del hombre. Dicha tesis la encuentra, en primera instancia, en tensión con la doctrina tradicional de origen agustiniano —según la cual se podría afirmar que los vínculos de dominio son posteriores al pecado, es decir, no naturales—. Tomás recuerda que Agustín sostuvo que “Dios quiso que el ser racional, hecho a su imagen, fuese señor sólo de los seres irracionales; no quiso que fuese señor del hombre, sino solo de las bestias”.⁸ Frente al Hiponense, Tomás señala que sí podría darse dominio del hombre en el estado de inocencia.⁹ No se daba ciertamente la rela-

7 ¿Por qué señalar a Suárez como la fuente del pensamiento de Bramhall? La razón de tal vinculación la hallo en la mención que Hobbes (2013: 182) realiza del escolástico español en su respuesta al Obispo.

8 Agustín de Hipona, *De civitate dei* XIX 15; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I q.96 art.4 obj.1.

9 Bertelloni (2004), Weithman (1992).

ción señor-siervo pero sí podría darse el dominio del que “tiene el gobierno o dirección de personas libres”.¹⁰

La razón de ello es que, cito, “el dominio libre coopera al bien del sometido o del bien común. Este dominio es el que existía en el estado de inocencia [...] porque el hombre es por naturaleza animal social, y en el estado de inocencia vivieron en sociedad. Ahora bien, la vida social entre muchos no se da si no hay al frente alguien que los oriente al bien común, pues la multitud de por sí tiende a muchas cosas; y uno solo a una”.

En su *De opere sex dierum*, Francisco Suárez retoma ese texto de la *Summa* e introduce nuevos elementos hasta el punto de conformar una visión que no es idéntica a la Tomás de Aquino. Suárez engarza la discusión de la tesis que afirma la politicidad natural con una sutil reflexión acerca del poder de los padres de familia.

Sociabilidad natural

Para responder la cuestión acerca de si los hombres vivirían en comunidad, Suárez primero distingue entre dos comunidades —una imperfecta, otra perfecta—. Todo su argumento se apoya en esta distinción. La primera comunidad, la casa, es natural y sin dudas se daba en estado de inocencia.¹¹ Pero se

10 La razón de ello es que “el dominio libre coopera al bien del sometido o del bien común. Este dominio es el que existía en el estado de inocencia [...] porque *el hombre es por naturaleza animal social*, y en el estado de inocencia vivieron en sociedad. Ahora bien, la vida social entre muchos no se da si no hay al frente alguien que los oriente al bien común, pues la multitud de por sí tiende a muchas cosas; y uno sólo a una”.

11 “De priori ergo societate domestica non est dubium, quin in statu innocentiae futura esset. Quia illa intrinsece ac naturaliter oritur ex conjunctione maris et foeminae ac filiorum procreatione, ut Aristoteles, d. lib., Cap. 1, docuit. Sed in statu innocentiae esset societas maris et foeminae cum speciali vinculo matrimonii, et consequenter cum cohabitatione necessaria ad filiorum generationem et educationem: ergo in illo statu esset domestica societas, seu communitas” Suárez (1856: 413).

pueden plantear dudas acerca de la existencia de la segunda comunidad, comunidad civil, en estado de inocencia.¹²

Suárez señala que la comunidad política tendría lugar en el estado de inocencia gracias al principio aristotélico que afirma que el hombre es naturalmente un animal social y político. Si el hombre es social por naturaleza, que exista la *civitas* es compatible y adecuado con dicho estado.

Pero la argumentación no se detiene allí. Contra este argumento, Suárez despliega la objeción que el mismo Tomás trató en la *Summa*: ¿para qué la *civitas* si con la familia y la aldea alcanzaría para satisfacer el carácter social del hombre? Suárez opone aquí una *natura integra* a una *natura corrupta*, y la objeción se profundiza. Si bien Aristóteles afirma que quien vive fuera de la *civitas* o es menos o es más que un hombre, en el estado de inocencia no sería necesaria la comunidad política porque el hombre sería más que hombre. Pero, para Suárez, la comunidad política no surge a raíz de la corrupción del hombre. El jesuita sigue aquí a Tomás de Aquino, entre otros, quien afirma que podría haber habido comunidad política en el Estado de Naturaleza en tanto la reunión de los hombres en *civitates* pertenece a la perfección del hombre.

En esta última tesis Suárez recupera tres argumentos ya avanzados por Tomás. Primero, así como en los ángeles se da un tipo de comunidad con orden y subordinación entre ellos, proporcionalmente esta no habría faltado a los hombres en estado de inocencia. Segundo, la comunidad de vida se busca no solo para la ayuda mutua, sino también por la alegría y comunicación que el hombre naturalmente quiere. En tercer lugar, dadas las diferencias en ciencia y virtud entre los hombres, la comunidad permitiría que los más

12 "Et ratio dubitandi est, quia in illo statu cessaret ratio constituendi tales communitates inter homines, quae nunc in statu naturae corruptae invenitur" (1856: 414).

avanzados ayuden a los otros —lo cual indica formas de dominio orientadas al bien del subordinado—. Pero, finalizando, Suárez da una razón que no se encuentra en Tomás: “si los hombres pudieran pecar, sería muy útil la comunidad civil para la corrección y enmienda de los malhechores”.¹³

Alcances de la tesis patriarcalista

Existen así relaciones de dominio tanto a nivel doméstico como político. En el siglo VII pensadores como Robert Filmer extienden la primera forma de dominio a fundamento de la dominación política.

Es notable que los defensores de la tesis patriarcalista busquen apoyo en la obra de Aristóteles. Recordemos que, por un lado, Aristóteles sostiene que quien no distingue lo específico del vínculo político confunde al rey con un padre. Los que se equivocan sostienen que entre el rey y el jefe de familia no hay una diferencia cualitativa sino cuantitativa. Los bárbaros piensan de esa manera.¹⁴ Pero, por otro lado, Filmer subraya que Aristóteles sostiene que “al principio las ciudades estuvieron gobernadas por reyes [...] toda casa es regida por el más anciano [...] y es por ello que los hombres dicen que los dioses gobiernan monárquicamente, pues algunos de ellos todavía tienen gobierno monárquico, y otros lo tuvieron antaño”. Además, es necesario tener en cuenta que Aristóteles parece acercar lo que el ámbito doméstico y el político son, esencialmente al decir que, en el marco del argumento de la politicidad humana en virtud de la posesión del lenguaje, “es la comunidad de quienes tales

13 Suárez (1966: 7; 1856: 415), entendemos, no desarrolla suficientemente las consecuencias de esta tesis pues nos surge inmediatamente esta cuestión: ¿pueden los hombres pecar, ser corregidos, enmendados, y continuar en el estado de inocencia?

14 Aristóteles, *Pol.*, I, 2, 1252b, pp. 5-10.

percepciones de lo bueno, lo justo y lo conveniente la que constituye una casa y una ciudad".¹⁵

Si la primera forma de gobierno es patriarcal, en tanto es la primera, es posible extraer de allí la tesis de que es la verdadera y fundamental. Por ejemplo, Filmer parece establecer ahí un acuerdo entre Aristóteles y el texto del Génesis.¹⁶ De esta manera, Filmer pretendía derivar el poder del rey sobre sus súbditos homologándolo al que el padre tiene sobre sus hijos. Adán es el modelo bíblico a partir del cual se justifica el dominio paternal y, por extensión, real.¹⁷

La posición de Suárez puede ser diferenciada del patriarcalismo filmeriano pero también de la crítica hobbesiana a la tesis de la justificación natural, por generación, del dominio paternal. Para el español, en el estado de inocencia había dominio jurisdiccional [*dominium jurisdictionis*] del padre sobre el hijo.¹⁸ Y, de un modo similar [*simili modo*], del príncipe sobre sus súbditos.¹⁹ Pero también reconoce que existen diferencias entre la potestad política y la económica o familiar. En el caso de los vínculos familiares (padre/hijo y marido/mujer) el sujeto pasivo de la relación de dominio

15 Aristóteles, *Pol.*, I, 2, 1253, p. 20.

16 Además, este tipo de patriarcalismo parece no atender a la distinción entre lo que es primero en sí y lo que es primero para nosotros, y no recupera la tesis según la cual "lo que cada cosa es al término de su desarrollo, eso decimos que es la naturaleza de la cosa" Aristóteles, *Pol.* I, 2, 1252b, p. 30.

17 Filmer (1991: 15-6). Filmer en este texto crítica explícitamente a Suárez. Nota haciendo referencia a que si bien el texto de Filmer es publicado posteriormente a la disputa de Bramhall fue escrito antes. Además el texto de Filmer reproduce la tesis patriarcalista que era bastante común en la publicística de la época.

18 Para Suárez, toda potestad para gobernar a otros puede llamarse jurisdicción. En el estado de inocencia el varón tendría potestad sobre la mujer y los hijos.

19 Tal dominio no surge "a partir de la culpa <por el pecado> sino a partir de la misma naturaleza de la cosa se sigue este poder para tal comunidad en tanto necesaria para su conservación." Suárez (1966: 9). "Denique simili modo dicendum est, supposita in illo statu communitate perfecta civitatis necessarium fuisse in illo statu proprium dominium jurisdictionis: quale est in principio respectu subditorum, quia non ex culpa, sed ex ipsa rei natura sequitur haec potestas ad talem communitatem, tanquam necessaria ad conservationem ejus" Suárez (1856: 416).

deriva de la misma unión y corresponde a alguien determinado (i. e. hijo o mujer, según el caso). En el caso de los vínculos políticos, el poder pertenece a toda la comunidad por el hecho mismo de congregarse en un mismo cuerpo político [*in unum corpus politicum*] y, sin embargo, dicho poder no recae en una persona determinada [*non tamen convenit determinatae personae*].

Pero, además, nota Suárez que el poder paternal tiene límites. En un texto que anticipa la tesis profusamente desarrollada por Locke, cuando el hijo alcanza la edad de la razón ya no está sujeto a su padre. De la misma manera que se ha liberado el padre, también se libera el hijo:

... la sola razón de primogenitor no es suficiente para fundar el principado con perfecto dominio de jurisdicción y potestad política sobre la comunidad perfecta que se forma de muchas familias, aunque uno sea el primer padre de todas ellas. La razón consiste en que el hijo se independiza de la potestad paterna y dispone de sí mismo, por el hecho de emanciparse a causa del uso de la razón, su libertad y su edad madura. Por lo tanto, si posee una familia propia, tiene en ella su potestad económica igual a la potestad que tenía el padre en su propia familia; y no está obligado por la sola naturaleza a integrarse en un solo pueblo con el padre; ni media naturalmente una más alta potestad de jurisdicción entre ellos.²⁰

Resumiendo, la posición de Suárez puede caracterizarse así: había dominio en el estado de inocencia. El dominio

20 Suárez (1966: 10; 1856: 417). El citado texto recuerda los desarrollos de Locke en el capítulo seis del *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Acerca de la posible influencia de Suárez en Locke: Baciero Ruiz (2008). Acerca de la confrontación del patriarcalismo de Filmer con las posiciones suarecianas: Migliore (2010).

es natural, y corresponde a la perfección del hombre. Pero mientras el poder en la familia recae sobre determinadas personas, con el poder político no ocurre lo mismo. Nadie está determinado inexorablemente para el mando. El poder reside en toda la comunidad. Legítimamente lo ejerce el gobernante que en su función actúa conforme a las leyes y no se excede, salvo evidente necesidad.

De esta manera, según Suárez, en la naturaleza siempre hay dominio pero, dadas las diferencias entre los distintos ámbitos en los cuales se ejerce, se reconoce la posibilidad de resistirse legítimamente al poder político. Ni Filmer tiene razón al hacer del rey un *paterfamilias* incuestionable, ni Hobbes al no reconocer la obediencia que por naturaleza le deben los miembros de la familia al padre, i.e. el poder no es meramente convencional o artificial sino que está fundado en la naturaleza misma del vínculo.

Con estos elementos mencionados, vayamos a hora a la segunda parte del trabajo: las críticas de John Bramhall.

II

Bramhall considera que el concepto de “Estado de Naturaleza” es una de las causas principales de los errores de Hobbes. En la caracterización del Estado de Naturaleza el obispo destaca que, para el de Malmesbury, (1) la última finalidad del hombre es la autoconservación, (2) nadie está obligado a reconocer el juicio de otro en la consideración de lo necesario para su conservación, (3) se da un *ius in omnia* según el cual “cada hombre tiene derecho a todos y sobre toda persona”, (4) es una guerra de todos contra todos, (5) la resistencia a la sentencia de un juez legítimo está permitida por la misma naturaleza, (6) no serían posibles los pactos por la falta de confianza.

Obviamente, Bramhall considera que todas y cada una de estas características son falsas.²¹ Las razones del rechazo de las tesis y/o de las consecuencias que extrae de sus principios hobbesianos pueden encontrarse en la adopción de la interpretación suareciana del estado de inocencia, que por razones de brevedad omito.

Además, en su crítica califica también de ateo este supuesto fundamental de la teoría política del filósofo. El concepto de Hobbes señalaría lo que en realidad es un *Estado de Naturaleza corrupta*, producto de una caída desde una condición original superior. Es decir, si tiene sentido hablar de *Estado de Naturaleza*, este debe ser considerado como el *estado de inocencia* previo a la caída de Adán.²² Quizá pueda hallarse ya no un Estado de Naturaleza pero sí uno sin relaciones de dominio; ahora bien, ese sería más bien una excepción y una degeneración de lo humano. Un estado tal podría estar compuesto de náufragos, desertores y prófugos. Nadie sensatamente tomaría a lo degenerado de tales situaciones como patrón para medir lo natural.²³

Según Bramhall no hay testimonios que avalen la postulación de un estado tal, ni en el origen ni como caracterización de lo que ocurre en una guerra civil.²⁴ En rigor, para Bramhall, siempre hay dominio.²⁵ El primero en el orden

21 Bramhall (2013: 102/595).

22 "El estado primigenio y más natural de la humanidad fue el de Adán antes de la caída, es decir, el estado de inocencia. Ahora bien, supongamos que le concediéramos que lo que está explicando es el Estado de Naturaleza corrupta, el de Adán y su familia luego de la caída. Este no era, sin embargo, el 'Estado de Naturaleza' que él [Hobbes] imagina" Bramhall (2013: 110/566-7).

23 Bramhall (2013: 136/593).

24 "... los períodos de guerra civil en modo alguno están faltos de pactos y gobernantes. Más aún, estos abundan" Bramhall (2013: 111/567).

25 "... es de por sí imposible encontrar un solo ejemplo del mismo [i.e. Estado de Naturaleza]: un estado en que la humanidad carece por completo de leyes y gobernantes ..." Bramhall (2013: 136/593).

del tiempo es el poder paternal.²⁶ Si bien la primera forma de gobierno fue esa, de los textos de Bramhall no se deduce que la legitimación de toda forma de gobierno sea apelando al poder los padres sobre sus hijos. Bramhall está más cerca de Suárez aquí, el gobierno legítimo es el que se atiende a principios de justicia que están por encima del gobernante temporal.

Mientras, según la reconstrucción de Bramhall, en el Estado de Naturaleza hobbesiano los hombres son tomados inicialmente sin obligaciones recíprocas; en el estado de inocencia ya habría religión, leyes, gobierno y sociedad. Mientras en el Estado de Naturaleza hobbesiano los hijos nacen sin ningún tipo de sujeción, en el estado de inocencia escolástico se daba el derecho original de los padres de familia. Mientras para Hobbes no habría un dominio que naturalmente se derive del vínculo marido/mujer, para Bramhall el matrimonio es una Institución Divina y la Biblia afirma la subordinación.

Bramhall desarrolla esta crítica furibunda al filósofo inglés apoyado en la convicción de que existe una continuidad entre la naturaleza y la política, y no un corte abrupto como el que propone Hobbes. En polémica con lo que Hobbes desarrolla en el Capítulo XVII del *Leviathan*, sostiene que: “todos los otros autores que escriben sobre política derivan los Estados de la sociabilidad natural presente en la humanidad, y lo hacen con acierto”.²⁷ Abejas, ovejas y palomas son animales gregarios de los cuales no es posible señalar “qué protección pueden esperar unas de otras”.²⁸ El ser humano está incluido dentro del grupo de

26 A partir de algunos pasajes del Antiguo Testamento se puede colegir, según Bramhall, que en los comienzos “cada ciudad tenía su propio rey. La razón de ello es evidente: el derecho original de los padres de familia no había sido abolido en ese entonces” Bramhall (2013: 137/594).

27 Bramhall (2013: 136/596).

28 *Ibíd.*

criaturas que se encuentra a menudo en compañía y rara vez en soledad.

Así mientras aquellos que, haciendo pie en la tradición de inspiración aristotélica, señalan la sociabilidad natural como argumento central para dar cuenta de la existencia de la comunidad política, Hobbes los contradiría con un argumento totalmente extravagante: el miedo como origen de la sociedad humana. Así como no puede indicarse al temor como origen de la sociabilidad de los animales gregarios antes mencionado, tampoco en el caso del hombre eso podría funcionar para el Obispo. Si Hobbes pudiese mostrar que el temor opera en los animales gregarios, sostiene Bramhall, “llegaré a concebir la posibilidad de que la sociedad humana haya surgido también a partir del miedo”.²⁹

Bibliografía

- Baciero Ruiz, F. (2008). Francisco Suárez como gozne entre la filosofía política medieval y John Locke. En P. Roche Arnas (coord.), *El pensamiento político en la Edad Media*. Madrid, Fundación Ramón Areces, pp. 263-274.
- Bertelloni, F. (2004). Sociabilidad y politicidad (dominium) en la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino (Sobre la recepción tomista de la *Política* de Aristóteles). En De Boni-Pich (orgs.), *A recepcao do pensamento greco-romano árabe e judaico pelo Ocidente medieval*. Puerto Alegre, EDIPUCRS, pp. 361-377.
- Dunbabin, J. (1982). The Reception and Interpretation of Aristotle's Politics, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 723-737.
- Lessay, F. (2013). La controversia Hobbes-Bramhall: ¿los últimos destellos de la escolástica?. En Hobbes, T. y Bramhall, J., *Sobre la soberanía*. Buenos Aires, Hydra, pp. 9-44.

29 *Ibid.*

- Migliore, J. (2010). Suárez y la formación del pensamiento político en Inglaterra durante el siglo XVII. En *Deus mortalis*, núm. 9, año 9, pp. 109-137. Buenos Aires, Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Quillet, J. (1988). Community. En *Cambridge history of medieval thought 350-1450*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 520-573.
- Rus Rufino, S. (2005). Significado e importancia de la política de Aristóteles en la Europa medieval y moderna. En *Patristica et mediaevalia*, núm. 26, pp. 3-30. Buenos Aires, Estudios de Filosofía Medieval, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Weithman, P. (1992). Augustine and Aquinas on Original Sin and the Function of Political Authority. En *Journal of the History of Philosophy* 30, núm. 3, pp. 353-376. The Johns Hopkins University Press.

Capítulo 8

La interpretación del hombre hobbesiano

Habermas revisitado

Omar Astorga

En el presente texto vamos a examinar una interpretación de la obra de Hobbes que en buena medida concuerda con la que han ofrecido algunos lectores del filósofo inglés. Vamos a ocuparnos de la reflexión que ofrece Habermas en su ya clásico libro *Teoría y Praxis* (1963), donde nos dice que Hobbes, más allá de la “filosofía política” en sentido aristotélico, desarrolló una “filosofía social” en sintonía con los tiempos modernos.¹

Tal como lo observa Francisco Bertelloni (2010) en su estudio sobre el pensamiento político medieval, Habermas señala que un momento fundamental del tránsito de un modelo a otro se halla en la obra de Santo Tomás, quien, a pesar de seguir a Aristóteles, introduce cambios que podrían considerarse antecedentes de la concepción moderna del hombre y la política.

1 Si bien muy discutida, una interpretación fundamental en la que se hizo énfasis en la estructura social del pensamiento político de Hobbes es la de C.B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*, trad. cast. de Juan Ramón Capella, Madrid, Trotta, 2005.

La tesis de Habermas consiste en sostener que, de un modo semejante a como ya lo había adelantado Tomás, Hobbes desplaza el significado público de la política dejándola en manos del Estado, reduciendo la concepción del hombre al ámbito privado de sus relaciones económicas y sociales. Este es para el pensador alemán el ámbito esencial desde el cual ha de ser concebido el hombre moderno según Hobbes.

Nos interesa revisar esta tesis con el fin de subrayar que el hombre concebido por Hobbes es un nuevo *zoón politikón* que incorpora irremediabilmente la naturaleza conflictiva de las relaciones sociales. Trataremos de mostrar que Habermas en su afán de mostrar el énfasis que le fue atribuido a la naturaleza social del hombre en la Época Moderna, dejó de lado sus aspectos conflictivos, precisamente los que Hobbes quiso privilegiar.

Dividiremos nuestra exposición en tres partes. La primera consistirá en mostrar breve y referencialmente el modo como Habermas hace de Santo Tomás un eslabón fundamental para entender el tránsito de Aristóteles a Hobbes. No es nuestro propósito examinar las similitudes que Habermas observa entre Santo Tomás y Hobbes, sino poner de relieve el contenido social desde el cual el pensador alemán buscó interpretar al filósofo inglés. La segunda consistirá en tratar de mostrar los aspectos conflictivos de la naturaleza humana en su conexión con los fundamentos del Estado. Para ello haremos uso de la reciente interpretación que ofrece Giorgio Agamben quien nos servirá para referirnos, finalmente, a los problemas que encierran algunos argumentos que presenta Habermas sobre las dificultades de la así llamada filosofía social de Hobbes.

La filosofía social de Hobbes vista desde Santo Tomás

Una pregunta fundamental que se hace Habermas consiste en interrogarse por la forma como se pasó de la filosofía política aristotélica a la filosofía social de Hobbes (1963: 54-57). Su respuesta en términos generales es la siguiente: Aristóteles pensó en ciudadanos virtuosos y libres en el ámbito público de la *polis*, no determinada por el mundo de la necesidad que se halla en la casa, es decir, en el ámbito privado del *oikos*. Hobbes, por su lado, estableció un sistema privado de intercambio, guiado por un espíritu contractual, convertido en origen y fundamento del Estado, de tal forma que el mundo de las necesidades económicas y sociales se convertía en la realidad fundamental del ciudadano. Mientras que en Aristóteles, dice Habermas, la *polis* se determina en su contraposición con el *oikos*, en Hobbes el Estado se constituye junto al intercambio privado que se produce entre los ciudadanos.

Habermas encuentra en Tomás una concepción del hombre y de la política que representó una fórmula mediadora entre Aristóteles y Hobbes. El pensador alemán advierte que Tomás se ubica claramente dentro de la tradición aristotélica cuando señala que los hombres, como ciudadanos virtuosos, se unen en la búsqueda de la vida buena más allá de la satisfacción de sus necesidades y sus asuntos económicos. Sin embargo, Habermas advierte que Tomás, paralelamente, realizó un giro que le hace pasar de la *civitas* a la *societas*, reflejado en la traducción del *zoón politikón* como *animal sociale*.² Ese giro habría representado un acercamiento entre el *oikos* y la *polis*, vale decir, entre el poder

2 Para una interpretación fundamental sobre la recepción del aristotelismo en las épocas medieval y moderna, véase el texto de Riedel, M. (1976), *Metafísica y metapolítica*, trad. cast. de Ernesto Garzón Valdés, Buenos Aires, Alfa.

económico y despótico que ejerce el señor de la casa y el poder de dominio en el orden público. Ese acercamiento se expresa en el privilegio que Tomás le atribuye, por un lado, al dominio político de una persona (el monarca), análogo al dominio del señor de la casa y, por el otro, a la búsqueda de la garantía de tranquilidad y paz para los hombres que trabajan más allá del diálogo público que demanda la *polis*.³ Se produce así, subrepticamente, dice Habermas, un desplazamiento de contenidos desde el *oikos* hacia la *polis* y, consecuentemente, una reducción de los atributos aristotélicos de la *polis* al convertirse la Monarquía en un tipo de dominio ligado más claramente a los intereses económicos.

La interpretación que hace Habermas de Hobbes, basándose en el giro que realiza Santo Tomás le permite hacer énfasis en dos perspectivas: por un lado, el proceso de centralización del Estado que pone el acento en la Ley Natural entendida como justicia a través del derecho positivo. Por otro lado, más allá del *oikos*, se produce la progresiva superación del régimen económico de subsistencia por la expansión del tráfico capitalista de mercancías, es decir, por el mercado. Queda justificada así la conexión causal entre protección y obediencia. La conservación de la vida y la libertad económica quedan subordinadas a los cauces que ofrece el Estado.

Haciendo uso de la fórmula schmittiana, Habermas señala que los hombres prefieren pasar de la relación amigo-enemigo a la condición de seguridad que ofrece el Estado.⁴ Aquí, según Habermas, Hobbes se separa de Santo Tomás, pues mientras este se plantea que todos los hombres en

3 Habermas basa su argumentación en el texto de Santo Tomás, *De regno*. Véase Aquino, Santo Tomás de (1964), *Del gobierno de los príncipes*, trad. cast. de Alonso Ordóñez das Seyjas y Tovar, revisada por Ismael Quiles, Buenos Aires, Losada

4 Schmitt (1991), *El concepto de lo político*, trad. cast. de Eduardo Molina y Vedia Raúl Crisapo, Madrid, Alianza Universidad.

comunidad son libres e iguales, y todos tienen derecho a todo, en Hobbes el derecho a todo se convierte en un estado de competencia e inseguridad que da lugar al antagonismo absoluto. Tal como lo plantea Foucault (1977), la igualdad en el derecho a todo produce en el enfoque hobbesiano un esquema de rivalidad infinita.⁵

De este modo, Habermas introduce un giro en su propia argumentación mediante el cual da cuenta del surgimiento de una nueva categoría. Vale decir: mientras, por un lado, nos dice que entre Aristóteles y Tomás se da el paso del *zoón politikón* al *animal sociale*, y en Hobbes se prolonga la idea del animal social; por otro lado, señala que el filósofo inglés reintroduce de nuevo la política, esta vez cuando se concibe al hombre de un modo semejante a como lo vio Maquiavelo.

Habermas nos presenta así dos caras del hombre hobbesiano. Por un lado, se dedica a mostrar los argumentos que permiten concebir la naturaleza social y económica de las relaciones humanas. Por otro lado, de un modo puntual, *en passant*, se refiere a la naturaleza política de esas relaciones, hasta el punto de llamar al hombre animal político, ya no bajo reminiscencias aristotélicas sino asociadas a Maquiavelo. Creemos que de este modo Habermas tiene el mérito de referirse al hombre visto como animal político, pero no se detiene a considerar el fondo ni el valor de ese señalamiento. Veamos a continuación algunos aspectos que merecen ser destacados en esta dirección.

El hombre visto como animal político

No es necesario insistir en la condición social del hombre pensado por Hobbes si con ello nos referimos a sus virtudes

5 Véase también al respecto Kinch Hoekstra (2007: 109-127).

ligadas a la obediencia y a la búsqueda de la paz en tanto dependen de un contexto de relaciones económicas y sociales. Pero junto a ello queremos destacar dos tendencias fundamentales que determinan la constitución del hombre hobbesiano a partir de dicho contexto. Por un lado, el afán insaciable de poder presentado por el autor como una característica general de la humanidad. Y por el otro, la idea de la guerra civil vista como paradigma de la política. Creemos que estas tendencias no representan un aspecto complementario de la condición del hombre como animal social. Digámoslo así: el hombre hobbesiano aparece como animal político mucho más que como animal social. La debilidad de la argumentación de Habermas se halla en la recurrente omisión de este punto de vista. Lo que aparece en su discurso general como momentos emblemáticos que conducen a la constitución de la socialidad moderna, en el caso de Hobbes representa un asunto más complejo. Lo que Habermas trata de pasada constituye, antes bien, el eje central de la antropología hobbesiana. La prolongación que él encuentra entre Tomás y Hobbes no da cuenta del giro esencialmente político que el filósofo inglés le imprime a su obra. Veamos esto mediante dos tendencias cuya radicalidad no siempre ha sido reconocida en la historiografía hobbesiana.

A) El afán de poder

El propio Hobbes permite ser radical en esta dirección si se advierte que en la extensa descripción que ofrece de las costumbres, donde se destaca el afán de riquezas, la necesidad de ser elocuentes y contar con amigos y seguidores, emerge la competencia, el temor, el afán de gloria y la esperanza de lograr la felicidad, en síntesis, aquellos aspectos que permiten apreciar la naturaleza social

del hombre desde el antagonismo que supone el afán de poder.⁶

Aquí creemos que Hobbes es absolutamente coherente. El interés de este filósofo está dirigido a concebir el afán de poder esencialmente como dominio, es decir, como inclinación natural del hombre que se vale de la coerción, o del consenso como instrumentos fundamentales de la política. Dicho de otra manera: el afán de poder muestra la condición esencialmente política del animal social. Con palabras de Schmitt (1932/1991) el concepto de lo político supone una confrontación absoluta a través de la cual se constituyen las relaciones humanas gracias, precisamente, al afán insaciable de poder.

Podría argumentarse que no necesariamente el concepto de afán de poder supone la existencia de lo político en el marco de la antropología. Norberto Bobbio (1989), por ejemplo, en sus reflexiones sobre Hobbes, concibe el estado natural como una condición no política, y el estado político como una condición no natural. Pero esta argumentación dicotómica supone que la política solamente es pensable como articulación de las relaciones de dominio dentro del Estado. Y si a esto se suma la idea de que Hobbes era un filósofo de la paz y no de la guerra, entonces la política no surge en el estado natural. Aquí Habermas y Bobbio se acercan, pues sus interpretaciones tienden a despolitizar la antropología de Hobbes.

Pero insistimos, el afán de poder es una categoría política dentro o fuera del Estado en tanto supone la articulación de relaciones de dominio. Sería inagotable la discusión en

6 Sin dudas, la mejor afirmación de Hobbes sobre la centralidad del deseo de poder, una vez presentados sus argumentos sobre el poder en el Capítulo 10 del Leviathan, y una vez iniciada su reflexión sobre las costumbres en el Capítulo 11, es la siguiente: "So that in the first place, I put for a generall inclinación of all mankind, a perpetual and restless desire of Power after power, that ceaseth onely in Death" (Hobbes, 1968: 161).

torno a la conexión entre poder y política. Tan solo nos limitamos a señalar que en el caso de Hobbes su descripción de las pasiones y las costumbres supone precisamente un marco de crisis política determinado por la centralidad que le atribuye al afán de poder.

B) La guerra civil

Tomemos el reciente libro de Agamben dedicado al tema de la guerra civil como paradigma de la política, especialmente por estar dedicado, en su segunda parte, a la obra de Hobbes.⁷ Entre los diversos tópicos de este libro, nos interesa poner de relieve el concepto de multitud debido a que permite corroborar la naturaleza política de la antropología.

Podríamos decir que Habermas trata de pasada lo que para Agamben constituye la esencia de la reflexión hobbesiana. No se trata tan solo, como hemos visto, del significado político que encierra el afán de poder. La política adquiere sentido, además, por la doble condición, histórica

7 Creemos que el sugerente texto de Agamben (2015) destaca el lugar privilegiado que tuvo para Hobbes el problema de la guerra civil. En el *Leviathan*, por ejemplo, se encuentran referencias muy significativas a esta guerra. Aunque quizás una de las mejores reflexiones de Hobbes en torno a la guerra civil de mediados de siglo en Inglaterra se encuentra no en un texto teórico sino en el *Behemoth*, un trabajo historiográfico que, no obstante, hace de la guerra civil una clave teórica para comprender la política. Véase al respecto el siguiente pasaje inicial del libro: "If in time, as in place, there were degrees of high and low, I verily believe that the highest of time would be that which passed between the years of 1640 and 1660. For he that thence, as from the Dévil's Mountain, should have looked upon the world and observes the action of men, especially in England, might have had a prospect of all kinds of injustice, and of all kinds of folly, that the world could afford, and how they were produced by their 'dams' hypocrisy and self-conceit, whereof the one is double iniquity, and the other double folly" (Hobbes, 1969: 1). En torno a la interpretación del *Behemoth* como clave teórica para entender la política, véase el estudio preliminar a la versión española del *Behemoth* a cargo de Rodilla (1992: IX-XLIX).

y teórica, de la guerra civil que tanto preocupó a Hobbes, expresada en el concepto de multitud.⁸

En este contexto, Agamben observa dos momentos fundamentales en la existencia de la multitud (2015: 50-57). Por un lado, la así llamada multitud “desunida” que surge por la ausencia de un poder común. En este caso, la desunión no es una mera separación de cuerpos, sino la tensión que se produce entre ellos. Desunión supone escisión y antagonismo, vale decir, supone la existencia de la guerra civil. La ausencia de un poder común no es pensada por Hobbes a partir de un estado de aislamiento, sino de la desunión que se produce cuando el poder se encuentra en crisis. Si tomamos la expresión de Agamben, la guerra civil es entonces paradigma de la política porque supone una sociedad cuyos miembros se ven enfrentados. La multitud desunida supone un juego especular donde la guerra civil corresponde a la crisis y disolución del poder.

Veamos ahora el caso de la multitud disuelta. Se trata, según Agamben, de la multitud que sucede a la celebración del pacto y a la institución del poder soberano. En este caso encontramos, en principio, un doble significado del concepto de lo político. Ya hemos visto la identificación entre política y guerra a partir de la idea de guerra civil. Ahora Hobbes se coloca en la situación opuesta. La política, representada por el poder absoluto del Estado, se define a partir de su negación de la guerra. Aquí desaparece la política según el primer significado. La multitud ahora está disuelta, no aislada, sino encauzada según el orden jurídico. El poder absoluto protege y la multitud obedece.

Se trata, en principio, de una ecuación perfecta donde estarían dadas las condiciones de posibilidad del desarrollo

8 Véase al respecto nuestro artículo (2011), “Hobbes’s Concept of Multitude”, en *Hobbes Studies*, vol. 24, pp.5-14.

económico y social. Aquí podría caber la interpretación que ofrece Habermas del hombre hobbesiano visto como animal social.

Sin embargo, la multitud disuelta, como dice Agamben, puede volver a la guerra civil y, con ello, convertirse en multitud desunida. Agamben trata de hacernos ver que en la obra de Hobbes existe una relación circular que permite entender el retorno al punto de partida. Esto sería posible si el poder absoluto entra en crisis y emerge entonces la desobediencia.

Si bien el Estado hobbesiano aparece blindado contra la desobediencia, podríamos decir que precisamente el empeño de Hobbes por atribuirle un poder absoluto es un testimonio del poder de la multitud al que se enfrenta dicho Estado. El afán de poder al que nos hemos referido supone una densidad histórico-cultural que va más allá del monopolio del poder. Baste señalar que la conservación del derecho natural o la invocación de la justicia a través de la propiedad, permiten quizás observar más adecuadamente el Estado absoluto como un poder permanentemente enfrentado a las fuerzas disolutivas de la sociedad. El Estado hobbesiano no es una superación absoluta de la crisis, sino más bien una lucha permanente contra la posibilidad de que reaparezca la guerra civil. Y si esto es así, tendríamos que sostener que, en definitiva, en Hobbes, la política no tiene un doble significado, sino que supone planos distintos girando en torno a la cuestión del poder y a su tendencia a convertirse en dominio.

El problema de la ausencia de lo político

Ya para culminar nuestra aproximación, basados en esta oportunidad en la reciente interpretación de Agamben,

vamos a referirnos a tres argumentos con los cuales Habermas cierra su interpretación del hombre hobbesiano. En primer lugar, cabría decir que cuando Habermas más se interna en su interpretación de Hobbes confirma las dificultades de su lectura. Cuando nos dice que la “fundamentación hobbesiana de la filosofía social como ciencia” supone “el problemático origen de las normas de la razón natural a partir de la mecánica de los deseos naturales”, intenta poner de manifiesto, digámoslo así, la falacia naturalista en la que cae Hobbes al intentar fundamentar el mundo normativo a partir de las tendencias naturales (1963: 71).

La escisión que Habermas observa entre deseo y normatividad, entre tendencias instintivas y disposición contractualista, supone, asimismo, una separación entre el orden social que ya existe en el estado natural y la necesidad, igualmente, natural, de celebrar un pacto que permita la supervivencia. Y con esto confirma el sentido fundamental de su lectura de Hobbes al no advertir que existe continuidad entre ambos planos precisamente por la naturaleza política que los determina. Vale decir, la tendencia política que caracteriza las relaciones naturales e instintivas se prolonga en la naturaleza política de las fórmulas racionales mediante las cuales el hombre busca su conservación. La renuncia al derecho natural no se produce “a la fuerza” como dice Habermas, sino como resultado de un proceso natural y racional que permite, como dice Hobbes, buscar la paz, sea por el camino de la paz o de la guerra.

El segundo argumento de Habermas se nos presenta esta vez bajo la forma de una antinomia a la que llama “la autoinmolación de los contenidos liberales a la forma absolutista” (1963: 72). El argumento consiste en sostener que, a pesar de que Hobbes piensa en una sociedad de bienestar y producción de riquezas, el temor a la muerte que domina al estado natural justifica la emergencia de un

poder absoluto y, con ello, la libertad queda sometida al arbitrio del Estado. Aquí, de nuevo, citando a Maquiavelo, Habermas repolitiza su concepto de la sociedad hobbesiana con el fin de que se aprecie la radicalidad del poder absoluto. Habermas se va súbitamente al otro extremo: desaparece la filosofía social y, como resultado, se pone de relieve la crisis la sociedad liberal.

Podríamos sugerir que aquí se puede hablar, más bien, de la dificultad en la que cae el propio Habermas, pues una vez que se ha insistido en demostrar que con Hobbes se funda la filosofía social propia de la Modernidad, se termina señalando que esta filosofía sucumbe frente al poder absoluto del Estado. Creemos que esta antinomia puede despejarse si se considera que existe continuidad entre el sentido natural de la sociedad liberal y, a su vez, las fuerzas naturales que se prolongan en la constitución del Estado. Veámoslo de esta forma: el poder absoluto, paradójicamente, está limitado por un principio natural que podríamos resumir en dos fórmulas que Hobbes destaca; por un lado, cuando dice que el poder no depende de sí mismo sino de la existencia de la obediencia absoluta, y, por otro lado, al sostener que cuando se ve afectado el derecho natural es inevitable la rebelión, es decir, la desobediencia. Si esto es así, no tendría suficiente peso la idea de que se produce el sacrificio de los contenidos liberales a la forma absolutista. Hobbes, ciertamente, trata de formalizar y darle fuerza al carácter positivo del orden jurídico desde el cual se ejerce el poder absoluto. Pero, asimismo, muestra que el derecho natural puede dar lugar a la desobediencia. Y con esto, el poder absoluto ha de buscar su legitimación no solamente desde el ejercicio del poder, sino como garantía de que se mantenga la libertad, precisamente llamada libertad negativa como base del liberalismo contemporáneo. Creemos entonces que Habermas repolitiza de un modo

simplificado a Hobbes al quitarle peso a la fuerza política del hombre social frente al Estado.

Ya para terminar, el tercer argumento consiste en señalar que la visión tecnológica de la filosofía social fundamentada como ciencia, lleva a Hobbes al siguiente problema, a saber, que los mismos hombres que fueron sometidos a las presiones antropológicas que los convertía en objetos de la mecánica de las relaciones sociales, deben, una vez realizado hipotéticamente el pacto, convertirse en sujetos, es decir, en hombres capaces de construir las condiciones tecnológicas de un mundo mejor. Habermas agrega que “Hobbes tenía que chocar con el papel ficticio de una asamblea de ciudadanos”, queriendo con esto decir que si, efectivamente, se trata de que los hombres hagan uso de la tecnología social, esta debía hacerse pública y aceptada por los ciudadanos, vale decir, la tecnología debe ser objeto de deliberación pública con el fin de que adquiera legitimidad y pueda entonces ser asumida. De otro modo nadie estaría dispuesto a someterse al poder absoluto (1963: 81).

Y con este argumento Habermas hace, finalmente, más explícito el sentido general de su interpretación de Hobbes. Hemos visto que la ausencia de lo político es una constante de su exégesis. Y esta conduce, para decirlo con la misma terminología habermasiana, en reprocharle a Hobbes la ausencia de una razón comunicativa fruto de la deliberación pública. Quizás entonces no resulte tan extraño que el filósofo alemán diga que Hobbes debió someter su teoría a una revisión. Quizá no observó que la distinción entre el hombre visto primero como objeto y luego como posible sujeto de la tecnología social, no permite apreciar que como telón de fondo existe continuidad en la constitución y desarrollo de la naturaleza conflictiva del hombre. Digámoslo de esta manera: el hombre conflictivo que busca irremediablemente la paz y acepta el poder absoluto puede rebelarse

haciendo uso o no de la deliberación pública. Es posible que ver a Hobbes predominantemente como tecnólogo de la filosofía social le haya impedido a Habermas apreciar la complejidad de su pensamiento. Seguramente la recuperación de Santo Tomás es muy útil para entender el tránsito entre Aristóteles y Hobbes a propósito de la así llamada filosofía social, pero revela también, como diría Hegel, el modo como Habermas hizo uso de esa recuperación para apuntalar un “momento” que conduce a su propia filosofía. El empeño del filósofo alemán de buscar en la Época Moderna a los precursores de su proyecto social y comunicativo le llevó a cambiar de un modo radical la orientación principal que Hobbes le dio a su obra.

Bibliografía

- Agamben, G. (2015). *Stasis. La guerra civil como paradigma político*. Torino, Bollati Boringhieri.
- Astorga, O. (2011). “Hobbes’s Concept of Multitude”, en *Hobbes Studies*, Vol. XXIV:1, pp.5-14. Leiden, Brill.
- Bertelloni, F. (2010). “La teoría política medieval entre la tradición clásica y la modernidad”, en Pedro Roche Arnas (ed.), *El pensamiento político en la edad media*. Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces, pp.17-40.
- Bobbio, N. (1989). *Thomas Hobbes*. Torino, Einaudi.
- Foucault, M. (1977). *Il faut défendre la société*. Paris, Gallimard.
- Habermas, J. (1987). *Teoría y praxis*. Madrid, Tecnos.
- Hobbes, T. (1968). *Leviathan, or The Matter, Forme, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civill*. Londres, Penguin Books.
- _____. (1969). *Behemoth or The Long Parliament*, editada por Ferdinand Tönnies. Londres, Frank Cass and Company Limited.

_____. (1992). *Behemoth*. Madrid, Tecnos.

Hoekstra, K. (2007). "Hobbes on the Natural Condition of Mankind", en *The Cambridge Companion to Hobbes' Leviathan*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 109-127.

Macpherson, C. B. (2005). *La teoría política del individualismo posesivo*, trad. cast. de Juan Ramón Capella. Madrid, Trotá.

Riedel, M. (1976). *Metafísica y metapolítica*, trad. cast. de Ernesto Garzón Valdés. Buenos Aires, Alfa.

Schmitt, C. (1991). *El concepto de lo político*, trad. cast. de Eduardo Molina y Vedia Raúl Crisapo. Madrid, Alianza Universidad.

Tomás de Aquino (1964). *Del gobierno de los príncipes*, trad. cast. de Alonso Ordóñez das Seijas y Tovar, revisada por Ismael Quiles. Buenos Aires, Losada.

Los autores

Timo Airaksinen

Doctor en Filosofía por la Universidad de Turku, Finlandia. Ha sido Profesor Titular de Ética y Filosofía Social de la Universidad de Helsinki, Finlandia. Actualmente es Profesor Emérito de esa universidad. Es miembro vitalicio del Clare Hall de Cambridge y Vice-Presidente de la Sociedad de Filosofía de Finlandia. Entre sus obras se destacan: *The Philosophy of the Marquis de Sade* (Routledge, 1995), *The Philosophy of H.P. Lovecraft* (Lang, 1988), y *The Ethics of Coercion and Authority* (University of Pittsburgh Press, 1988). Es miembro del consejo editorial de la revista *Hobbes Studies*.

Omar Astorga

Doctor en Filosofía por la Universidad Simón Bolívar. Profesor Titular de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela. Ha sido Visiting Scholar en las universidades de Oxford, Columbia, New York, Padova, Complutense de Madrid, entre otras. Docente e investigador en filosofía política moderna y contemporánea y en el ensayismo latinoamericano. Ha sido Director de la Escuela de Filosofía, del Postgrado de la Facultad de Humanidades y Educación y Coordinador Central del posgrado de

la Universidad Central de Venezuela. Sus más recientes investigaciones han estado dedicadas al nexo entre filosofía política moderna y contemporánea, así como a los encuentros y desencuentros del liberalismo en América Latina. Pertenecer a diversas redes internacionales de investigación. Ha sido representante por Venezuela de la Red de Macrouiversidades y del Programa ALBan de la Unión Europea. Ha recibido en dos oportunidades el premio Federico Riu de Filosofía por sus investigaciones de la obra de Baruch Spinoza y Octavio Paz. Igualmente, en dos ocasiones dos de sus libros, dedicados al pensamiento político moderno, han recibido el premio bienal al libro universitario. Ha sido distinguido con el premio a la trayectoria del investigador por parte de la Universidad Central de Venezuela. Ha sido miembro del programa nacional Conicet/Oncti durante veinticuatro años. Entre sus publicaciones se destacan *La institución imaginaria del Leviathan* (2000), *El pensamiento político moderno: Hobbes, Locke y Kant* (2009), *Ensayos de filosofía política y cultura* (2014).

Francisco Bertelloni

Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Ha realizado investigaciones sobre el problema de los universales en la filosofía medieval, y en particular sobre teoría política medieval y de la segunda escolástica. Fue miembro del Bureau Central de la *Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale*. Desde 1980 dirige la revista *Patristica et Mediaevalia* especializada en filosofía medieval. Fue director del Departamento de Filosofía. Actualmente es investigador superior del Conicet y profesor titular de Historia de la Filosofía Medieval en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Además es director de la Sección de Estudios de Filosofía Medieval y del Instituto de Filosofía en la misma casa de altos estudios. Ha dictado cursos como profesor invitado en Suiza, Italia, Brasil, Portugal y Alemania y ha participado en numerosos congresos internacionales en sobre su especialidad. Ha publicado más de 150 artículos entre capítulos de libros, publicaciones científicas argentinas y extranjeras: *Veritas* (Brasil), *Patristica et Mediaevalia* (Buenos Aires), *Seminarios de Filosofía* (Chile), *Miscellanea mediaevalia* (Berlín - New York), *Theologie und Philosophie* (Frankfurt), *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas* (Portugal), *Zeitschrift fuer Philosophische Forschung* (Alemania), *Freiburger Zeitschrift fuer Philosophie et Théologie* (Suiza).

Martín D'Ascenzo

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, es Jefe de Trabajos Prácticos de Filosofía Política en la misma universidad y Adjunto a cargo de la materia Elementos de Filosofía en la carrera de Ciencia Política de la Universidad Nacional de la Matanza (UNLaM). Participa en calidad de investigador formado de diversos proyectos de la Agencia Nacional de Investigaciones. Algunas de sus publicaciones son: "*Medium concordantiae*. La jerarquía y el consenso en el pensamiento político de Nicolás de Cusa", "Consejo y deliberación en la teoría de la institución del Estado de Thomas Hobbes" y "Una recepción escolástica tardía de la filosofía política de Hobbes. Sobre *The catching of Leviathan or the great whale* de John Bramhall (1593-1663)".

Andrés Di Leo Razuk

Doctor en Filosofía (UBA). Profesor Adjunto de la materia Filosofía en el Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales, y Profesor Adjunto de la materia Filosofía del Derecho en el Departamento de Derecho y Ciencia Política, ambos cargos en la Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM). Forma parte de dos proyectos de investigación PICT: "Conceptos teológicos en la teoría política: de Tomás de Aquino a Thomas Hobbes", radicado en la UBA, dirigido por Francisco Bertelloni, y "Neopunitivismo y crisis de soberanía estatal. Un análisis interdisciplinario de los fundamentos y consecuencias del Derecho Penal de emergencia", radicado en la UNLaM, dirigido por Esteban Mizrahi. Entre sus publicaciones se encuentran: "Ausencia y presencia de Dios en el mundo. Posiciones en torno a la secularización" en *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, "Una lectura hobbesiana de la *Carta a los romanos*. Contribuciones para una Teología Política", *Revista Límite*, "God as the equilibrium of the Hobbesian political philosophical system" en *Hobbes Studies*.

María L. Lukac

Doctora en Filosofía y Profesora Titular Ordinaria de Filosofía, Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA), de Antropología Filosófica en el Magister de Bioética, en el Seminario Hobbes del Doctorado de Ciencias Políticas y del Taller de Lecturas Filosóficas en la Facultad de Filosofía y Letras, donde se desempeña actualmente como Directora del Departamento de Filosofía. Ha sido profesora visitante en varias universidades europeas y norteamericanas. Es Profesora Honoraria de la Universidad Autónoma de Guadalajara (México), colaboradora extranjera del *Centre Thomas Hobbes* de la Université Paris Descartes (Sorbonne), miembro de la *European Hobbes Society*, miembro del Comité Académico de la *Hobbes Scholars International Association*. Se ha jubilado como Investigadora independiente del Conicet. Es Presidenta de la Asociación de Estudios Hobbesianos de la Argentina, Secretaria de la Sociedad Tomista Argentina, Miembro Correspondiente de la Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino. Miembro del Instituto de Bioética de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas y Miembro de Número de la Academia del Plata. Sus proyectos de investigación han estado y están siempre relacionados con la doctrina de Thomas Hobbes y con la relación entre el pensamiento medieval y la temprana modernidad. Es investigadora responsable de proyectos PIP del CONICET y PICT del FONDECYT dedicados a la relación entre naturaleza y política, teología y política entre el s.XIII y el s.XVII. Entre sus publicaciones se destacan: *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes* (1999), *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes* (compiladora, 2008), editora del *Special Issue: The Latin American Hobbes Scholarship, Hobbes Studies*, Vol. XXIV (2011), en el que publicó su trabajo "Hobbes on the Passions and Imagination: Tradition and Modernity". Ha colaborado en catorce volúmenes colectivos y ha escrito cerca de un centenar de artículos de su especialidad en revistas filosóficas argentinas y extranjeras.

Ricardo Sebastián Pierpauli

Abogado (Universidad de Buenos Aires). Doctorando en Ciencias Jurídicas en la Universidad Católica Argentina sobre "El Concepto de Ley Natural en la Filosofía Jurídica de Francisco Suárez". Fue Docente de Filosofía del Derecho en la Universidad

del Salvador y de Metodología del Caso y Práctica Forense en la UCA. Miembro del proyectos de investigación sobre "Conceptos teológicos en la teoría política: de Tomás de Aquino a Thomas Hobbes" y "Variaciones del concepto de naturaleza en la teoría política desde el siglo XIII a Thomas Hobbes". Ha publicado "El Pensamiento de John Finnis a propósito del planteo de Kelsen sobre las Teorías del Derecho Natural", en *Criterio y Conducta. Revista Semestral del Instituto de Investigaciones Jurisprudenciales y de Promoción y Difusión de la Ética Judicial de la Suprema Corte de Justicia de México*, enero-junio, núm. 112012, ISSN 1870-9516, pp. 61-79. México; "La Causa Final de la Interpretación de la Ley en Francisco Suárez. Su continuidad o ruptura con la Filosofía Jurídica Clásica", en *Revista Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 48 (2014) y "La Equidad en Aristóteles, Tomás de Aquino y Francisco Suárez", *Revista Anales Valentinus. Revista de Filosofía y Teología de la Facultad de Teología San Vicente Ferrer*, 2014.

Diego de Zavalía Dujovne

Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Doctorando en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Ayudante de Primera de "Teoría Política y Social II" en la Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Jefe de Trabajos Prácticos de "Conocimiento y Ciencias de la Salud" en el Instituto de Ciencias de la Salud, UNAJ. Miembro del Grupo Colaborador, en calidad de Investigador, del PICT sobre "Conceptos teológicos en la teoría política: de Tomás de Aquino a Thomas Hobbes" dirigido por el Dr. Francisco Bertelloni. Integrante del Programa de Investigaciones sobre Historia Conceptual dependiente de la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín, dirigido por Dr. Sandro Cignola, Dr. Giuseppe Duso y Dr. Claudio S. Ingerflom. Secretario de redacción de la revista *Conceptos Históricos*. Autor de: "Guerra y Miedo en el pensamiento de Hobbes" en *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, núm. 33, 2013, pp. 7-11; "El don en el origen del estado hobbesiano" en *Límite*, V. 7, núm. 25, 2012; Pluralidad y nada: Un comentario a los capítulos II y III del Libro II de *De docta ignorantia*, en Machetta, J. M. y D'Amico, C. (editores), *Identidad y Alteridad en Nicolás de Cusa*, Biblos, Buenos Aires, 2010, pp. 95-102

Este libro se terminó de imprimir en el mes
de diciembre de 2017 en los talleres gráficos
de la Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
Puan 480, CABA.