

**THOMAS HOBBS, FUNDADOR DE LA  
FILOSOFIA POLITICA MODERNA**

*Hernán Valencia Restrepo*

\* Tesis distinguida con Mención Honorífica por el Consejo Directivo de la U. de A.

Presidente de Tesis

Dr. B. Mantilla Pineda,

Profesor titular de Sociología y Filosofía del Derecho.

#### REGLAMENTO DE LA UNIVERSIDAD.

Art. 79. "Ni la Universidad, ni el Presidente de Tesis, ni el Jurado Examinador, serán responsables de las ideas emitidas por el alumno en su trabajo".

A la memoria del Señor  
Raimundo Valencia Osorio,  
juez que fue por largos  
años de Santo Domingo  
(Antioquia).

# CONTENIDO

## PRIMERA PARTE

IDEAS PROEMIALES .....	297-304
1. Las tres secciones de la investigación: la monográfica, la de sustentación de tesis y la de conclusiones .....	297
2. Las presentaciones, las fuentes directas e inmediatas y las ambigüedades de la filosofía política hobbesiana....	298
3. Nuestro método investigativo .....	299
4. Justificación del trabajo: su interés, actualidad y controversia .....	300
5. La relación entre política y filosofía en Hobbes.....	304

## SEGUNDA PARTE

EL HOMBRE Y SU OBRA .....	305-368
6. Ubicación de Hobbes en el mundo de la cultura.....	305
7. Los siete temas hobbianos fundamentales.....	310
8. Epoca, personalidad y metodología de Hobbes.....	311
9. Las originalidades dialécticas de la filosofía hobbesiana	322
10. Hobbes, verdadero fundador de la filosofía política moderna en sentido estricto .....	343

## TERCERA PARTE

RETROSPECTIVA Y PERSPECTIVA DE LA FILOSOFIA POLITICA EN GENERAL Y DE LA HOBBSIANA EN PARTICULAR .....	369-399
11. Desuetud y presencia de Hobbes en los siglos XX y XXI	369
12. De dónde viene y hacia dónde va la filosofía política....	379
Indice bibliográfico y onomástico .....	394

Donación Rosa Elena Juramillo Junio 2/98



"Natural Philosophy is therefore but young; but *Civil Philosophy yet much younger, as being no older... than my own book 'De Cive'*".

Thomas Hobbes. "Elements of Philosophy". Ep. ded. p. IX.

La filosofía política se inicia con mi libro 'De Cive'.

"Scio philosophiam seriam unicam esse, quae versatur circa pacem et fortunas civium, principalem; caeteras nihil esse praeter ludum".

Thomas Hobbes. "Opera Latina". Vol. IV, p. 487.

"Dignissima certe scientiarum haec ipsa est, quae ad Principes pertinet, hominesque in regendo genere humano occupatos...".

Thomas Hobbes. "De Cive". Praef. ad. lect.

La filosofía más importante es la filosofía política; las demás no son más que juego.

## PRIMERA PARTE

### IDEAS PROEMIALES

#### SUMARIO:

1. Las tres secciones de la investigación: la monográfica, la de sustentación de tesis y la de conclusiones.
2. Las presentaciones, las fuentes directas e inmediatas, y las ambigüedades de la filosofía política hobbesiana.
3. Nuestro método investigativo.
4. Justificación del trabajo: su interés, actualidad y controversia.
5. La relación entre política y filosofía en Hobbes.

#### 1. LAS TRES SECCIONES DE LA INVESTIGACION: LA MONOGRAFICA, LA DE SUSTENTACION DE TESIS Y LA DE CONCLUSIONES

La presente investigación consta de tres secciones diferentes pero complementarias.

La primera, que abarca los numerales 1. al 9., es esencialmente monográfica. En ella se dan a conocer todos los aspectos importantes de la filosofía de Tomás Hobbes.

La segunda comprende sólo el numeral 10. y sustenta la tesis de que es Hobbes el verdadero fundador de la filosofía política moderna y no Maquiavelo, como con tanta gratuidad, injusticia e indiscriminación se ha aseverado desde siempre hasta nuestros días. Esta segunda sección presupone ineludiblemente la anterior, como que en base a lo que en la última se afirma, se avanza la tesis susodicha; por consiguiente, retoma los argumentos esbozados de antemano, los amplía y presenta otros nuevos.

La tercera sección está integrada por los numerales 11. y 12., que contienen las conclusiones. En ella damos cuenta de la enorme utilidad que, en los aspectos teórico y práctico de la filosofía política y de la ciencia política, aporta nuestra tesis: se responde ahí el para qué de este trabajo. Se quiere significar que estos renglones no son un academismo puro, vacío y estéril.

Es nuestro propósito en la última sección presentar al filósofo inglés más que todo en perspectiva de siglos XX y XXI, y de tal manera que, al concluir nuestra labor, se pueda sopesar la desuetud o vigencia

de las concepciones hobbesianas en la actualidad y en el futuro inmediato. Este enfoque es correcto puesto que Hobbes de ninguna manera escribió para tratar de remediar los males de su época solamente.

Hizo él filosofía perenne ('philosophia perennis'); filosofó ahistóricamente, rompiendo de este modo la barrera espacio-temporal e intentando sentar una solución válida de una vez y para siempre ('semel pro semper') a la cuestión del óptimo orden político.

No se oculta, pues, que en la sección de conclusiones nos anima un ligero afán historicista, pero sin caer, por tanto, en un historicismo.

## 2. LAS PRESENTACIONES, LAS FUENTES DIRECTAS E INMEDIATAS Y LAS AMBIGÜEDADES DE LA FILOSOFÍA HOBBSIANA

Si en contrario nada se dice, sobreentiéndase que en estas líneas presentaremos siempre, de las tres exposiciones sistemáticas de la filosofía política hobbiana —'Los Elementos del Derecho' (1640), 'Los Elementos de la Filosofía', sección III 'El Ciudadano' ('De Cive', 1642) y el 'Leviatán' (1651)— la última, ya que tradicional y acriticamente es considerada como la obra maestra, el 'magnum opus', del filósofo malmesburiano.

Luego, no nos ocuparemos de la evolución de su pensamiento desde la juventud hasta la vejez, aunque a ello haremos referencias necesarias, sino que nos atenderemos preferencialmente a sus concepciones definitivas, las de 1651 porque son las más políticas de todas.

Utilizaremos como fuentes directas e inmediatas de conocimiento del pensar hobbiano el 'De Cive' or 'The Citizen', según la edición de la Appleton-Century-Croft, con una introducción de Sterling P. Lamprecht, New York, 1949; y el 'Leviatán', de la 'Pelican Classics', editado por C. B. Macpherson, Middlesex, reprinted, 1971. Sobra decir que también aludiremos de tanto en tanto a las restantes obras de Hobbes.

El pensamiento de Hobbes ofrece algunas ambigüedades, vacilaciones, oscuridades, incoherencias y perplejidades; y esto, aun en puntos trascendentales, de modo que es de rigor traer a colación, como en similares ocasiones, el hexámetro de cajón:

"Indignor quandoque bonus dormitat Homerus".<sup>(1)</sup>

Por tal circunstancia, es del todo natural que la filosofía hobbiana haya dado origen a movimientos contrapuestos y a contradictorias in-

(1) Horacio. "Arte Poética", 359: "Me irrita cuando dormita el buen Homero".

interpretaciones. De ahí que, en materia de filosofía política, anticipemos adherirnos a la interpretación del Hobbes humanista y no a la del Hobbes naturalista.

Motivamos la escogencia en que es nuestro mismo filósofo quien explícita que su ciencia del hombre y de las cosas humanas es independiente de sus ciencias naturales, que su política se basa en principios sacados de la experiencia y por ésta dados a conocer suficientemente, y no de las ciencias naturales. Repetidas son estas afirmaciones.<sup>(2)</sup>

Según Leo Strauss, el origen de donde brotan todas las ambigüedades, vacilaciones, oscuridades, etc. de la doctrina de Hobbes radica en que, para su concepción del hombre, toma de tres fuentes diversas: de su experiencia personal sacada de la observación de los hombres y las cosas, de la tradición filosófica y de la moderna ciencia natural.<sup>(3)</sup>

Cae de su peso que siempre no será fácil ni posible ni conveniente interpretar a Hobbes humanísticamente.

Todo lo anterior sirva para advertir al benévolo lector que si encuentra incongruencias, no han de ser atribuidas exclusivamente a nuestra torpeza en la captación del ideario hobbesiano: con el buen Hobbes dormitante compartimos responsabilidades.

### 3. NUESTRO METODO INVESTIGATIVO

Se empleará el método del materialismo dialéctico. Método tal ha sido escogido 'a posteriori'. Se nos impuso después de una primera lectura de Hobbes. En el decurso de estas páginas demostraremos hasta la saciedad lo imprescindible de su empleo en cualquier exposición de filosofía hobbesiana.<sup>(4)</sup>

(2) Lugar clásico en el 'De Cive', prólogo al lector: "...Factum est ut quae ordine ultima esset, tempore tamen prior prodierit; praesertim cum eam principiis propriis experientia cognitis innixam, praecedentibus indigere non viderem". La traducción inglesa, hecha por el propio Hobbes en 1651, es aún más explícita que el original por el adverbio 'sufficiently', el cual no figura en latín: "Therefore it happens that what was last in order, is yet come forth first in time, and the rather, because I saw that grounded on its own principles sufficiently known by experience it would not stand in need of the former sections". Vid. lugares paralelos: 'De Corpore', VI, 7. 'Leviatán', introducción.

(3) Cfr. Strauss, Leo. "The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis". Translated by Elsa M. Sinclair. The University of Chicago Press. Fifth impression. Chicago & London, 1966. Págs. IX y XI.

(4) Vid. infra, numeral 8. y num. 9., especialmente su apéndice, págs. 315, 342; "Praecipue" 329, 332.

Empero, no se crea que con ello sucumbimos ante los caprichos baladíes de la moda intelectual que está a la orden del día en algunos países del Tercer Mundo: significaría eso más bien vivir a la penúltima que no a la última moda.

Tampoco pretendemos siquiera igualar ni mucho menos superar a Hegel, toda vez que se anda diciendo —juzgue cada quien el grado de veracidad— que después de él nadie ha hecho revelaciones con el método dialéctico.

#### 4. JUSTIFICACION DEL TRABAJO: SU INTERES, ACTUALIDAD Y CONTROVERSIA

Un estudio de la filosofía política del pensador en cuestión no carece de interés, actualidad y controversia.

Es de interés sumo porque, si “determinado individuo pone de manifiesto su universo social y cultural” (Sorokin), podremos a través de la personalidad de Hobbes contemplar la sociedad y cultura del siglo XVII, tan importante para la modernidad, pues en él se verificó a plenitud la ruptura con el mundo pre-moderno.

En efecto, Hobbes se presenta a sí mismo sin reticencias como un innovador, como el primer hombre que rompió completamente con la tradición filosófica pre-moderna. Por donde en nuestra época se ha hecho necesario estudiar a Hobbes como el fundador de la modernidad.<sup>(5)</sup>

“A pesar de su alejamiento del mundo, Hobbes sigue siendo una figura histórica de inagotable interés. Cambian los hombres y las cosas; los pensamientos, hablados o escritos, pueden, por encima de esos cambios, influir sobre las más lejanas épocas”.<sup>(6)</sup>

Además, “para señalar su importancia política se podría hacer resaltar el hecho de que el ideal de la civilización en su forma moderna, el ideal tanto del desarrollo burgués-capitalista como del movimiento socialista, fue indicado y expuesto por Hobbes con una profundidad, claridad y llaneza jamás alcanzadas ni antes ni después de él.”<sup>(7)</sup>

Es así como su concepción materialista es profesada por los partidos políticos, sean ellos de derecha o de izquierda. A causa de esto, se le apela,

(5) Cfr. Strauss, Leo. “What is Political Philosophy?”. The free press of Glencoe. Illinois, 1959. Págs. 172 y 173. (Hay traducción castellana en “Ediciones Guadarrama”. Aquí se cita la edición norteamericana).

(6) Ranke von, Leopoldo. “Englische Geschichte”, 15, 12.

(7) Strauss, Leo. “The Political Philosophy of Hobbes...”. Op. cit., pág. 1.

por una parte, "el primer materialista moderno (en el sentido del siglo XVII)" (8); por otra, precursor del liberalismo, cuando no su fundador.

"Para señalar su importancia filosófica se podría traer a cuento que no solamente la filosofía moral del racionalismo del siglo XVIII, sino también las de Rousseau, Kant y Hegel no hubieran sido posibles sin la obra de Hobbes". (9)

Es uno de los representantes clásicos de la filosofía voluntarista dominante en el panorama cultural, sobre todo político-moral, a partir del Renacimiento hasta nuestros días. Recordemos los aforismos agustiniano —"los hombres son voluntades" ("homines sunt voluntates")— y baconiano —"saber es poder" ("knowledge is power")— coreados por Hobbes. El trasfondo renacentista del segundo podría concretarse en "poder demoníaco y saber fáustico", y cuyo trasunto contemporáneo podría bien ser "tecnología y poder".

La doctrina de Hobbes ha engendrado el positivismo monista —aquí se podría incluirlo como padre del positivismo jurídico— de los siglos XIX y XX y su contrario: la filosofía de la libertad de la misma época. (10)

En suma, fue "el primero en sentir la necesidad de buscar y lograr éxitos en el descubrimiento de una 'nuova scienza' (nueva ciencia) del hombre y del Estado. Sobre esa nueva doctrina se fundamentaron expresa o encubiertamente los pensadores políticos y morales que vinieron después". (11)

Bolívar en su mocedad estudió a Hobbes.

Nuestro estudio es de palpitante actualidad. Mucho de lo más y de lo menos sublime que nos impresiona de nuestra civilización actual se encuentra, a veces en cierne, en el hobbismo.

Por ejemplo, la matematización de la ciencia y la fe en su infalibilidad (12) —cosas ambas que han posibilitado las computadoras y, por ende, la conquista del espacio sidéreo mediante la astronáutica — toman cuerpo en los escritos de Hobbes, influenciado por Galileo, Bacon, Descartes, Gassendi, Mersenne y otros.

(8) Engels, Federico "Carta a C. Schmitt".

(9) *Ibidem*, pág. 1.

(10) Cfr. Strauss, Leo, "What is Political Philosophy?". *Op. cit.*, pág. 182

(11) Strauss, Leo. "The Political Philosophy of Hobbes...". *Op. cit.*, pág. 1.

(12) Cfr. 'Leviatán', 13 (60), 5 *passim* y 10 (42).

Los Estados que se han erigido en naciones a partir de la décima quinta centuria y los actuales Estados soberanos guardan inmensas similitudes con las descripciones que del Estado hace Hobbes.

La filosofía política hobbiana no pierde actualidad porque busca afanosamente dar respuesta racional a los siguientes problemas: ¿existe o puede existir el Estado? ¿Qué es el Estado? ¿Por qué existe el Estado? ¿Para qué sirve el Estado? ¿Cómo debe ser el Estado? ¿Cómo es el Estado? ¿Hacia dónde va el Estado? ¿Hacia dónde debe ir el Estado? En resumidas cuentas, quiere hallar una justificación al poder estatal por medio de la razón.

Si bien no se puede afirmar categóricamente, 'grosso modo' sí se puede decir que Hobbes fue y es un desconocido. Basta fijarse en las fechas de las ediciones del 'Leviatán': La primera edición inglesa aparece en 1651; la latina en 1668<sup>(13)</sup>; la holandesa en 1678; la alemana en 1794 y la francesa en 1971 (!?).

En la penúltima lengua es donde Hobbes ha conocido sus mejores estudiosos: en su filosofía general, Ferdinand Tönnies; y en filosofía especial —filosofía política— Leo J. Strauss. Sus obras han visto la luz apenas en 1913 y en 1936, respectivamente.

España e Hispano-América han accedido en tiempo muy tardío al conocimiento de Hobbes. En pleno siglo XX —tan sólo en 1940— aparece el 'Leviatán' en el idioma de Cervantes. Varias ediciones españolas adolecen de serios defectos que puntualizaremos adelante. En base a lo apuntado, es normal que, por lo que conocemos, no haya un sólo crítico hobbiano de habla hispana que valga la pena.

Sin embargo, no seguirá Hobbes siendo un desconocido. Desde hace algunos años estamos presenciando un renacer de los estudios hobbianos<sup>(14)</sup>. Volveremos sobre esta actualización investigativa en torno al filósofo de Malmesbury en la última parte de este trabajo —numerales 11. y 12.— al hablar sobre su presencia en el siglo actual y en el venidero.

(13) Hemos dicho que 'grosso modo' fue y es Hobbes un desconocido, porque con la edición en latín —la lengua culta de entonces— entró el 'Leviatán' en el mundo de los intelectuales.

(14) Véanse: Strauss, Leo. "Hobbes politische Wissenschaft". Neuwied und Berlin. Luchternand, 1965.  
Brown, Keith C. (ed.). "Hobbes Studies". Blackwell. Oxford, 1965.

Escribir sobre Hobbes suscita polémica. Por sus actuaciones y escritos políticos, fue en vida un personaje muy controvertido, al igual que Maquiavelo, y todavía no ha dejado de serlo. Sus teorías no estuvieron de acuerdo con ninguno de los partidos de su patria.

Recuérdase con asombro que hasta 1689 —diez años después de su muerte— habían sido impresas 51 críticas nada favorables contra él y tan sólo dos defensas.<sup>(15)</sup>

Que él escribir sobre Hobbes sea de interés, actualidad y polémica, es una lógica consecuencia de la rica y vasta gama temática hobbesiana. Hobbes es polifacético —auténtico polígrafo— como el típico hombre renacentista: su pluma toca la filosofía, la política, la religión, la moral, la teología, el derecho, la literatura, la historia, el lenguaje, el arte, las ciencias naturales, temas todos siempre antiguos y siempre nuevos, y sobre muchos de los cuales cada hombre puede y debe pronunciarse porque en el curso de la vida ellos nos acosan, queriendo o no queriéndolo nosotros.

---

Goldsmith, M.M. "Hobbes's Science of Politics". Columbia U. P. New York London, 1966.

Peters, Richard. "Hobbes". Peregrine Books. Harmondsworth, 1967.

Neilly Mc. F.S. "The Anatomy of Leviathan". Macmillan. London - Toronto, 1968.

Mayer-Tasch, C.P. "Autonomie und Autorität. Rousseau in den Spuren von Hobbes?". Luchternand. Neuwied und Berlin, 1968.

Villey, M. "Le Droit de l'Individu chez Hobbes". En "Archives de Philosophie du Droit", XII, 1968.

Förster, W. "Thomas Hobbes und der Puritanismus. Grundlagen und Grundfragen seiner Staatslehre". Duncker und Humblot. Berlin, 1969.

Koselleck, R. und Schnur, R. "Hobbes-Forschungen". Duncker und Humblot. Berlin, 1969.

Truyol, A. "Hobbes como pensador político". Boletín informativo de Ciencia Política. Madrid, 1970 (3).

Bobbio, N. "Da Bobbes a Marx". Seconda edizitone. Morano. Napoli, 1971.

Más bibliografía en Euchner, W. "Hobbes und kein Ende? Probleme der neueren Hobbes Forschung" En "Archives Européennes de Sociologie", XII<sup>o</sup>1, 1971, págs. 89-110.

Hace un año, en 1971, ha sido publicada la primera edición francesa del "Leviatán", en la colección "Philosophie Politique" que dirige un gran estudioso de Hobbes, Raymond Polin. La versión estuvo a cargo de F. Tricaud. Sobre las bondades del texto traducido, vid. más detalles en "Revista Brasileira de Filosofia", vol. XXI, fasc. 84, outubro-novembro-dezembro 1971, "Notas e Comentários", pág. 447.

(15) Cfr. 'De Cive or The Citizen'. Introducción de Lamprecht. Op. cit., pág. XX.

## 5. LA RELACION ENTRE POLITICA Y FILOSOFIA EN HOBBS

Podemos desde ahora columbrar el peso grande de la filosofía hobbesiana en la historia y la importancia de captar correctamente su política, que es la clave para entender tal sistema filosófico, así en la parte teórica como en la parte práctica.

"...La política da la tónica de la filosofía hobbiana como también los esquemas de comprensión, con referencia a los cuales pueden ser entendidos los demás campos de esa filosofía".<sup>(16)</sup>

---

(16) Polin, Raymond. "Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes". Presses Universitaires de France. París, 1953. Pág. XIII.  
Cfr. también en este mismo orden de ideas Störing, Hans Joachim. "Kleine Weltgeschichte der Philosophie". Im Bertelsmann Lessering. Würzburg, 1962. Pág. 336.  
Vid. infra, num. 10, pág. 366.

## SEGUNDA PARTE

### EL HOMBRE Y SU OBRA

#### SUMARIO :

6. Ubicación de Hobbes en el mundo de la cultura.
7. Los siete temas hobbianos fundamentales.
8. Epoca, personalidad y metodología de Hobbes.
9. Las originalidades dialécticas de la filosofía hobbesiana.
10. Hobbes, verdadero fundador de la filosofía política moderna en sentido estricto.

#### 6. UBICACION DE HOBBS EN EL MUNDO DE LA CULTURA

El interés, la actualidad y la controversia suscitados por un estudio sobre la filosofía política de Hobbes aparecen más evidentes cuando se lo ubica en un contexto cultural.

Nos parece impostergable hacer ahora tal ubicación antes de entrar de lleno en materia, para que el estudio de la filosofía política hobbesiana no peque de unilateral y trunco.

Lo ubicaremos retrospectivamente, vale decir, recorriendo la historia de la cultura del siglo XIX al XVII. En cambio, lo que Hobbes representa para las Edades anteriores a él —Media y Antigua— y para los siglos XX y XXI, será tratado estrictamente en los numerales 9., 11. y 12. de este opúsculo.

No haremos más que referencias sucintas a otros pensadores, basadas en semejanzas, diferencias, resonancias, empatías, anticipos o presagios con el filósofo político que estamos estudiando. Para el fin de esta primera sección, que es la monográfica, únicamente necesitamos guiones.<sup>(1)</sup>

(1) Para un análisis sistemático y exhaustivo de la filosofía de Hobbes, se pueden consultar con provecho, además de las obras citadas de Tönnies, Strauss y las recientes recensionadas en las páginas anteriores, las de Lyon, G. "La Philosophie de Hobbes". París 1893. Watkins, J. W. N. "Hobbes's System of Ideas". Hutchinson University Library. London, 1965. Warrender, H. "The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation". Clarendon Press. Oxford, 1957. Laird, J. "Hobbes". London, 1934.

## EL HOMBRE Y SU OBRA

## SUMARIO :

6. Ubicación de Hobbes en el mundo de la cultura.
7. Los siete temas hobbianos fundamentales.
8. Epoca, personalidad y metodología de Hobbes.
9. Las originalidades dialécticas de la filosofía hobbesiana.
10. Hobbes, verdadero fundador de la filosofía política moderna en sentido estricto.

## 6. UBICACION DE HOBBS EN EL MUNDO DE LA CULTURA

El interés, la actualidad y la controversia suscitados por un estudio sobre la filosofía política de Hobbes aparecen más evidentes cuando se lo ubica en un contexto cultural.

Nos parece impostergable hacer ahora tal ubicación antes de entrar de lleno en materia, para que el estudio de la filosofía política hobbesiana no peque de unilateral y trunco.

Lo ubicaremos retrospectivamente, vale decir, recorriendo la historia de la cultura del siglo XIX al XVII. En cambio, lo que Hobbes representa para las Edades anteriores a él —Media y Antigua— y para los siglos XX y XXI, será tratado estrictamente en los numerales 9., 11. y 12. de este opúsculo.

No haremos más que referencias sucintas a otros pensadores, basadas en semejanzas, diferencias, resonancias, empatías, anticipos o presagios con el filósofo político que estamos estudiando. Para el fin de esta primera sección, que es la monográfica, únicamente necesitamos guiones.<sup>(1)</sup>

(1) Para un análisis sistemático y exhaustivo de la filosofía de Hobbes, se pueden consultar con provecho, además de las obras citadas de Tönnies, Strauss y las recientes recensionadas en las páginas anteriores, las de Lyon, G. "La Philosophie de Hobbes". París 1893. Watkins, J. W. N. "Hobbes's System of Ideas". Hutchinson University Library. London, 1965. Warrender, H. "The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation". Clarendon Press. Oxford, 1957. Laird, J. "Hobbes". London, 1934.

En términos bastante generales se puede sentar que la concepción política hobbesiana se inscribe en el movimiento cultural de Maquiavelo, Bacon, Spinoza, Hume, Schopenhauer y Nietzsche, de quienes son antecesores clásicos los sofistas Epicuro y Tucídides.

Hobbes y Spinoza cimentan su filosofía política en el poder, pero —aquí va la salvedad enunciada al empezar el párrafo anterior con ‘en términos bastante generales’—, “la filosofía política carente de fundamento moral es, en realidad, la de Spinoza pero no la de Hobbes. En verdad, fue Spinoza y no Hobbes quien hizo la fuerza equivalente al derecho. La filosofía política naturalista conduce necesariamente a eliminar la concepción de la justicia como tal. Merced a la fundamentación moral de su filosofía política y gracias a ella exclusivamente, Hobbes conservó la posibilidad de reconocer la justicia como tal y de distinguir entre fuerza y derecho”.<sup>(2)</sup>

Schopenhauer se emparenta con Hobbes por su visión pesimista del mundo y por considerarlo como voluntad.

Nietzsche va más allá que Hobbes pues coloca el poder como principio absoluto orientador de la naturaleza, la vida y la sociedad.

El principio absoluto hobbesiano es el movimiento de la materia. Nietzsche cree en la pureza de todos los instintos humanos; Hobbes, no.<sup>(3)</sup>

El irracionalismo que resuman todas las páginas de la filosofía de Hobbes se puede reducir a una intuición emotiva o a una intuición volitiva, como se pueden apreciar en San Agustín, Spinoza, Pascal y Max Scheler, o en Fichte, Maine de Biran y Dilthey, respectivamente.

Hobbes está a las antípodas de Marx, Engels y Mao Tse-Tung en cuanto a la existencia y necesidad del Estado. Aquel concibe la situación estatal y política de la sociedad como la última etapa de la evolución histórica, esto es, el Estado se constituye en un fin en sí mismo. Para éstos, por el contrario, lo mismo que para Lenin, el Estado es un simple eslabón en la cadena de la historia evolutiva: un medio para alcanzar la etapa de la sociedad comunista sin clases y sin Estado.

Hobbes proclama que el soberano es quien tiene el deber de enseñar al pueblo lo que debe hacerse. La masa debe aprender de su soberano.<sup>(4)</sup> Mao Tse-tung, por su parte, pregona que quienes están en el poder, el soberano, deben aprender de las masas.

(2) Strauss, Leo. “The Political Philosophy of Hobbes...”. Op. cit. pág. 28.

(3) Cfr. ‘De Homine’, cap. 10, art. 3.

(4) Cfr. ‘Leviatán’, 30 (175).

Hobbes, Marx, Engels, Lenin y Mao Tse-tung presentan algunos aspectos comunes. Quieren, v.gr., transformar o construir el mundo y no limitarse a interpretarlo. De ahí su inclinación preferencial a la praxis y a la historia. (5)

Otro punto de común convergencia es la visión cosmológica como lucha del hombre contra el hombre, plasmado en el estado de naturaleza con "el hombre es un lobo para el hombre", o con "la guerra de todos contra todos", y en las relaciones o modos de producción con "la explotación del hombre por el hombre".

Para Hobbes y Marx, el hombre es un proletario. Para el primero, es un proletario que se rebela contra la creación, el universo: el hombre hobbiano está solitario a merced de la naturaleza. Para el segundo, se rebela contra el mundo burgués. Con tales rebeliones, el hombre no tiene que perder nada fuera de sus cadenas, y tiene todo por ganar. (6)

En cuanto al concepto de realidad, Hobbes y Hegel son polos opuestos: para aquel, lo real es lo corporal y lo corporal es lo real (7); para éste, en cambio, lo real es lo racional y lo racional es lo real. (8)

Vemos, pues, cómo Hobbes, ante el dualismo cartesiano de 'res cogitans' y 'res extensa', enfatiza el segundo término; Hegel, por el contrario, el primero.

A pesar de la diferencia notada, en Hobbes y Hegel hay muchos puntos de contacto en lo que respecta al Estado, el derecho internacional y la guerra.

"El Estado es la realidad de la idea moral, el verdadero Dios en la tierra, un fin en sí absoluto e incólume, y posee el derecho supremo frente a los individuos". (9)

(5) Cfr. 'Leviatán', 5 (22). 'Opera Latina', vol. IV, pág. 487 y ss. 'De Cive', pról al lect.

(6) Cfr. Strauss, Leo. "The Political Philosophy of Hobbes...". Op. cit. pá. 125. Marx leyó el 'Leviatán' en la edición de Molesworth (Londres, 1839-1844). Cita dos veces —en 'El Capital', vol. I. lib. I, parte II, cap. IV, y en 'Salarios, Precio y Beneficio', VII 'La Fuerza de Trabajo'— el famoso pasaje de Hobbes: "El valor o estimación de un hombre es, como el de todas las demás cosas, su precio; es decir, tanto como sería dado por el uso de su poder" ('Lev.', 10, 42). En "Contribución a la Crítica de la Economía Política", cap. I 'La Mercancía', vuelve a hablar de Hobbes en referencia con su contemporáneo Petty.

(7) "Omnia sunt corpora sive res extensae"; "that which is not body... is nothing". Cfr. 'De Cive', I, 2. 'Leviatán', 27 (195); 6 (33 y 34); 45 (426). 'Los El. del D.', I, 2, sec. 10 y 7 sec. 1. 'Ob. Iv, in Cartesii Meditationes'.

(8) "Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich, ist das ist vernünftig".

(9) Hegel, J.G.F. "Filosofía del Derecho". P.258. Cotéjese con 'Lev.', 17 85-88).

En cuanto a una teoría iusinternacionalista, Hobbes, Spinoza y Hegel están acordes en pensar que "los Estados entre sí se hallan en estado de naturaleza y sus derechos no tienen su realidad en una voluntad general constituída en poder superior a ellos, sino en su voluntad particular".<sup>(10)</sup>

"Una disputa entre los Estados, de no encontrar las voluntades particulares un acuerdo, solo podrá decidirse por la guerra".<sup>(11)</sup>

De lo transcrito se infiere que Hobbes, Spinoza y Hegel creen que un auténtico derecho internacional únicamente sería posible sobre la base de un poder supraestatal centralizado.

En Hobbes hallamos una cierta indiferenciación ética en cuanto que juzga que el Estado es el creador del derecho en sentido objetivo y de la moral. Esto es un anticipo de Hegel.

Con el concepto anterior del Estado como fuente del derecho y de la moralidad, unido al principio de selección entre naturaleza y cultura, Hobbes se ha constituído en el precursor del ius-filósofo neo-kantiano Max Ernst Mayer, para quien el carácter específico de las normas jurídicas procede del Estado, y éste no es más que una sociedad organizada para implantar un ordenamiento cultural 'sui generis'. Esta última idea está esbozada en el 'De Cive' y plenamente desarrollada en el 'Leviatán'.<sup>(12)</sup>

Hobbes también puede ser presentado como présago de otro neokantiano, Kelsen, por su positivismo jurídico. El creador de la teoría pura del derecho ('reine Rechtslehre') desenvuelve postulados hobbianos en varias de sus obras; el plexo ius-axiológico de Hobbes: paz-seguridad, es el mismo de Kelsen.

Hobbes, al igual que Napoleón, y, en general, todos los autócratas, es enemigo de los ideólogos. Es el soberano quien debe designar maestros y examinar qué doctrinas están de acuerdo y cuáles son contrarias a la defensa, a la paz y al bien del pueblo.

Uno de los puntos de partida del pensamiento socio-filosófico de Hobbes es la igualdad de todos los hombres<sup>(13)</sup>. Por el contrario, Simmel parte del 'a priori' de la ordenación, esto es, de la desigualdad de los hombres, quienes ni biológica, ni psicológica, ni socialmente son iguales.<sup>(14)</sup>

(10) Ibidem, P.333. Compárese con 'Los El. del D.', 2 p., cap. 10. 'De Cive', dedicatoria 'Leviatán', 30 (185). Vid. infra, num. 12, págs. 382, 383.

(11) Ibidem, P.334. Confróntese con 'Leviatán', 13 (63).

(12) Cfr. 'Leviatán', 18 (91) y 42 (295).

(13) Cfr. 'Leviatán', 13 (60 y 61).

(14) Cfr. Simmel, Jorge. "Sociología". Espasa-Calpe. Buenos Aires, vol. I. págs. 47-49.

Hobbes desarrolló una dialéctica entre individuo (estado de naturaleza) y sociedad (estado artificial). Comte desarrolló una analogía entre individuo y sociedad.

Desde el punto de vista de la razón natural o de la religión natural o de la teología natural y de la teología revelada, Hobbes es un ateo, pero de ninguna manera un panteísta —Spinoza sí lo fue— ni un creyente. “Parece más bien que (Hobbes) miró como Dios una parte del universo, regulándolo todo por todas partes, homogéneo y determinando mecánicamente por su propio movimiento el movimiento del universo <sup>(15)</sup>. Mas, “...decir que Dios es el mundo o una parte del mundo equivale a negar la existencia de Dios. Pero, ‘el mundo ...lo es todo’, y, por tanto, aquello que no es el mundo y, que no es parte del mundo no es nada. Por tanto, Hobbes está enseñando ateísmo directo”. <sup>(16)</sup>

El ateísmo hobbiano no es virulento o vociferante, como lo será el de la ilustración —tipo Voltaire— sino que, hablando Hobbes de la religión positiva y de la revelación, conserva las formas del deísmo y aun del teísmo, pero ya no son más que formas sin contenido. Por esto, su agnosticismo y escepticismo son implícitos y más incisivos: el lector queda más perplejo. Esta actitud tuvo un precedente en Cicerón, quien hablaba de los dioses —en el ‘De Natura Deorum’, v.g.— pero sin creer en ellos.

Hobbes y Spencer conciben la sociedad <sup>(17)</sup> como un organismo pero social peculiar, un mecanismo. Difieren, con todo, radicalmente en que Hobbes opta por un individualismo autoritario, mientras que Spencer por un individualismo anarquista.

Si bien Hobbes y Rousseau sufrieron fuerte influencia calvinista, sus puntos de partida del hombre en sociedad son contradictorios. Para el malmesburiano, el hombre en estado de sociedad civil es una criatura inocente (‘homo homini deus’); para el ginebrino, es precisamente la sociedad quien lo corrompe: la situación primigenia del hombre pre-social —estado de naturaleza— es el estado perfecto.

<sup>(15)</sup> Lange, A. “Historia del Materialismo”. Vicente Colorado, traductor. Procyon Buenos Aires, 1946. Pág. 286.

<sup>(16)</sup> Strauss, Leo. What is Political Philosophy?. Op. cit. 183.

<sup>(17)</sup> Aunque hay diferencia entre filosofía política, filosofía social y sociología, pues la primera trabaja con el Estado como categoría equivalente a asociación política suprema, por encima de la cual no existe otra, y las segundas con el Estado como categoría equivalente a asociación política que hace parte de un todo más amplio llamado sociedad, para el fin de este escrito, no es necesaria distinción tal y, por tanto, identificamos las tres en cuanto a su objeto científico.

Son deudores de Hobbes por diferentes títulos cuatro coterráneos suyos: Locke, Mill, Bentham y Austin.

Finalmente, asegura Polin, el fenomenalismo hobbesiano es una tosca anticipación del idealismo trascendental de Kant. Hobbes, por lo demás, penetra en la filosofía kantiana por intermedio de Hume.

De la ubicación rápida de Hobbes en el mundo de la cultura, podemos inducir, a modo de sinopsis de lo que enseguida se va a tratar, que en él se da: 1. una metodología de la política; 2. una filosofía de la política que se despliega en una gnoseología de la política, una ontología de la política y una axiología de la política; 3. una psicología de la política, y 4. una sociología de la política.

## 7. LOS SIETE TEMAS HOBBIANOS FUNDAMENTALES

De esas disciplinas de la política podemos deducir que los siete temas fundamentales del hobbismo son:

1. El estado de naturaleza.
2. El contrato social.
3. El estado.
4. El derecho civil y el derecho natural.
5. Los derechos del soberano.
6. La libertad del súbdito.
7. Las doctrinas políticas subversivas.

1. El estado de naturaleza es la hipótesis o supuesto o postulado, sobre el cual edifica Hobbes su sistema y su teoría sobre el derecho y el Estado.<sup>(18)</sup>

2. El contrato social marca el paso del estado de naturaleza al estado de sociedad civil. Hobbes compara el 'fiat' bíblico, por el cual Dios creó al hombre con el contrato o pacto del cual nació la sociedad civil.<sup>(19)</sup>

3. El Estado o Leviatán es la persona nacida de la voluntad de los individuos, voluntad que quedó plasmada en el precitado pacto.

4. El derecho civil y el derecho natural. El primero sólo surge como derecho positivo en el Estado, y el segundo corresponde a la

(18) Vid. 'De Cive', cap. I: "Sobre el estado de los hombres sin la sociedad civil". Este título vale por un programa. Se anuncia en base a qué se va a fundamentar racional o filosóficamente el Estado.

(19) Cfr. 'Leviatán', introducción.

etapa del estado de naturaleza; no es otra cosa que "el derecho de todos a todas las cosas" ("ius omnium ad omnia"), al cual los hombres renuncian en beneficio del soberano.<sup>(20)</sup>

5. Los derechos del soberano. Son los derechos inalienables que se radican en la persona del soberano al haberse concertado el contrato social y originado consecucionalmente el Estado.

6. La libertad del súbdito. Hobbes cimienta su sistema y teoría generales del Estado, no sobre el derecho natural en sentido objetivo como desde siempre se había venido haciendo, sino sobre el derecho natural en sentido subjetivo, que es para él la libertad del individuo<sup>(21)</sup>. No casualmente es con el tema sobre la libertad como se inicia el 'De Cive'.

7. Las doctrinas políticas subversivas. Son las que atentan contra el cuerpo político —el Estado— y deben ser proscritas. El soberano debe indicar las doctrinas que han de enseñarse. En parágrafos venideros señalaremos cómo estriba aquí una de las mayores deficiencias del hobbismo.

Nuestro filósofo desenvuelve estos siete temas jurídico-políticos principalmente en un tríptico: 'Los Elementos del Derecho', 'Los Elementos de la Filosofía' y el 'Leviatán', que con toda justeza podría intitularse 'Los Elementos del Estado'.

En lo que sigue de este trabajo, volveremos incesantemente sobre los siete temas, tratando de ampliarlos.

## 8. EPOCA, PERSONALIDAD Y METODOLOGIA DE HOBBS

Efectuada en los numerales anteriores una aproximación general y omnicomprendensiva a Hobbes, entramos ahora de lleno a una particular e inmediata. Lo más adecuado es comenzar por su época, personalidad y metodología.

La época, la personalidad y el método de Hobbes forman una unidad inescindible. Y tanto es así que la época le imprime a Hobbes el método propio de ella; el método y la época se revelan de cuerpo entero en las obras hobbesianas, y en éstas se nos brinda la personalidad toda de su autor. Se justifica, entonces, plenamente tratar estos aspectos bajo un sólo numeral.

<sup>(20)</sup> Cfr. 'Leviatán', 14 (64).

<sup>(21)</sup> Vid. la distinción clara entre 'Ley' ('Lex' o 'Law') y 'Derecho' ('Ius' o 'Right') en: 'Leviatán', 14 (64) y 26 (150).

A nadie le ha sido ni le será dado sustraerse a las coordenadas de tiempo y espacio. Estos dos existenciarios —el ser en el mundo y la temporalidad— condicionan ineludiblemente a los humanos. Hobbes no es excepción: su época lo estigmatizó.

A nivel continental, el siglo XVII —el de Hobbes— es aquel en el que se echan los basamentos de lo que será la crisis de la conciencia europea, que explotará por los años de 1680 a 1775.

A nivel de tierra natal, la Inglaterra de Hobbes está en pleno Renacimiento, hecho histórico típicamente italiano, y todavía en los vaivenes de la Reforma, hecho histórico típicamente alemán.

Por la ebullición renacentista, todo inglés respira individualismo, tiene libre acceso a la antigüedad clásica y rinde pleitesía a las ciencias exactas y experimentales.

Como aun la religión permea la política, por el hervor de los Reformadores, la 'Isla de los Santos' está abocada a luchas intestinas religioso-políticas entre las diversas confesiones (católicos, anglicanos, puritanos, presbiterianos, independientes). Internamente, además, no cejan las luchas dinásticas, por ejemplo, las conjuras de María Estuardo contra Isabel.

Hobbes nace prematuramente por el temor de la madre ante la inminencia de una invasión española: es el episodio quijotesco de la 'Invencible Armada' (1588). Nació, pues, y vivió hasta la edad de quince años en el reinado isabelino.

Sufrió en carne propia las convulsiones de su patria, ocasionadas por las antedichas pugnas internas —religiosas y dinásticas— y por las guerras externas con España, Francia e Irlanda, y por la "Guerra del Clavo".

Antes de nacer Hobbes, sus antepasados habían vivido las guerras de los Cien Años (1337 - 1453) y la de las Dos Rosas, y en su vida adulta él y los que habrían de venir serían actores en el tan confuso escenario inglés de ejecución de Carlos I, de guerras civiles cromwellianas, de Restauración con Carlos II y de forcejeo por el poder entre el Rey y el Parlamento.

Con ese cuadro histórico de fondo, escribe Maurois que "la filosofía política de Hobbes es la que podría engendrar una época de guerras civiles como aquella de que había sido testigo".<sup>(22)</sup>

(22) Maurois, André. Historia de Inglaterra". Cap. XII, conclusión.

En consecuencia, advertimos cómo la existencia de Hobbes se debate desde su comienzo bajo el signo del temor, del miedo, de la inseguridad y del pesimismo<sup>(23)</sup>, como él donosamente lo declara en un dístico latino de su auto-biografía: "Mi madre concibió tan grande miedo que dio a luz dos gemelos: el temor y a mí. De aquí que aborrezca tanto a los enemigos de la patria y que ame, por el contrario, la paz y las musas y la vida tranquila".

Es curioso constatar la compensación, proyección y trasferencia psicológicas de su temor e inseguridad personales, con el fin de no sentirlos más, en el Estado. "De este modo he determinado la naturaleza del hombre (cuyo orgullo y otras pasiones le compelen a someterse a sí mismo al gobierno), y a la vez, el gran poder de su gobernante, a quien he comparado con el Leviatán, tomando esta comparación de los últimos versículos del cap. 41 de Job, cuando Dios, habiendo establecido el gran poder del Leviatán, le denomina rey de la arrogancia. Nada existe —dice— sobre la tierra, que pueda compararse con él. *Está hecho para no sentir miedo*".<sup>(25)</sup> ✓

Se colige que las difíciles circunstancias políticas y personales hubieron de condicionar la personalidad de los padres de Hobbes y la suya, y ejercer sobre ellas inmenso impacto: él será hijo angustiado, atemorizado, de una época igualmente angustiada, atemorizada. De ahí que al calor efervescente de los acontecimientos propusiera soluciones radicales y, en ocasiones, terribles: "Contraria contrariis curantur". Cuánta verdad en que "la clase de filosofía que se tenga, depende del hombre que es cada uno" (Fichte).

El siglo XVII inglés es un siglo dialéctico, desgarrado por la tensión pretérita del Medioevo y la tensión futura de la Modernidad. Este espíritu del tiempo calará en Hobbes: será un hombre de transición.

Ejemplificando, su biblicismo lo impele a la Edad Media e implica un conocimiento de la Escritura que no desdeñaría su homónimo el

(23) "La Inglaterra de 1588 había sido exaltada por un sentimiento de triunfo patriótico fácilmente perceptible en el teatro histórico de Shakespeare; en los últimos años del reinado (isabelino, hacia fines del siglo XVI e inicios del XVII), en cambio, cuando un ejército inglés fue derrotado por los irlandeses rebeldes, y España ocupó los puertos de la Mancha, el pesimismo se difundió rápidamente. Así los dramas de Shakespeare reflejaron las pasiones de los espectadores, y la melancolía de Hamlet fue, a fines del siglo XVI, un sentimiento más común entre los ingleses de lo que en general se cree". *Ibidem*, Cap. IX, 10.

(24) Lib. I, 135.

(25) 'Leviatán', (166 y 167).

Aquinate. En cambio, su veneración por la geometría<sup>(26)</sup> —al descubrirla hacia los cuarenta años— y por la ciencia experimental (y más que por ellas mismas, por su método) lo trasporta a la Edad Moderna.

De modo que Hobbes es un hombre por naturaleza dialéctico. Filósofo en un período crítico, y como tal, fértil, pues que toda crisis está preñada de temor por lo que se va a perder y de esperanza por lo que se va a adquirir. Su transición se puede colocar dialécticamente en “el momento rico en que la tradición clásica y teológica ya se había resquebrajado y en que todavía no se había formado ni consolidado la tradición de la ciencia moderna”.<sup>(27)</sup>

He aquí otros rasgos que nos muestran el temperamento de Hobbes como dialéctico, polémico y original.

No bien publicadas sus teorías sobre la soberanía (1640 - 1642), se convierte desde ese instante en la piedra de escándalo y contradicción de su tiempo. Todo el mundo se siente en el deber de alzar su voz contra el “Monstruo de Malmesbury”; tanto los partidarios del Rey como los del Parlamento escriben panfletos.

De 1651 en adelante, cuando sale a la luz pública el ‘Leviatán’ —obra cuyo sello dialéctico se anuncia no más en el sub-título por aludir a una república eclesiástica y civil —no truenan menos contra él los católicos y protestantes disidentes que los obispos anglicanos y el clero francés.

En resumidas cuentas, se arma contra él un exótico frente común, formado por los paladines de la libertad y los corifeos del absolutismo. Realizó con ello Hobbes en su persona a propia profecía de que “en un camino amenazado por quienes de una parte luchan por un exceso de libertad, y de otra por un exceso de autoridad, resulta difícil pasar indemne entre los dos bandos”<sup>(28)</sup>. A fe que no le resultó difícil sino imposible.

La originalidad que le granjeó la universal animadversión fue, sin duda, el oponerse a las tendencias de la democracia y sectas inglesas, exaltando la autoridad ya real ya eclesiástica. Mucha significación tiene vivir en el siglo caracterizado como el de la autoridad.

Pasando a la parte última del num. 8. sobre la metodología, se desarrollarán dos ideas: el método de Hobbes y el método para estudiar a Hobbes.

(26) “Única ciencia que plugo a Dios comunicar a los hombres”. ‘Leviatán’, 4 (15)

(27) Strauss, Leo. “The Political...”. Op. cit. pág. 5.

(28) ‘Leviatán’, dedicatoria.

La mayor gloria epistemológica hobbesiana reside en su metodología. Es así como antepone el método a la exposición de su sistema y lo aplica plenamente a todos los elementos de éste.<sup>(29)</sup>

“...El método de Hobbes es una síntesis ‘sui generis’ de inducción, de empirismo y racionalismo, realizado por entero con base en el empleo de conceptos, procedimiento y aparatos de las matemáticas y la geometría”.<sup>(30)</sup>

No obstante haber utilizado Hobbes los dos métodos, mostró sus preferencias por el deductivo y llegó a rechazar de plano —como lo hará posteriormente Spinoza siguiendo sus pasos— el ideal de la inducción baconiano, porque la comprobación empírica de una serie de hechos concretos, por numerosos que ellos sean, no puede conducir nunca a una verdad demostrable e incommovible. La física, como la concibe Hobbes, por ejemplo, descansa sobre una base apriorística.<sup>(31)</sup>

Hobbes concede al método tal importancia que ésta sobrepasa los linderos metodológicos. El método y el lenguaje elevan las facultades del hombre distinguiéndolo de las demás criaturas vivas; la bondad de una historia reside en el método; el talento se adquiere a base de método e instrucción; la política, como la geometría, requiere un método.<sup>(32)</sup>

Hemos llegado al convencimiento de que el mejor método para abordar el estudio de la filosofía política hobbesiana es el del materialismo dialéctico, como lo hemos anotado en las notas proemiales, por-

<sup>(29)</sup> Cfr. “Problemas de Sociología y Filosofía”. Teodoro Varela, traductor. Universidad de Leningrado. Ediciones Suramérica, Ltda. Bogotá, 1970. Págs. 169 y 175.

<sup>(30)</sup> *Ibidem*, pág. 172. El trabajo, del cual se han extractado las dos citas, se llama “Sistema y Método en la Filosofía y la Sociología de Hobbes”, de V.M. Kúchkin. Es un trabajo superficial. Varias afirmaciones son insostenibles, como la pretendida dicotomía entre empirismo y racionalismo en Hobbes, desvirtuada desde hace mucho tiempo por Tönnies, op. cit., pág. 19, a no ser que se entienda el primero como una sinonimia de escepticismo, pero no es éste el caso de Kúchkin. Muy discutible es la afirmación de que “Hobbes es el sistematizador del materialismo baconiano”, que allí se lee, siguiendo el autor a Marx y a Engles (‘Die heilige Familie’. Frankfurt a. M., 1845. Págs. 201-204). Tönnies ataca despiadadamente tal concepción (op. cit., Págs. 19-24), basándose en autores como Brandt, Höffding, Goethe, Vorländer y contra Kumo Fischer. Sin embargo, debemos anotar que el punto de la influencia de Bacon sobre Hobbes todavía no ha podido ser bien dilucidado, y por ejemplo, Strauss parece sostener opinión contraria a Tönnies (“The Political Philosophy...”. Op. cit., págs. 89, 98, 135 note 3), y E. Cassirer (“El Problema del Conocimiento en la Filosofía y en la Ciencia Modernas”. W. Roces, traductor. F. de C. E. México-Buenos Aires, 1956. Vol. II, pág. 172-14) destaca mucho el influjo baconiano sobre Hobbes en sentido positivo como negativo.

<sup>(31)</sup> Cfr. Cassirer, Ernes. Op. cit., págs. 175-185; 35-36. Cfr. ‘De homine’, cap. X, 4-5.

<sup>(32)</sup> Cfr. ‘Leviatán’, 3 (11); 8 (33 y 35) y 30 (184).

que, ya en parte lo hemos tratado de demostrar y lo seguiremos demostrando, toda la época, las obras, el método mismo y la personalidad de Hobbes están sobresaturados de dialéctica. El concibe todo dialécticamente.

Toda la filosofía de Hobbes puede presentarse como una dialéctica entre la vieja y la nueva filosofía, y esto en sentido objetivo como subjetivo.

En sentido subjetivo, porque en un estudio sobre la filosofía política hobbesiana es necesario percatarse de los cinco procesos dialécticos por los cuales atravesó su desarrollo doctrinal. En un primer momento adoptó una posición que más tarde abandonó por la contraria.

1. En sus escritos primeros, aceptó Hobbes la monarquía como la forma natural más perfecta del Estado. Luego, la concibió como la forma artificial más perfecta del Estado.

2. En cuanto al origen de la moral, el derecho y el Estado, lo halló en el derecho natural objetivo u obligación natural, pero posterior y definitivamente, en el derecho natural subjetivo o libertad natural, y negó la existencia de cualquier obligación natural.

3. En un principio reconoció la autoridad sobrehumana de la revelación, basada en la voluntad divina o en el orden natural, de la razón divina, para rechazarla después y reconocer exclusivamente la autoridad humana del Estado.

4. Primeramente estudió los Estados pasados y presentes para dedicarse más tarde al sólo estudio del Estado futuro.

5. Aceptó originalmente el honor como el principio rector de las pasiones para en un ulterior período negarlo y sustituirlo por el temor de una muerte violenta.

La filosofía política hobbiana no es más que la interconexión homogénea de las cinco fases finales y, por consiguiente, sólo de ellas nos interesaremos en exclusividad como lo hemos advertido<sup>(33)</sup>: 1. La monarquía, forma artificial más perfecta del Estado. 2. El derecho natural subjetivo, origen de la moralidad, el derecho y el Estado. 3. La autoridad humana, basamento del poder del Estado. El estudio del Estado futuro, objeto de la filosofía política. 5. El temor de una muerte violenta, principio rector de las pasiones. Lo que confiere unidad a estas cinco fases finales es el fundamento moral de la filosofía política hobbiana.<sup>(34)</sup>

<sup>(33)</sup> Vid. supra, num. 2. pág. 298

<sup>(34)</sup> Cfr. Strauss, Leo. "The Political Philosophy of Hobbes...". Op. cit. pág. 129.

En sentido objetivo, la filosofía del pensador inglés se presenta como una dialéctica porque la síntesis del método deductivo con el inductivo "se realizó por primera vez en la historia de la ciencia (con Hobbes) y aun así resultó ser muy fructífera. En los marcos del método metafísico y mecanicista la síntesis de inducción y deducción llevó a originar elementos de dialéctica que, pese a su conocido desarrollo deficiente, repercutieron positivamente en el éxito de todas las investigaciones de Hobbes.

¿En qué se manifiestan esos elementos de dialéctica?

1. Para el método de Hobbes, lo principal es el postulado de que el principio, el momento impulsor y objetivo del conocimiento es la práctica, la actividad material del hombre.

2. Es propia del método de Hobbes una estrecha interconexión, unidad y oposición de la fase sensorial y la racional del conocimiento, el influjo recíproco y orgánico de inducción y deducción, análisis y síntesis.

3. El proceso del conocimiento, de acuerdo con el método de Hobbes, debe transcurrir con base en los principios que determinan las leyes del movimiento que va de la percepción sensorial del mundo al pensamiento abstracto (lógico) y a través de éste hacia la práctica. Hobbes menciona cuatro principios.

4. Mediante una correcta solución del problema de interconexión entre la fase sensitiva y la sensorial del conocimiento, Hobbes se aproxima a una comprensión justa del objeto de la ciencia o sea la ley.

5. Para Hobbes, el contenido de la ciencia, o sea la verdad, es la correspondencia de nuestras ideas con las cosas, con el mundo exterior, pues la fuente de todo nuestro conocimiento es la sensación y de ésta extraemos todo conocimiento".<sup>(35)</sup>

Por lo demás, Hobbes divide los objetos o cosas existentes en naturales y artificiales<sup>(36)</sup>, y de aquí parte para clasificar el saber en ciencia o filosofía natural y en filosofía política<sup>(37)</sup>. Pasando de la división dialéctica general de lo existente y del conocer, a la particular de la filosofía política, que en el sentir de Hobbes comprende la moral y la

<sup>(35)</sup> Kúchkin, V.M. Op. cit., págs. 172 y 173. Vid. allí mismo los textos hobbesianos en que se documentan cada uno de los cinco elementos de dialéctica. A pesar de las críticas hechas, el artículo de Kúchkin aporta algo para zanjar la discusión sobre el método hobbiano, que es un motivo más de discrepancia entre los investigadores de Hobbes. Comulgamos con el autor citado en lo del método.

<sup>(36)</sup> Cfr. 'De Corpore', I, 9. 'De Homine', dedic. 'Leviatán', intr.

<sup>(37)</sup> Cfr. 'De Cive', dedicatoria. 'Leviatán', 9 (41).

política propiamente dicha, podemos aseverar que la filosofía hobbesiana de la práctica está atravesada por un movimiento dialéctico fundamental, cuya tesis es el hombre natural y cuya antítesis es el hombre anti-natural o artificial, que es el Estado. En esta lucha de contrarios, el término más importante es el hombre natural.

Por ello, aunque Hobbes no lo diga expresamente, lo explicitamos nosotros con deo protagórico, el hombre es medida del Estado ('homo est mensura civitatis'). Entonces, se podría igualmente expresar con terminología escolástica<sup>(38)</sup> que el hombre es causa material, final, ejemplar, formal y eficiente del Estado.<sup>(39)</sup>

El principio antinómico en cuestión es el que da unidad, coherencia y orden a toda la obra filosófico-política de Hobbes. De ahí que sea pertinente dilucidarlo más.

Ayudándonos de Polin y Strauss<sup>(40)</sup> —que no es fácil entender a Hobbes en este tema por su ambigüedad— se puede decir que en el sistema hobbesiano cada una de las partes del universo es un cuerpo y todas esas partes tienen la común característica de la corporeidad.

Los cuerpos se dividen fundamentalmente en naturales y artificiales. Dentro de los primeros se hallan las cosas de la naturaleza (lo no humano) y los hombres individuales (lo humano); y dentro de los cuerpos artificiales se deben incluir el Estado (el hombre colectivo), los artefactos propiamente dichos y los principios del conocimiento (los hombres sólo conocemos lo que forma parte de nuestra obra, de nuestro 'arte').<sup>(41)</sup>

Los cuerpos y sus propiedades solamente pueden ser entendidos en términos de generación. Por consiguiente, el lazo que une lo humano con lo no humano dentro de los cuerpos naturales puede llamarse 'generación, movimiento o mecanismo'.

De donde surge que el problema que Hobbes había de resolver era la relación entre el mecanismo natural (lo humano y lo no humano) y el mecanismo social.

El hombre pertenece al mecanismo natural, pero se escapa de él; por su poder creador se separa de lo que existe independientemente de su poder (lo no humano). El hombre hobbesiano, como secuela de su

(38) Tanto vilipendia Hobbes la filosofía escolástica que no más entre el capítulo 1 y el 8 del 'Leviatán', trae más de doce invectivas contra ella.

(39) Cfr. 'Leviatán', 2 (4).

(40) Cfr. Polin, Raymond. Op. cit., págs. XVIII, 7, 9, 53, 55, 61, 66, 99. Strauss, Leo. "What is ...". Op. cit., págs. 175 y 182.

(41) Cfr. 'Los E. del D.', ded. 'Lev.', 9. 'De Cive', dedicatoria.

naturaleza, logra rebelarse contra la naturaleza, rebelión que Hobbes concreta en la antítesis naturaleza-voluntad humana, equivalente a cuerpo-lenguaje. (42)

Por tanto, el lazo que mantiene la unión entre los mecanismos natural y social es la palabra o el lenguaje (43). El poder de hablar — como la razón y la socialidad— no viene dado por la naturaleza (44), sino por la voluntad o esfuerzo humano; se presenta como algo irreductible o no susceptible de ser comprendido como producto de un proceso de generación.

El poder de hablar consiste en el poder de denominar arbitrariamente las cosas. El ejercicio de este poder, o sea, las acciones arbitrarias del hombre, es la base del mecanismo social. Sin embargo, las acciones arbitrarias, en cuanto necesarias, están determinadas de tal manera por causas previas como cualquier otro acontecimiento.

De aquí que el mecanismo social sea tan natural como el mecanismo de la naturaleza. El mecanismo social es una prolongación del mecanismo natural: no existe ninguna solución de continuidad entre los mecanismos natural y social.

El mecanismo social es una parte o una modalidad del mecanismo natural: es aquella modalidad del mecanismo natural que es el presupuesto o la consecuencia del poder natural de imponer arbitrariamente denominaciones.

El mecanismo social es aquel mecanismo natural que tiene su origen en el hombre, mientras que el llamado mecanismo natural es aquel mecanismo de la naturaleza que tiene su origen en lo humano.

La actividad humana puede aparecer como una conquista de la naturaleza o como una rebelión contra ella; pero lo que en realidad ocurre es que una parte de la naturaleza se rebela contra todas las demás partes como consecuencia de una necesidad natural.

De este modo, Hobbes tiende a asumir que lo artificial no es solamente irreductible, sino también esencial, a lo natural. Aquí está patente la ley de la contradicción o de la unidad de los contrarios, que es la ley fundamental de la dialéctica: la identidad y la lucha entre los contrarios.

(42) Cfr. 'De Homine', cap. 10, art. 2.

(43) Adelante nos detendremos sobre el papel de la palabra en la filosofía política de Hobbes. Vid. infra, numeral 9.

(44) Cfr. 'Los El. del D.', P. I., cap. 5, 1-2. 'De Homine', cap. 10, art. 1. 'De Corpore', cap. 1, art. 2. 'De Cive', cap. 1, art. 2. 'Leviatán', 5 (21).

Para él hay, pues, una disyunción entre individuo y sociedad, entre el hombre individual y el hombre colectivo, entre naturaleza y arteficio —arte del hombre para imitar la naturaleza<sup>(45)</sup>— entre el estado natural y el estado civil, o, en última instancia, entre la cualidad 'humanidad' y la cantidad 'hombres'.

Por consiguiente, el filosofar político de Hobbes es un esfuerzo por solucionar la contradicción entre la naturaleza individual del hombre y su naturaleza social, ya que para él ésta es algo sofístico y sofisticado.

Esa es la causa por la cual en el 'Leviatán' se pasa revisión primero a la naturaleza individual del hombre, vale decir, se hace antropología y psicología, para luego tratar del hombre artificial y hacer de este modo filosofía política. El mismo orden que insinúa en 'Los Elementos de la Filosofía' al anteponer el 'De Homine', que es la sección II donde se trata del hombre, al 'De Cive', que es la sección III, aunque sólo sea en sentido sistemático y no cronológico.

De lo escrito se desprende ser del todo absurdo lo que hacen muchos que se inician en el hobbismo<sup>(46)</sup>, quienes al abrir el 'Leviatán' únicamente leen la II parte —Del Estado— y pretermiten la lectura de la I —Del Hombre— por considerar ésta superada por las modernas antropología y psicología racionales y experimentales. Tales lectores cometen error garrafal comoquiera que ignoran que el publicista de Malmesbury cimentó su filosofía política en una psicología y antropología mecanicistas, así nos parezca todo esto hoy burdo y primitivo.

A propósito de torpezas cometidas al estudiar a Hobbes, séanos permitido hacer una digresión.

Una buena cantidad de lectores asiduos de nuestro filósofo prescinde de leer los temas relativos a la religión, la moral o la teología, pretextando la laicización de los actuales Estados. Qué juicio tan miope, anacrónico y ahistórico: otros eran los tiempos de Hobbes.

Sin leer aquellos temas, la obra de Hobbes queda tan desvertebrada e incomprensible como las obras del idealismo alemán sin su sedi-

---

(45) Cfr. 'Leviatán', introducción.

(46) Ya hemos usado la acepción 'hobbismo' como equivalente a doctrina de Hobbes, y no en el sentido altamente peyorativo que posee en la lengua inglesa, sentido del cual carece en nuestro romance. Para ver los alcances de la dicción 'hobbism', léanse las interesantes disquisiciones sobre el particular en la parte introductoria al libro 'De Cive or The Citizen', op. cit., págs., XX-XXX, escritas por Lamprecht. En su lengua materna Hobbes ha sufrido el mismo mal tratamiento que a Maquiavelo le ha dado nuestro español al otorgarle la paternidad responsable del maquiavelismo, sin merecerla. Véase a este respecto el Diccionario de la Lengua de la Real Academia Española, XIX edición, 1970.

mento teológico: "Entre alemanes todos me entienden en seguida cuando digo que la filosofía está viciada por la sangre teológica; basta nombrar el Seminario de Tubinga" (Nietzsche).

Por otra parte, traigamos a la memoria el asombro de Proudhon al comprobar que en el fundamento de toda política hay una teología.

Considérese, además, que toda la razón del sub-título del 'Leviatán' está dada en la parte III —De un Estado Cristiano— y especialmente en el capítulo 39, en donde se corta de un tajo el nudo gordiano dialéctico entre poder temporal y poder espiritual, imponiéndose el monismo absolutista del primero.

Si se leen del 'Leviatán' la I y la II partes —Del Hombre y del Estado— nada se entiende del agnosticismo de Hobbes. Antes bien, se le cree un fiel fervoroso. El libro mentado comienza en un espíritu de moderación (I y II partes), pasa luego a una retórica apasionada (III parte), para terminar en una diatriba demoledora y encendida contra las fuerzas religiosas (IV parte), que Hobbes apostrofa con el dicterio de reino de las tinieblas.<sup>(47)</sup>

"Lo referente a la política eclesiástica... va extendiéndose: en 'Los Elementos del Derecho', sólo dos capítulos; en el 'De Cive', bajo el título especial de 'Religión', más de la tercera parte del libro, y en el 'Leviatán' ya casi la mitad. Como que se trata del ataque resuelto y en gran escala del librepensador, de su amplio y enérgico programa de reforma, de su crítica despiadada de la Iglesia. Todo lo demás, aún las explicaciones políticas de carácter general, no sirven sino de introducción".<sup>(48)</sup>

¿Entonces, qué se comprenderá de él, cuando no se lee sino la I y la II partes o sólo la II?

Pero lo más lastimoso de todo este asunto, es que la desidia de los estudiosos de habla española para encarar el análisis teológico-moral de Hobbes haya contado con la complicidad de editores que osan publicar dizque 'ediciones abreviadas' del 'Leviatán', cuya abreviación consiste nada menos que en suprimir las partes III y IV, el resumen y las conclusiones. Y como si esto fuese poco, semejantes ediciones no traen la numeración de las páginas de la edición original. Vaya 'Leviatán' tan enrevesado y trunco, tan poco sediento de poder, tan poco voraz e inapetente, enemigo de engullirse el pez chico: es más bien una mansa paloma marina.

<sup>(47)</sup> Cfr. "De Cive or The Citizen". Op. cit., pág. XIX

<sup>(48)</sup> Tönnies, Ferdinand. Op. cit., pág. 282.

Un 'Leviatán' de esa calaña hubiera llegado a ser el libro de cabecera de los consejeros de la Corte de san Jaime y de los obispos anglicanos así como de cardenales y Romanos Pontífices.<sup>(49)</sup>

La propedéutica antro-po-psicológica del 'Leviatán', así como su peroración teológica, si bien penosas ambas, son necesarias porque a imagen y semejanza del hombre natural se hace la sociedad civil hobbesiana, la cual no es más que un edificio o artificio, uno de cuyos mecanismos es la Iglesia, pues aquella "se denomina Estado civil, en cuanto los súbditos de él son hombres, e Iglesia en cuanto los súbditos de ella son cristianos".<sup>(50)</sup>

## 9. LAS ORIGINALIDADES DIALECTICAS DE LA FILOSOFIA HOBBSIANA

Formalmente ya hemos adelantado los conceptos básicos del método hobbiano, valiéndonos de explicaciones antitéticas o diádicas.

Nos dispondremos ahora a considerar la filosofía práctica de Hobbes desde el punto de vista material, valga decir, vamos a desentrañar su contenido. Es ésta la parte última y más importante de la sección monográfica porque en Hobbes, desde su obra primera —'Introducción a la Traducción de Tucídides'— hasta sus postreros escritos, no hubo cambio en el contenido esencial de su filosofía política. El cambio lo hubo en el método: en un principio usó la inducción en el campo de la historia y luego en el estudio inmediato de las pasiones 'more geométrico'. Fue decisivo el descubrimiento de Euclides para hacer cambiar la presentación —el método— del material filosófico-político pero no éste mismo, y la ruptura de Hobbes con la tradición fue simple consecuencia de su viraje hacia las matemáticas y la ciencia natural. En consecuencia, lo que se convierte en problema es el método y no la idea —posibilidad y necesidad— de la filosofía política.<sup>(51)</sup>

(49) Es éste el caso del 'Leviatán' publicado por la editorial "Universidad de Puerto Rico", 1963, que para mayor infortunio ha alcanzado la tercera edición española 'abreviada'. Por fortuna existe una edición del Fondo de Cultura Económica, México, 1940, con traducción del original inglés de Manuel Sánchez Sarto. Este libro está libre de los vicios apuntados y trae un buen prefacio histórico-crítico del traductor sobre Hobbes, basado especialmente en el libro multicitado de Leo Strauss "The Political Philosophy of Thomas Hobbes. Its Basis and its Genesis" y que sirve mucho a los lectores que no pueden tener acceso al último por no haber traducción en nuestra lengua.

(50) 'Leviatán', 39 (248).

(51) Cfr. Strauss, Leo. "The Political Philosophy Of Hobbes...". Op. cit., págs. 112 y 136.

Para nuestro objetivo, nada mejor que analizar las originalidades hobbianas dialécticamente, esto es, oponiéndolas a las concepciones de antiguos y medievales para que se vea bien el contraste de filosofías.

Empleamos el vocablo 'originalidad', no en el sentido estricto de idea absolutamente nueva, engendrada primera y directamente por Hobbes sin ser copia, imitación o traducción de otro autor, sino en sentido amplio, como idea singular, extraña, contraria más o menos a lo acostumbrado, general o común, en fin, una refundición hobbiana.

Esta es la manera más propia de aproximarnos en forma definitiva al filósofo insular porque, reseñando sus originalidades, concluiremos por qué deba ser tenido como el fundador auténtico de la filosofía política moderna, tema del numeral siguiente.

Por lo demás, así quedará completo el panorama de la filosofía hobbiana, de la cual apenas se hizo un boceto en la ubicación de Hobbes en el mundo de la cultura.

Como lo hemos consignado arriba, Hobbes antepone la psicología a la política, y ésta a la teología. Por tanto, seguiremos este orden de ideas.

Contrariando una tradición más que milenaria, Hobbes no parte de la definición del hombre como animal racional porque ésta conlleva el corolario de que los hombres somos por naturaleza animales sociales —“ζῶον Πολιτικὸν ἢ ψ ὑσείτ”<sup>(52)</sup>— corolario que rechaza de raíz: la socialidad no es esencial a la naturaleza humana como la racionalidad.<sup>(53)</sup>

Su punto de partida es que el hombre es un animal capaz de conocer las consecuencias y dependencias —los efectos— de un hecho respecto a otro<sup>(54)</sup>; con otras palabras, un animal científico, que hace o construye ciencia.

Al concebir al hombre como animal científico o simbólico, Hobbes busca definirlo más en base a lo que hace —al 'operari'— que a lo que es —al "esse"— y lo caracteriza como el hacedor, el inventor del lenguaje. Enseña que la palabra es algo privativo del hombre y que por

<sup>(52)</sup> Aristóteles. Política, 1253a 2. Ética a Eudemo, 1242a. En el mismo sentido santo Tomás. 'Comm. in Pol', I, 1, 'quod autem'.

<sup>(53)</sup> Cfr. 'De Cive', I, art. 2.

<sup>(54)</sup> Cfr. 'Leviatán', 5 (21).

ella se distingue de las bestias <sup>(55)</sup>. Con esto, Hobbes inclinó, por primera vez, la balanza filosófica del lado de la existencia, oponiéndose a la tradición clásico-medieval del ente estático o sea, el esencialismo.

Antiguos y medievales ven un hombre impulsado naturalmente por su razón a ser social, político, civil, urbano —o para decirlo más expresivamente con acento de Dante, 'animale cittadino'— burgués, patriota, estatal y, con lenguaje moderno, nacional.

Hobbes, a su vez, enseña que la naturaleza disocia a los hombres, que los humanos somos sociales no por razón sino por voluntad, necesidad, conveniencia, egoísmo, interés o convención; no inclinados, por tanto, a la sociedad por una fuerza natural sino artificial.

Con todo, como el hombre es capaz de inquirir la causa por medio del efecto, advierte que la anarquía en que se debate, por ser insocial 'naturalmente', es la carencia de una asociación. Decide, entonces, crear la sociedad.

Luego, Hobbes admite todos los epítetos clásicos y medievales predicados del hombre, bajo la condición de que se haya realizado un artificio previo o pacto. Para él la sociedad, la ciudad, el Estado, la patria o la nación tienen su origen en un contrato que no va ínsito en la naturaleza humana misma. Lo sustenta aseverando que el hombre en estado de naturaleza es insociable, apolítico, incivil, inurbano, anti-burgués, anti-estatal, apátrida y anti-nacional, y que sólo adquiere los respectivos caracteres positivos, una vez celebrado el pacto societario, que es el convertidor de la tesis —estado de naturaleza— en la antítesis, estado de sociedad civil.

Síguese de lo dicho que Hobbes es un nominalista social al estilo de Gabriel Tarde, para quien la vida social no es de la esencia del hombre.

Para la filosofía tradicional no hay alternativa posible entre estado de naturaleza y sociedad civil: todo ello es uno y lo mismo, o sea, solamente hay sociedad civil por naturaleza. La situación natural del hombre es la sociedad civil.

Para Hobbes, empero, hay una dialéctica, una alternativa posible: o estado de naturaleza, o sociedad civil. La situación del hombre puede ser, o natural, que es el estado de naturaleza equivalentes a la anti-

<sup>(55)</sup> Una ampliación de esta idea fundamental se puede obtener en Polin, Raymond. Op. cit., págs. 5, 9, 12, 13, 25 y 99. En ellas se lee: "La facultad de razonar es una consecuencia del uso de la palabra. Esta es el factor humano por excelencia".

sociedad, o artificial, que es la sociedad civil, el Estado. Para evitar equívocos, digamos que esa sociedad civil es una superestructura organizada en sentido sociológico.

Consecuencialmente en Hobbes, naturaleza y sociedad son contrarios que están en incesante lucha. En esta forma la concepción hobbesiana parece encajar más con la sociología sintética, toda vez que ésta considera la sociedad como una prolongación de la naturaleza (Comte, Spencer, Schäffle...), que con la analítica que percibe una reciprocidad de perspectivas entre individuo y sociedad (Gurvitch, von Wiese, Durkheim...).

¿Y qué es lo que impele al pacto, creador del Estado, y cuál el fin de éste?

Como a ello hemos aludido, base de la filosofía política hobbesiana es una dialéctica fundamental antropológica de contenido moral y humanista. La doctrina de Hobbes sobre las pasiones es la esencia de su teoría sobre el hombre.

En efecto, concibe la naturaleza humana cimentada en la bipolaridad de dos postulados: el postulado del apetito natural —por antonomasia representado por la pasión de la vanidad— y el postulado de la razón natural, tipificado por la pasión del temor de una muerte violenta.<sup>(56)</sup>

Por el primer postulado, la vanidad (u orgullo, soberbia, gloria, etc.) sin controles estatales lleva al hombre al estado de naturaleza, cuya situación no es otra que una guerra perpetua y general: la de todos contra todos, la de cada individuo contra cada individuo<sup>(57)</sup>, en donde el mortal es un lobo estepario para su semejante.<sup>(58)</sup>

Por el segundo postulado, el temor de una muerte violenta vence la vanidad, que había desencadenado la lucha feroz por el poder. La mutua desconfianza del estado natural engendra el mutuo temor de morir violentamente en manos de uno más poderoso. Para evitar esa eventualidad, el mutuo temor genera un pacto, sobre el cual se alza el Estado, que es la paz y seguridad para los asociados.

De modo que en la creación del Estado, de los aspectos de la contradicción entre los dos postulados, el temor de muerte violenta es el principal, el dominante; la vanidad, el subordinado.

<sup>(56)</sup> Cfr. 'De Cive', dedicatoria. 'De Homine', cap. 11 art. 6.

<sup>(57)</sup> 'De Cive', cap. I, art. 12: "Bellum omnium contra omnes". 'Leviatán', 13 (62): War of every man against every man".

<sup>(58)</sup> 'De Cive', dedicatoria: "Homo homini lupus"; 'Man to man is an arrant wolf'. El adagio latino se halla en la antigüedad en una obra del comediógrafo Plauto, llamada 'Asinaria', II, 4, 88; no es original de Hobbes, como escriben algunos

El móvil que impelió a la creación de la sociedad civil es evitar una muerte violenta y asegurar una vida armoniosa y confortable, porque aquella es el peor de todos los males. No para escapar a la muerte, que es algo natural e inevitable, sino a la artificial y evitable, a la que se llega por la violencia.

En consecuencia, el fin del Estado es impedir que en la polaridad vanidad-temor de muerte violenta triunfe la primera. Impedir ininterrumpidamente que el hombre retorne al polo del estado natural. Impedir que antes de tiempo —antes de lo natural— se pierdan todos los bienes que la muerte nos arrebatara.

Conclusión: el Estado hobbesiano se crea en base a evitar el homicidio calificado con la violencia, el asesinato.<sup>(59)</sup>

Conviene aquí resaltar otra originalidad hobbiana. Las filosofías pre-hobbesianas parten del bien supremo (*summum bonum*). Todo lo contrario se observa en Hobbes: parte del mal supremo (*summum male*), que es una muerte violenta.

“...Porque no existe el ‘*finis ultimus*’ (propósitos finales) ni el ‘*summum bonum*’ (bien supremo), de que hablan los libros de los viejos filósofos moralistas”.<sup>(60)</sup>

Para tratar de comprender esta original idea hobbiana, intentaremos explicar unos cuantos conceptos de Strauss a este respecto, para fraseándolos.<sup>(61)</sup>

Ante todo debe hacerse relevar que para Hobbes la muerte es el mayor y supremo mal porque arranca, para esa noción, de un presupuesto científico: el alma es mortal pues las ciencias naturales no nos demuestran su inmortalidad.

El postulado de la razón natural, por el cual cada hombre busca evitar una muerte violenta como el supremo mal de la naturaleza, se puede reducir al principio o instinto de conservación; como que la conservación de la vida es la condición ‘*sine qua non*’ para satisfacer cualquier deseo, ella es el bien supremo.<sup>(62)</sup>

(59) Cfr. ‘Leviatán’, 27 (155).

(60) ‘Leviatán’, 11 (47).

(61) Cfr. Strauss, Leo. “The Political Philosophy of Hobbes...”. Op. cit., págs. 15 y 16.

(62) Cfr. ‘De Homine’, cap., 11, art. 6.

Como lógica conclusión, Hobbes intenta deducir el derecho natural, la ley natural y todas las virtudes, del principio de conservación. Pero es quizá extraño que Hobbes prefiera la expresión negativa "evitar la muerte" a la positiva 'conservar la vida'. Esto es explicable.

Sólo la razón nos enseña que la conservación de la vida es el bien supremo. Pero la pasión —la pasión del temor de la muerte— nos hace experimentar que el mal supremo es la muerte. Y como la razón es impotente— recuérdese la desconfianza de Hobbes por ella<sup>(63)</sup> los hombres no pensaríamos que la conservación de la vida es el sumo bien, si la pasión del temor de la muerte no nos constriñera a pensar de ese modo.

Una razón más, relacionada con la precedente, en favor de la expresión negativa.

Según Hobbes, la conservación de la vida es el bien primero. En cambio, el mayor bien es la felicidad que consiste en un incesante progreso<sup>(64)</sup>. Pero no hay bien supremo, en el sentido de encontrar la mente reposo, quietud, sosiego en el disfrute de él.<sup>(65)</sup>

Por otra parte, la muerte es el primero como también el mayor y el supremo mal.<sup>(66)</sup>

En verdad, la muerte no es sólo la negación del bien supremo sino también de todos los bienes, incluyendo el mayor. Al mismo tiempo, la muerte, siendo el 'summum male' y no existiendo el 'summum bonum', se convierte en el principio absoluto con referencia al cual el hombre debe regular su vida.

Mientras en el orden de los bienes, el primero y el mayor son completamente diferentes, el primero, el mayor y el supremo mal son uno y el mismo. Por lo tanto, sólo con respecto a la consideración del mal es como se puede dar una coherente orientación a la vida humana.

Únicamente a través de la muerte adquiere el hombre un fin, porque sólo por la muerte tiene un fin que se le impone — el fin que se impone ante la idea de la muerte— el fin de evitar la muerte. Porque percibimos la muerte inmediatamente y, en cambio, anhelamos la

(63) 'Leviatán', 19 (96): "...Las pasiones de los hombres son, por lo común, más potentes que su razón". En el mismo sistema de Hobbes se revela de inmediato esa desconfianza: divide todas las percepciones de la mente en 'pensamientos' y 'pasiones', pero solamente éstas, en oposición a aquellos, integran el estudio de su filosofía política. Cfr. 'De Corpore', cap. I, 6-7 y 9.

(64) Cfr. 'Leviatán', 6 (29).

(65) Cfr. 'Los El. del D.', p. I, cap. 7, 7. 'De Homine', cap. 11, art. 15. 'Leviatán', 6 (30).

(66) Cfr. 'De Homine', cap. 11, art. 6. 'De Clive', dedicatoria y cap. I, art. 7.

vida porque sólo una reflexión racional enseña que ella es la condición de nuestra felicidad; porque tememos infinitamente más la muerte que lo que anhelamos la vida, es por lo que Hobbes opta por la expresión negativa en el postulado de la razón natural.

Pero él no se detiene en la afirmación de que la muerte es el primero, mayor y supremo mal. Es consciente de que una vida miserable y angustiada puede llegar a ser un mal peor que la muerte. Luego, no es la muerte en sí misma la que es el mayor y supremo mal, sino una muerte violenta. Hasta aquí la paráfrasis indicada anteriormente.

Estamos, por tanto, ante una filosofía típicamente renacentista, que sólo tiene en cuenta la inmanencia: el vivir aquí y ahora.

Una ligera lectura del pensamiento hobbesiano nos podría hacer pensar que tal filosofía es funeraria, mas no es así. Es filosofía de la vida con similitudes de lo que fue el epicureísmo y barruntos de lo que será la filosofía de la vida de signo naturalista de Nietzsche, pero sobre todo de Spengler y Klages. A este respecto, mencionemos la idea nietzscheana de que todo lo que no nos hace morir, nos hace más fuertes.

Hablando cartesianamente, se enunciaría el punto de partida antropológico de Hobbes diciendo: temo, luego existo, o, mejor aun, temo-existo. Se teme en función de vivir para evitar la muerte violenta. Se nota en todo esto un rasgo de realismo, tan propio de todos los filósofos ingleses de los siglos XVII y XVIII.

De lo que llevamos hasta aquí escrito sobre la concepción política hobbiana, se debe discernir claramente que la visión original de Hobbes radica, no en haberse referido a un estado de naturaleza y a un pacto —cosa que ya habían hecho Epicuro, Tucídides, Cicerón (concretamente en el 'De Republica', III, 13), Occam, Marsilio de Padua, los Monarcómacos y Suárez— sino en lo que sigue.

El estado de naturaleza y el estado de sociedad civil constituyen la contradicción principal de toda la dialéctica hobbesiana. En opinión de Strauss, el estado de naturaleza "es el auténtico eslabón que une sus ciencias naturales (de Hobbes) y su ciencia política... La doctrina del estado de naturaleza tiene por fin aclarar hasta qué punto la justicia es anterior o independiente de las instituciones humanas o, lo que es lo mismo, en qué grado la justicia se apoya en principios extra-humanos o divinos... La justicia (para Hobbes) separada de las instituciones humanas es algo prácticamente inexistente en el mundo; el estado de naturaleza se caracteriza por su irracionalidad y, por ende, por su injusticia. No obstante, Hobbes recurrió al estado de naturale-

za para determinar no solamente la condición o la forma de la justicia o del derecho natural sino también su contenido y su importancia: el derecho natural determinado en relación con la pura naturaleza es la fuente de toda justicia".<sup>(67)</sup>

El estado hobbiano de naturaleza no es la situación paradisiaca del primer hombre antes de cometer el pecado de origen, enseñada por la dogmática católica. No casualmente Hobbes comienza a explicar su estado de naturaleza, negando la creación y la providencia divina, principios ordenadores de la naturaleza<sup>(68)</sup>, y poniendo en su lugar la guerra de todos contra todos.

Los investigadores hobbianos no ven en el estado de naturaleza más que una hipótesis metódica con, al máximo, "significación histórica"<sup>(69)</sup>; mas no un hecho estrictamente histórico. Nosotros, en cambio, creemos que para Hobbes el estado de naturaleza, además de hipótesis metódica que conduce a un sistema y a una teoría explicativos del derecho y del Estado, ha sido, es y será un hecho estrictamente histórico.

En la contradicción principal de la dialéctica hobbiesiana —estado de naturaleza, estado de sociedad civil— durante la lucha de esos dos contrarios, uno de ellos llega a convertirse en el aspecto contradictorio principal: cuando predomina el estado de naturaleza, estamos en la situación pre, extra o supra-estatal; cuando el predominante es el estado de sociedad civil, estamos ante la situación estatal.

El estado de naturaleza es para Hobbes una hipótesis metódica con la cual construye un sistema y una teoría sobre el derecho y el Estado.

En la dialéctica, la identidad de los contrarios tiene dos sentidos: 1. Cada uno constituye la condición para la existencia del otro; y 2. Cada uno de los aspectos contradictorios se transforma en su contrario, cambiando su posición por la de éste.

Pues bien, para explicar coherentemente la forma racional el fenómeno del derecho y del Estado, Hobbes imagina un estado de naturaleza que tiende al estado de sociedad civil. Este es el primer sentido de la identidad de los contrarios: el estado de naturaleza existe

<sup>(67)</sup> Strauss, Leo. "What is Political Philosophy?". Op. cit., 190. Cfr. Tönnies, F. Op. cit., págs. 250 y ss. Cfr. 'Los El. del D', I, 14, secs. 1-2. 'De Cive', cap. I, art. 1; cap. 10, art. 10. 'Leviatán', caps. 13 y 14.

<sup>(68)</sup> Cfr. 'Los El. del D.', P. II, cap. 3, 2. 'De Cive', cap. 8, art. 1. 'De Homine', cap. 1, art. 1. 'Leviatán', 13 (62).

<sup>(69)</sup> "Historical meaning", así Strauss, L. "The Political...". Op. cit., págs. 104 y ss. "Analytical concept", Lamprech, XXI. Polin: "tuvo existencia real en el pasado"; para nosotros, en el presente y en el futuro. Cfr. Tönnies, op. cit. 246 y ss.

sólo porque existe el estado de sociedad civil; el uno no podría existir sin el otro, aunque únicamente en el sentido de hipótesis metódica. En este primer sentido de la dialéctica, el aspecto contradictorio principal es el estado de naturaleza, que origina la situación pre-estatal.

Como esta situación pre-estatal —lo mismo que el pacto social— no es verificable experimentalmente <sup>(70)</sup>, sino sometida sólo a la lógica matemático-deductiva, la hipótesis metódica del estado de naturaleza, que genera el pacto social engendrador a su vez de la proto-asamblea que crea el Estado, deviene un sistema que busca explicar el derecho y el Estado. Es un mero dato 'mental' que sostiene el origen y justificación racionales de los entes derecho y Estado.

Una vez que la proto-asamblea ha creado el Estado y que, por consiguiente, el aspecto contradictorio dominante es el estado de sociedad civil, nos encontramos en situación estatal. Es éste el segundo sentido de la identidad de los contrarios: el estado de naturaleza ha cambiado su posición por el estado de sociedad civil.

Mas cuando por la lucha eterna de los contrarios, estalla de nuevo el antagonismo entre los estados de naturaleza y de sociedad civil y vence el primero al segundo, convirtiéndose en el aspecto contradictorio principal, nos encontramos, no de nuevo en la situación pre-estatal porque ya el Estado se había constituido con anterioridad por el pacto y la proto-asamblea, sino en las situaciones, o extra-estatal, o supra-estatal.

Cuando ocurre una guerra civil, o el poder estatal es tan débil que no contiene las pasiones de los particulares dentro de los fines del Estado, o cuando acaecen los interregnos en la sucesión de un poder a otro <sup>(71)</sup>, nos hallamos fuera del Estado que protege nuestras vidas: es el estado de naturaleza extra-estatal.

Los Estados entre sí están siempre en estado de naturaleza porque no hay un poder común que acaten. Este estado de naturaleza se agudiza con la guerra entre naciones o Estados. Es el estado de naturaleza que está más allá del Estado o de los Estados: la situación supra-estatal.

Las situaciones extra y supra-estatales —que son verdaderos estados de naturaleza— se pueden verificar históricamente en la vida de cualquier Estado: la experiencia nos muestra ejemplos palpables todos los días. Por tanto, constituyen la hipótesis metódica que deviene una teoría explicativa del derecho y del Estado.

<sup>(70)</sup> Cfr. 'De Cive', cap. I. 'Leviatán', 13 (63).

<sup>(71)</sup> Cfr. 'Leviatán', 13 (63).

Ahora bien, que el estado de naturaleza tanto extra como supra-estatal sea un hecho estrictamente histórico, lo podemos constatar, además, en las fuentes hobbianas.

En la correspondencia de Hobbes figura una carta a su amigo parisiense Peleau, en la cual le escribe que el estado de naturaleza se observa en la vida de cada día *en todo lugar y momento*.<sup>(72)</sup>

La situación extra-estatal se puede equiparar a la pre-estatal, pero con la diferencia enorme de que en la última el Estado aun no ha nacido 'mentalmente' y en que tal situación pre-estatal no es constatable empíricamente; en cambio, la situación extra-estatal se da con posterioridad a la creación del Estado y es verificable experimentalmente, v.gr., en la guerra civil, que es la muerte del Estado.<sup>(73)</sup>

En cuanto a la situación supra-estatal, Hobbes identifica sin más el estado de naturaleza con el derecho internacional<sup>(74)</sup>, y comenta cómo los Estados viven en una actitud constante de gladiadores siempre en pie de guerra<sup>(75)</sup>. Más abajo volveremos a espacio sobre este importante tema y demostraremos toda su historicidad. Anticipamos que Hobbes es uno de los negadores de la juridicidad del derecho internacional.

Cabe todavía señalar bajo qué condición un contrario —el estado de naturaleza— se convierte en su opuesto, el estado de sociedad civil. Esta condicionalidad de la identidad de tales contrarios no es otra que el pacto.

Y cuando el estado de sociedad civil se convierte en los estados de naturaleza extra y supra-estatales, la condicionalidad es en la primera situación una circunstancia doméstica del mismo Estado, la supremacía o soberanía interna viene a menos (guerras civiles, revoluciones, interregnos por cambio de soberanos...); en la segunda, una circunstancia externa, la soberanía transeúnte o independencia peligra (guerras entre Estados).

En esta cuestión del pacto, la originalidad de Hobbes estriba en que los dos contratos sociales de la filosofía pre-hobbiana —el 'pactum societatis', por el cual los individuos se unen, y el 'pactum subiectio-nis', mediante el que se designan un soberano— son reducidos pers-

<sup>(72)</sup> Carta citada por Tönnies, F. Op. cit., pág. 332, nota 118.

<sup>(73)</sup> Cfr. 'Leviatán', introducción.

<sup>(74)</sup> 'Leviatán', 30 (185): "Because the Law of Nations, and the Law of Nature, is the same thing". 'Los El. del D.', p. II, cap. 10: "Y el derecho de gentes, por su parte, es idéntico al derecho natural. Porque lo que el derecho natural es entre hombre y hombre antes de la fundación del Estado, es luego el derecho de gentes entre soberano y soberano". Cfr. 'De Cive', ded. y pról. al lect.; cap. XIV, art. 4.

<sup>(75)</sup> Cfr. 'Leviatán', 13 (63).

picazmente por él a uno sólo, que crea el Estado y designa al soberano, quien no es parte contratante. Para él, el soberano, el pacto no es sino una estipulación a favor de otro. Por la relatividad de los efectos contractuales —“es inter alios acta, tertiis neque nocere neque prodesse potest”— no está obligado para con sus súbditos. De ahí se infiere, por carecer de deberes, lo absoluto de su poder.

La antropología y la filosofía política hobbesianas se cimentan en el postulado del apetito o concupiscencia natural y en el postulado de la razón natural. Esos dos postulados tienen una base moral que salta a primera vista, y, si ahondamos un poco en ellos, vemos que tienen reminiscencias bíblicas: “Vanidad de vanidades y todo vanidad”, “todo lo que hay en el mundo no es más que concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y soberbia de vida”.<sup>(76)</sup>, “el estímulo de la muerte es el pecado”, “el principio de la sabiduría es el temor de Dios”.<sup>(77)</sup>

Llama la atención cómo se relaciona el último proverbio con la dialéctica fundamental hobbesiana de la ‘injusta’ vanidad y del ‘justo’ temor de una muerte violenta.

Hobbes asevera que la vanidad —que es igual a la gloria, la presunción, el orgullo, la soberbia<sup>(78)</sup>— es la fuente de la incapacidad para aprender, de los prejuicios, de la superstición, de la ignorancia y de la injusticia. La vanidad es la pasión que enceguece. En cambio, el temor de la muerte violenta es la condición necesaria para la sociedad, la moral y la ciencia (sabiduría en sentido escriturístico).

Para Hobbes, el temor de muerte violenta es lo mismo que la conciencia en el pensamiento tradicional cristiano (recuérdese el lugar de la conciencia en la teología moral de San Pablo) y en el moralismo Kantiano. El temor de muerte violenta es la pasión que ilumina. Finalmente identifica ese temor con la razón, y la vanidad con lo irracional.

La base moral y el contenido de la antropología y de la política filosóficas hobbesianas son, por consiguiente, extraídos no sólo de la propia experiencia de Hobbes, sino también de una tradición cultural que pasando por el Medioevo, se remonta a la antigüedad, sobre todo a Epicuro y a la Estoa, pero no de la ciencia moderna, de la cual únicamente se utiliza el método o la presentación.

Llegados a este punto, incumbe aclarar cómo resuelve Hobbes el conflicto desencadenado entre el individuo y el Estado.

<sup>(76)</sup> I Ioan., II, 19.

<sup>(77)</sup> Psal., CX, 10. Eccles., I, 15. Prov., I, 7; IX, 10 y XIV, 27.

<sup>(78)</sup> “Glory, presumption, pride”.

Divúlgase tan común como superficialmente la especie de que el filósofo en estudio es un propugnador del despotismo en política.<sup>(79)</sup>

Esto es erróneo, no obstante que concedamos que Hobbes fue precursor del despotismo ilustrado del siglo XVIII.

Antes de entrar a refutar esa posición, se debe dejar constancia de que en este asunto hay divergencia entre los estudiosos: mientras hay quienes no ven ninguna conexión entre la filosofía política hobbesiana y los Estados absolutistas, despóticos y totalitarios —“Está muy lejos (Hobbes) de ser un defensor del despotismo y un antecesor de las dictaduras modernas”<sup>(80)</sup>— otros por la tesis contraria, “El ‘Leviatán’ de Hobbes (1651) no es otra cosa que el Estado totalitario de los dictadores modernos, pero su dictador es el monarca”.<sup>(81)</sup>

Hobbes abogaba por un poder estatal fuerte, autoritario, absoluto si se quiere; y es cierto. Para escapar a la anarquía, procedente de las numerosas guerras de la época, había que crear un ‘Leviatán’ lo bastante poderoso como para acabar con ellas.

Mas ese absolutismo es relativo —valga la paradoja— está relativizado en cuanto que el poder soberano debe respetar al individuo, al menos en su derecho natural o derecho a la vida.<sup>(82)</sup>

Para Hobbes, el derecho natural es un derecho en sentido subjetivo, es el derecho de cada individuo, y no un derecho objetivo como lo concibió toda la filosofía anterior, a él basado ya en la razón natural ya en la revelación divina. Es ésta una de las mayores originalidades del malmesburiano.<sup>(83)</sup>

(79) Reza así el diccionario “Pequeño Larousse Ilustrado”, tanto en la parte lingüística bajo la voz “despotismo”, como en la parte histórica referente a Tomás Hobbes.

(80) Welzel, H. “Introducción a la Filosofía del Derecho”. Aguilar. Madrid, 1971. Pág. 124. En este mismo sentido: Meinecke, F. “La Idea de la Razón de Estado en la Edad Moderna”. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1959. Pág. 215. Mansilla, H.C.F. “Introducción a la Teoría Crítica de la Sociedad”. Seix Barral. Barcelona, 1970. Págs. 116-117. Truyol, A. Op. cit., pág. 12. Caso, Antonio. “Hobbes y el Estado Totalitario”. ‘Excelsior’. México, 8 de diciembre de 1939. Capitant, R. “Hobbes et l’Etat Totalitaire”. Rev. de Phil. d. Droit, 1936. vols. I y II, págs. 46-75. Vilatoux. “La Cité de Hobbes. Théorie de l’Etat Totalitaire. Essai sur la Conception Naturaliste de la Civilisation”. Gavalda. Paris, 1935. Beauchesne. “La Pensée et l’Influence de Th. Hobbes”. Arch. d. Phil. d. Droit. Vol. XI, 1936.

(81) Maurois, André. Op. cit., pág. 966. También: Hippel von E. “Historia de la Filosofía Política”. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1962. Vol. II, pág. 58. Galán E. “Leviatán y Estado Moderno”. Revista General de Legislación y Jurisprudencia, 173. 1943. Pág. 477. Valls, F. J. “Notas sobre la Prevalencia de Hobbes en la Sociedad Contemporánea”. Anales de la Cátedra F. Suárez. N° 12, fasc., 1º. Granada, 1972. Pág. 158. Schmitt, Carl. “Der Leviatán in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbole”. Hamburgo, 1938.

(82) Cfr. ‘Leviatán’, 14 (66); 27 (155) y 28 (161).

(83) Vid. infra, numeral 10, págs. 357 y ss.

Los derechos del individuo son anteriores a la sociedad civil, que se origina en ellos. Estos predeterminan el fin de aquella. Así, pues, el derecho fundamental de la naturaleza —el derecho individual hobbesiano— subsiste de tal manera en el Estado que se podría desconocer el derecho del soberano pero de ninguna manera el derecho subjetivo.<sup>(84)</sup>

El mal llamado absolutismo o totalitarismo o despotismo hobbesiano queda relativizado, además, por ciertos postulados del mismo Hobbes como "la ley nunca es errónea", "existe una ley natural dictada por la razón, que aconseja al legislador no comportarse a tontas y a locas", "no estamos obligados a obedecer a un soberano que 'de facto' no lo es, "no existe poder civil capaz de ligar a la mente", "se crea el soberano para nuestra utilidad y provecho", "un Estado puede forzarnos a obedecer, pero no a que nos convenzamos de un error... La opresión de las opiniones no produce otro efecto que el de unir y amargar, esto es, aumentar la maldad y el poder de quienes en seguida las creyeron", etc.

Estando así las cosas, en la tensión dialéctica entre individuo y Estado, aquel no desaparece absorbido por la sociedad civil hobbiana, como sí acontece en todos los despotismos del siglo XVIII y en los totalitarismos contemporáneos, en que el individuo se atomiza perdido en el autócrata (culto a la personalidad), la clase, la raza o la nación.<sup>(84)</sup>

En último análisis, en el juego antagónico individuo-Estado, Hobbes da la preponderancia al segundo término pero, a su vez, impone a éste un cúmulo de restricciones que lo relativiza.

Concluamos este aparte con Polin y Strauss: "(En Hobbes) poder absoluto se identifica con razón y virtud"<sup>(85)</sup>. "Y en cuanto a las posibles objeciones políticas que se pudieran oponer a Hobbes, todas perdieron su sentido ante la aparición de las tiranías del siglo XX. Ninguna persona sensata podría dudar a la hora de elegir entre un rey absoluto, ilustrado y humano y los tiranos actuales, que basan su poder en el oscurantismo y la bestialidad y que favorecen estas mismas debilidades en las mentes de sus súbditos"<sup>(86)</sup>.

<sup>(84)</sup> Cfr. Valencia Restrepo, Hernán. "Lineamientos de la Teoría Política Contemporánea o Dos Siglos de Ideología Revolucionaria". Rev. Estudios de Derecho. Vol. XXX, Nº 80, págs. 471.

<sup>(85)</sup> Polin, Raymond. Op. cit., pág. 247.

<sup>(86)</sup> Strauss, Leo. "What is...". Op. cit., pág. 171.

En conexión estrecha con lo anterior, viene la temática de la monarquía absoluta en Hobbes.

Desde los clásicos, era opinión dominante que la filosofía política se ocupa del orden político perfecto, óptimo o justo. Ahora bien, ¿en qué forma de gobierno se debía realizar ese orden político? La respuesta a esta interrogación era el objetivo primordial de la filosofía política.<sup>(87)</sup>

Las formas de gobierno —monarquía, aristocracia, democracia— constituyeron para Hobbes tema muy importante en su teoría jurídico-política en sus primeros escritos<sup>(88)</sup>, mas gradualmente fue perdiendo importancia.

En el prólogo al lector del 'De Cive' asegura que repetidamente ha manifestado cómo *el poder es independiente de las formas de gobierno*, y, además, que los argumentos aducidos en su libro a favor de la monarquía son los únicos *cuya fuerza probatoria no alcanza la verdad, sino la probabilidad*.

En el 'Leviatán' reitera el concepto de que "el poder de la soberanía es el mismo, en cualquier lugar en que esté colocado; el poder en todas sus formas... es el mismo"<sup>(89)</sup>. Pero llega a un escepticismo total y a su teoría definitiva de que cualquier forma de gobierno es legítima si es eficaz, pues difícilmente hay en el mundo un Estado cuyo origen pueda ser justificado en conciencia.<sup>(90)</sup>

Afloran aquí dos originalidades hobbianas: al paso que los filósofos políticos anteriores presentaban la monarquía como la forma ideal de gobierno cierta, Hobbes la presenta como meramente probable. Mientras que la filosofía política clásica considera las formas de gobierno como su objeto, Hobbes pone como objeto de ella el Estado con independencia por sus formas de gobierno. A él le interesa el Estado mismo (el fin), el orden político perfecto en sí, y no las formas de gobierno; éstas son indiferentes: se justifican sólo si son efectivas y teniendo en mira el fin.

Con lo que se acaba de escribir, queda sin asidero la trascendencia de la monarquía en Hobbes. "Es increíble que, aun hoy, en algunas Historias de la Filosofía, su doctrina (la de Hobbes) aparezca de tal modo desfigurada que se le atribuye como contenido esencial y primordial la fundamentación de la monarquía absoluta".<sup>(91)</sup>

<sup>(87)</sup> Cfr. Platón. "Las Leyes", 739b 8 y ss. Aristóteles. "Política", libro IV al inicio.

<sup>(88)</sup> Cfr. 'Los El. del D.', parte II, cap. 1, 17.

<sup>(89)</sup> 'Leviatán', 18 (93 y 94). Cfr. ibídem, 30 (177).

<sup>(90)</sup> "...There is scarce a Common-wealth in the world, whose beginnings can in conscience be justified...".

<sup>(91)</sup> Tönnies, Ferdinand. Op. cit., pág. 283.

Siguiendo el orden propuesto, ya hemos tratado la antropología y la política hobbesianas que anteceden a la teología. Estudiemos ésta.

Piensa Marx que otra de las grandes originalidades de Hobbes es "enjuiciar el Estado con ojos de hombre y deducir sus leyes naturales de la razón y la experiencia y no de la teología".

Esta afirmación es inexacta porque Hobbes, enemigo declarado de la teología<sup>(92)</sup>, muy a su pesar, y aun más, no queriendo, hace teología en su enjuiciamiento del Estado. Bastaría leer el extenso capítulo 42 del 'Leviatán'. Sólo que es un teólogo 'sui generis' alineable entre los del movimiento hodierno de la muerte de Dios.

"Las tres exposiciones de la filosofía política de Hobbes merecen intitularse tratados teológico-políticos casi que con igual derecho a como se titula expresamente la obra de Spinoza"<sup>(93)</sup>

A la teología hobbiana podemos extender lo que Strauss apunta sobre Hobbes y Spinoza como intérpretes de la Biblia: se hacen pasar por tales, en primer lugar, para hacer uso de la autoridad de la teología en beneficio de sus propios planteamientos, y, en segundo lugar, para socavar la autoridad de la misma teología. Paulatinamente la segunda intención fue predominante.<sup>(94)</sup>

En vida de Hobbes la religión, y por consiguiente, la teología, condicionaba la política. Nos confirman en ello las luchas de Túdores y Estuardos, y las guerras de Estados católicos contra reformados.

"El más reciente comentador de Hobbes, Oakeshott, ha mostrado con claridad admirable que solamente ofrecíanse dos vías a las mentes de entonces, que habían rechazado la autoridad del cristianismo medieval. Era la primera la de la religión natural, opuesta a las religiones históricas, y fundada en la razón natural común a todos los hombres: ella conducía el deísmo y aun al puro racionalismo. La segunda era la de una 'religión civil' que no fuera una construcción de la razón sino de la autoridad, que recargara el acento no en la fe, sino en la práctica, que mirara no a una verdad incontrovertible sino a la paz... Fue esta segunda la vía escogida por Hobbes"<sup>(95)</sup>

---

de asno— porque ella tiene un pie firme, la Biblia, y otro carcomido, la Empusa de Aristófanes —fantasma que andaba sobre un pie de bronce y otro de asno— porque ella tiene un pie firme, la Biblia, y otro carcomido, la metafísica.

<sup>(93)</sup> Strauss, Leo. "The Political Philosophy of Hobbes...". Op. cit., 71.

<sup>(94)</sup> Cfr. Ibídem.

<sup>(95)</sup> Chevallier, Jean-Jacques. "Les Grandes Oeuvres Politiques de Machiavel à Nos Jours". Armand Colin. París, 1952. Pág. 65.

Y esta es otra originalidad de Hobbes: propugnar porque sea la política la condicionante de la religión. "El temor a los poderes invisibles, imaginado o transmitido por las tradiciones, se llama religioso cuando éste se establece en nombre del Estado, y se llama superstición cuando no tiene origen oficial. La religión no es filosofía, sino ley del Estado".<sup>(96)</sup>

Conforme a esto enseña que la religión pagana era parte de la política<sup>(97)</sup>, y que también en el siglo XVII y los venideros la religión del Estado, o mejor, del soberano —es el "cuius regio, eius religio" de la paz de Augsburgo— sirva a la política, ya que el principal mandamiento es obedecer al soberano, dando al César lo que es del César, y por este camino llegar a dar a Dios lo suyo.

En consecuencia, el hobbismo quiere una religión alineada, comprometida. Con ellos, Hobbes reduce los dos egos sociales (Estado-Iglesia) a uno sólo: al ego estatal.

En efecto, en la dialéctica entre una república eclesiástica y civil, opta por la segunda que se traga a la primera sin el menor miramiento<sup>(98)</sup>. Qué lejos estuvo de esta concepción nuestro Rafael Núñez — que tantas cosas hobbianas aprendió en Liverpool— cuando, en vísperas del Concordato de 1887, exclamaba: "La República espiritual debe venir al socorro de la República laica...".

No fue ciertamente difícil para Hobbes llegar a tal monismo cesaropapista, pues en su isla ya había precedentes históricos. Al principio del reinado de Enrique VIII (1509), su ministro Wolsey reunió en su persona el poder civil y el poder eclesiástico. En Escocia, en tiempos de John Knox, la 'Kirk' o la Iglesia fue el Estado, y en el Parlamento Largo, los erestianos —grande fue la influencia de éstos sobre Hobbes— subordinaban la Iglesia al Estado, reemplazando a los obispos por comisarios laicos.

Hobbes continúa manifestándose como teólogo al enseñar que la soberanía o poder supremo se basa exclusivamente en un pacto, en la voluntad, en un artificio, y que, por el contrario, la divina o el poder supremo divino sólo en la naturaleza. Con otras palabras, en el reino de Dios no hay dialéctica, no hay 'Leviatán' porque todo es naturaleza. Únicamente hay algo puesto, algo positivo, algo dado: la tesis (del griego "τίθημι", poner), que es la omnipotencia divina, y

<sup>(96)</sup> 'De Homine', 14, 4. Cfr. 'Leviatán', 26 49 y 150).

<sup>(97)</sup> Cfr. 'Leviatán', 12 (57).

<sup>(98)</sup> Cfr. 'Leviatán', 39 (248).

no hay antítesis. En cambio, en el estado de naturaleza no hay un todopoderoso porque cada individuo hace lo que quiere, lo que a bien tenga; luego hay que crearlo artificialmente, y ése es el soberano en la sociedad política.<sup>(99)</sup>

Hemos echado una ojeada a la antropología, a la política y a la teología en el hobbismo. Esas tres disciplinas son los pilares sobre los cuales descansa toda la filosofía de Hobbes, y, epilogando, a ellas tres subyace un común denominador: un antropocentrismo. En cambio, antes de nuestro filósofo —sobre todo en el Medioevo— el sistema teocéntrico gobernaba los campos del saber.

Teocéntrica era la antropología. Desde antiguo se proclamaba que el hombre era un dios y partícipe de su naturaleza<sup>(100)</sup>, y un ser en peregrinación hacia la patria de su Dios: era el 'homo viator'.

Teocéntrica era la política. Más que suficiente es recordar el monumento agustiniano levantado ante las ruinas del Imperio Romano de Occidente: 'La Ciudad de Dios' ('De Civitate Dei').

Teocéntrica era la teología que había logrado hacer de la misma filosofía una simple sirvienta suya ("Philosophia ancilla Theologiae"), desprovista de toda autonomía. El conocimiento de Dios era la reina de las ciencias.

Con la Edad Moderna, surgida del Renacimiento, se invierten los papeles. El hombre ocupará el centro, y la inmanencia el lugar de la trascendencia. Hobbes, hombre renacentista, será seguidor fiel de las dos tendencias.

Para Aristóteles, el hombre no era el ser más excelso del universo<sup>(101)</sup>; para Hobbes, sí.<sup>(102)</sup>

Antes de pasar al numeral siguiente, queremos hacer un apéndice al numeral 9: la definición de hombre en Hobbes y las principales contradicciones de la dialéctica hobbesiana.

La originalidad de Hobbes, en cuanto a su definición del hombre, reside en que fue el primero en subrayar la capacidad simbólica del ser humano.

(99) Cfr. 'Leviatán', 31 (187 y 188).

(100) "Vos dii estis". *Divinae consortes naturae*.

(101) Cfr. Aristóteles. 'Ética a Nicómaco', 1141a 20.

(102) Cfr. 'Leviatán', introducción.

Aspecto ese tan fecundo en resonancias actuales en el estructuralismo y, especialmente, en la moderna lingüística, ha sido completamente pasado por alto por todos los investigadores del hobbismo. Algo increíble pero así es. Razón había en las notas proemiales para hablar de Hobbes como de un desconocido.<sup>(103)</sup>

A guisa de ejemplo: el denso Strauss no se ocupa en ningún momento de la contribución grande de Hobbes a la antropología filosófica contemporánea y a la lingüística.

Apenas si es creíble que, siendo la filosofía hobbesiana punto de partida y referencia de la antropología filosófica de Cassirer, y que se pueda concluir que el Cassirer antropólogo está en Hobbes, en un libro de más de 300 páginas no se cite a éste último.<sup>(104)</sup>

Otro tanto podríase predicar de las conferencias del padre de la moderna lingüística, Ferdinand de Saussure, quien deja en el olvido al que sustituyó por primero abiertamente la definición de animal racional por la de animal simbólico.<sup>(105)</sup>

Todo esto es explicable porque todos los historiógrafos de la filosofía paran muchas mientes en el materialismo de Hobbes y muy pocas en su nominalismo. Para superar este enfoque sería suficiente leer con cuidado el cap. 4 del 'Leviatán', del lenguaje. Dice allí: "Pero la más noble y provechosa invención de todas fue la del lenguaje, que se basa en nombres o apelaciones, y en las conexiones de ellos. Por medio de esos elementos los hombres registran sus pensamientos, los recuerdan cuando han pasado, y los enuncian uno a otro para mutua utilidad y conversación. Sin él no hubiera existido entre los hombres ni gobierno ni sociedad, ni contrato ni paz ni más que lo existente entre leones, osos y lobos".<sup>(106)</sup>

De Tönnies son estos conceptos que explican cómo en Hobbes "*con los signos se enlaza la teoría de las palabras o del lenguaje y con ésta, la de la razón y la ciencia*, abocando con ello la psicología nuevamente en la lógica y la metodología, que se ocupan de la representación sistemática ('De Corpore'). El lenguaje lo considera Hobbes como una invención de más rango y provecho que la de la escritura, y ésta, a su vez,

(103) Vid. supra, num. 4, pág. 302.

(104) Cfr. Cassirer, Ernst. "Antropología Filosófica". E. Imaz, traductor. Tercera edición española. F. de C. E. México, 1963.

(105) Cfr. Saussure de, Ferdinand. "Curso de Lingüística General". Publicado por Bally y Sechehaye, con la colaboración de Riedlinger. A. Alonso, traductor. Losada. Buenos Aires, 1971. Décima edición.

(106) 'Leviatán', 4 (12).

más que la de la imprenta ('Leviatán', I, 4) . . . La necesidad se le presenta (a Hobbes) como madre de todas las invenciones, y sabe que éstas persiguen una economía de trabajo. El lenguaje mismo: al principio, órgano de la memoria y de la comunicación; luego, *al hacer posible el pensamiento metódico*, medio para establecer principios y reglas de carácter general, que liberan el cálculo mental de toda sujeción al tiempo y al espacio, y al espíritu, de todo otro trabajo que no sea el de encontrar el principio general ('Leviatán', I, 4; 'El. del D.', III, 22").<sup>(107)</sup>

Hobbes realza de tal manera el lenguaje que en él ve la verdad y la diferencia del hombre con las bestias.

"...Verdad y falsedad son atributos del lenguaje, no de las cosas y donde no hay lenguaje no existe ni verdad ni falsedad".<sup>(108)</sup>

"Porque aparte de las sensaciones y de los pensamientos, la mente del hombre no conoce otro movimiento, *si bien con ayuda del lenguaje y del método, las mismas facultades pueden ser elevadas a tal altura que distingan al hombre de todas las demás criaturas vivas*".<sup>(109)</sup>

A continuación, presentamos esquemáticamente las principales contradicciones de la dialéctica hobbesiana.

Cuerpos naturales — cuerpos artificiales: 'De Cive', dedicatoria. 'De Corpore', cap. I art. 7. 'Leviatán', introducción.

Conocimiento de hecho — conocimiento de consecuencia: 'Leviatán', 9 (40).

Historia natural — historia civil: 'Leviatán', 9 (40).

Prudencia — sapiencia: 'Leviatán', 5 (22).

Experiencia — ciencia: 'Leviatán', 5 (22).

Filosofía natural — filosofía civil: 'Leviatán', 9 (41).

Poder natural — poder instrumental: 'Leviatán', 10 (41).

Estado de naturaleza — estado de sociedad civil: 'Leviatán', 13 (passim).

No justicia — justicia: 'Leviatán', 15 (71 ss.), 26 (137).

Derecho natural ('Ius, Right') — Ley natural ('Lex, Law'): 'Leviatán', 14 (64).

<sup>(107)</sup> Tönnies, Ferdinand. Op. cit., págs. 220 y ss.

<sup>(108)</sup> 'Leviatán', 4 (15). Lugar paralelo, en el 'De Corpore', I, cap. 3, 7 y 8: "Veritas in dicto, non in re consistit" ("La verdad está en la palabra, no en la cosa").

<sup>(109)</sup> 'Leviatán', 3 (11). Cfr. 'Leviatán', 5 (21).

- Libertad — obligación: 'Leviatán', 14 (64).
- Guerra — paz: 'Leviatán', 13 (passim).
- Persona natural — persona artificial: 'Leviatán', 16 (80).
- Estado por adquisición — Estado por institución: 'Leviatán', 17 (88).
- Ley natural — ley civil: 'Leviatán', 26 (138).
- Ley no escrita — ley escrita: 'Leviatán', 42 (286).
- Ley inmutable — ley mutable: 'Leviatán', 26 (144).
- Ley natural — ley positiva: 'Leviatán', 26 (147 y 148).
- Ley divina — ley humana: 'Leviatán', 26 (148).
- Ley distributiva — ley penal: 'Leviatán', 26 (148).
- Ley fundamental — ley no fundamental: 'Leviatán', 26 (150).
- Ley — carta: 'Leviatán', 26 (150).
- Pena divina — pena humana: 'Leviatán', 28 (163).
- Bien — mal: 'Leviatán', 29 (168).
- Cánones — leyes: 'Leviatán', 29 (17).
- Poder eclesiástico — poder civil: 'Leviatán', 29 (171).
- Reino de Dios natural — reino de Dios profético: 'Leviatán', 31 (187).
- Reino de Dios por naturaleza — reino de Dios por pacto: 'Leviatán', 31 (193).
- 'Ius divinum' — 'Ius civile': 'Leviatán', 42 (296).
- Lo natural — lo humano: 'Los El. del D.', dedicatoria. 'De Corpore', 1, art. 9. 'De Cive', dedicatoria. 'Leviatán', 9.
- Postulado del apetito natural — postulado de la razón natural: 'De Cive', dedicatoria. 'De Homine', cap. 11 art. 6.
- Vanidad — temor de muerte violenta: *ibídem*.
- Pasión — razón.
- Apariencia — verdad.
- Estado natural — Estado artificial: 'Leviatán', 17 (88) y 20 (102).

Temor — esperanza o fe: 'Leviatán', 17 (88) y 20. (102).

Estado despótico — monarquía patrimonial.

Mundo de la imaginación — mundo de la opinión ajena.

Honor — justicia: 'De Cive', cap. 5, art. 2. 'Leviatán', 10 (44 y 45); 13 (61 y 62).

Resurrección de los cuerpos — inmortalidad del alma: 'Los El. del D.', p. II, cap. 6, 6. 'De Cive', cap. 17, art. 13; cap. 18, art. 6. 'Leviatán', 43 y 38 (238) y ss.).

Publicidad — soledad: 'English Works', vol. VIII, ps. VII, XVI y XXIV.

Monarquía — democracia: 'Los El. del D.', p. I. cap. 13, 3. 'De Cive', cap. 10, art. 7, 9, 11, 12 y 15. 'Leviatán', 19 (95) y a5 (131 y ss.).

Virtud — pseudovirtud: 'De Cive', cap. 3 art. 32.

Política interna — política externa: 'Leviatán', 25 (136) y 17 (86).

Cuerpo — lenguaje: 'De Homine', cap. 10. art. 2.

Finalicemos la sección monográfica con las ideas conclusivas de un estudio sobre Hobbes: "La pugna que se manifiesta a través de todas y cada una de las partes del sistema de Hobbes tiene su raíz en uno de los rasgos fundamentales peculiares de su mentalidad. Hobbes preconiza siempre y afirma en contra de todas las autoridades extrañas y ajenas el derecho y la autonomía de la razón. El pensamiento es autónomo; no sigue inclinándose ante las exigencias y los "hechos" que le opone la tradición, sino que procura crear por sí mismo, en todos los terrenos, aquello que puede considerar como ser y como verdad. Con esta orientación, deriva las relaciones políticas reales de poder de un postulado originario y libre de la voluntad del individuo. En el terreno teórico, todo el saber fluye a él partiendo, en último término, de principios creados por él mismo. Y, sin embargo, lo que así nace sigue poseyendo para Hobbes una validez ilimitada e inderogable. Son nuestros postulados libres lo que vinculan para siempre e indisolublemente. La voluntad y el entendimiento se someten totalmente y sin reservas a los poderes que deben a ellos mismos su existencia. El producto de la razón se desprende para siempre de las 'condiciones' de las que ha brotado, para convertirse en una realidad 'absoluta', que en lo sucesivo nos envuelve y gobierna con imperio inexorable, prescribiéndonos la ley de nuestros actos y de nuestro pensamiento".<sup>(110)</sup>

(110) Cassirer, Ernst. Op. cit., pág. 194.

## 10. HOBBS, VERDADERO FUNDADOR DE LA FILOSOFIA POLITICA MODERNA EN SENTIDO ESTRICTO

Como lo dejamos sentado en las notas proemiales, este numeral sustenta una tesis.

Adrede se ha buscado hacer converger todos los numerales precedentes a este 10., con el fin de evidenciar que nuestra tesis no fue pre-concebida y que, si a ella hemos arribado, es debido a todo un proceso depurado en un conocimiento de causa. Se ha tratado cualquier apriorismo como cosa vitanda y hemos puesto todo empeño en que cada afirmación de este numeral se corrobora con lo ya expuesto o con lo que se va a exponer de aquí en adelante.

La ocasión que dio origen a la tesis fue la decepción que experimentamos al comenzar la lectura del libro de Leo Strauss, "La Filosofía Política de Hobbes: su Base y su Génesis", tantas veces citado.

Léese en el prefacio, página VIII, que el autor se propuso en su estudio demostrar que Hobbes fue el fundador de la filosofía política moderna, contraponiéndolo a Platón y Aristóteles, fundadores de la filosofía política tradicional.

Más adelante, en el prefacio a la edición americana, pág. XV, se afirma olímpicamente: "Hobbes se me presentó como el fundador de la moderna filosofía política. Fue esto un error: no es Hobbes sino Maquiavelo quien merece tal honor. Sin embargo, prefiero más tal error fácilmente corregido<sup>(1)</sup>, o mejor, sus premisas características, que no los puntos de vista generalmente aceptados, a los cuales me vi obligado a oponerme y que se pueden corregir con menos facilidad".

Es preciso confesar la violencia grande que hubimos de hacernos para estudiar un libro cuyas premisas características eran erróneas. Razón más poderosa para abstenerse de leer algo, no pudo haberse inventado. Con todo, persistimos en su lectura, aleccionados un tanto por personas conocedoras del libro, quienes aseguraban que de él se podía sacar provecho.

Apenas acabamos de leer a Strauss, tuvimos la sensación de que el así llamado "fácilmente corregido error", debióse denominar con propiedad, ni siquiera difícilmente corregible, sino imposible de ser corregido por imposibilidad de existencia, y que lo erróneo fue haberse acusado de incurrir en una falla que no se cometió.

(1) "That easily corrected error".

La clave de este embrollo la da una distinción necesaria entre filosofía política y ciencia política, que infortunadamente no hizo el estudioso hobbio. "Philosophi est distinguere": es propio del filósofo distinguir.

Permítasenos comenzar la dilucidación con un pleonasma: la filosofía y la ciencia son disciplinas científicas, mas el calificativo 'científico, a' se predica de ambas análoga y no unívocamente.

En nuestros días, se ha abierto una polémica sobre la naturaleza de la filosofía, y dos corrientes opuestas se han originado: la primera, representada por B. Russell, E. Husserl y A. Müller, considera que la filosofía debe ser científica, en sentido estricto; la segunda propugnada por H. Hessen, K. Jaspers y W. Szilasi, enseña que la filosofía constituye un tipo especial de conocimiento.

Para Russell, la filosofía debe partir de las ciencias naturales y no, por ejemplo, de la religión o la moral, fijarse un ideal científico y reducirse a los problemas aún no resueltos por la ciencia.

Husserl hace votos por elevar la filosofía al rango de ciencia estricta, rigurosa ('strenge Wissenschaft') según el modelo de las ciencias matemáticas. Filosofía y ciencia no se diferencian por su carácter gnoseológico, sino por sus principios y métodos.

En Müller encontramos: "La filosofía no es la reina ni la perfección ni la coronación de las ciencias, sino una ciencia como las demás, llana y sencillamente, sin diferencias de rango en la serie de ellas".

La filosofía constituye un tipo especial de ciencia, según la doctrina de Hessen, porque es ciencia universal; en cambio, la ciencia es parcial porque se ocupa de un sector más o menos amplio de la totalidad del ser. La filosofía rodea las ciencias como su fundamento y coronación; justamente todo lo contrario de lo que opina Müller.

En igual tonalidad se expresa Jaspers: "La filosofía es cercioramiento de sí mismo en el verdadero Ser, es el pensar de una creencia dada en común a los hombres y que se va aclarando indefinidamente; es el camino de la afirmación interior de sí mismo del hombre mediante el pensamiento".

Más explícito es Szilasi: "En el filosofar, la existencia cobra conciencia de la esencia de la ciencia y se percata hasta qué punto en la esencia misma de la ciencia radica el límite de ésta. El saber acerca del ente hunde necesariamente sus raíces en la esencia de la existen-

cia, a saber: en la trascendencia. Por eso cada ciencia dispone de su propio horizonte de comprensión, que no puede proyectar ella en sí sola, que ahonda y amplía, pero que no tiene posibilidad alguna de rebasar". (2)

Así que la primera corriente habla de la naturaleza científica de la filosofía en sentido unívoco: es o debe ser una ciencia tal cual como la biología (Russell), como la aritmética (Husserl) o como cualquiera otra (Müller).

Esta posición es insostenible porque debido a su univocidad conduce a tres absurdos:

1. Rebaja la filosofía, haciéndola renunciar a su pretensión de ciencia absoluta y total, como que la confina en una parcela de la realidad.
2. Eleva la filosofía hasta hacerla impositiva, revistiéndola de rigor y autoridad matemáticas. La pretensión de Husserl fue la pretensión de Hobbes.
3. Equipara la filosofía a cualquiera otra ciencia, incapaz de explicar los postulados anteriores y posteriores a toda ciencia.

Adherimos a la segunda corriente que ve en la filosofía una ciencia, pero tomando esta acepción análogamente. Por ello, la filosofía se orienta hacia lo absoluto y total; la ciencia hacia lo relativo y fragmentario. La filosofía es apriorística y se ocupa de lo esencial (el 'noúmeno'); la ciencia, empirista y volcada sobre lo fáctico (el 'fenómeno'). La filosofía trabaja preferencialmente con juicios de valor, en el campo del deber ser (el "Sollen" tudesco); la ciencia primordialmente con juicios de realidad y en el campo del ser. De aquí que la filosofía sea descriptiva, que pueda describir el universo en función del sujeto, del hombre, desde adentro, 'ab intus'. La ciencia, en cambio, llega a ser impositiva, a imponer lo objetivo, externo, 'foris', prescindiendo de lo individual. La filosofía prefiere el método deductivo; la ciencia, el inductivo.

La filosofía elabora sus propios supuestos y explica los fundamentos y valoraciones de cualquier ciencia, o sea, explica el 'más acá' y el 'más allá' no experimentales y sí metafísicos de ésta. La ciencia se sirve de supuestos lógicos no elaborados por ella misma y no explica lo que está antes ni después de ella: explica únicamente lo intermedio que se encuentra entre sus propios puntos de partida y de llegada.

(2) Hemos realizado la anterior sinopsis sobre la controversia en torno a la naturaleza de la filosofía, basándonos en Mantilla Pineda, B. "Filosofía del Derecho". U. de A. Medellín, 1961. Pág. 22-26.

La filosofía se despliega en el ser, el conocer y el valorar: metafísica, epistemología, axiología. La ciencia se repliega sobre ella misma y no es más que ciencia de su propia ciencia.

Se ha dilucidado brevemente la distinción entre filosofía y ciencia en términos generales. Pasemos a lo particular.

Entre filosofía política y ciencia política, por razón de científicidad, media una distinción analógica. Por esto, se puede hablar de una filosofía política científica.

De ninguna manera queremos llegar a la conclusión de que se puede dar una filosofía política acientífica, lo que, como dice Strauss, y en lo cual estamos de acuerdo, "despoja a la filosofía política de toda dignidad y decoro".<sup>(3)</sup>

Mucho menos pretendemos concluir que en Hobbes se da una filosofía política acientífica y en Maquiavelo una ciencia política afilosófica.

Es nuestra meta demostrar que en el inglés hay una filosofía política científica, pero que él carga el acento sobre la filosofía política: filosofa sobre el dato científico de lo político descubierto por el italiano. En éste, por el contrario, hallamos una ciencia política filosófica, mas él enfatiza, por su parte, la ciencia política.<sup>(4)</sup>

Comencemos a sustentar esto.

La filosofía política se orienta hacia lo absoluto y total que hay en lo político; la ciencia política, hacia lo relativo y fragmentario de lo político como ciencia del Estado, de los sistemas políticos y del proceso político.

Los caracteres de la filosofía política — la absoluteidad y la totalidad — se reflejan de modo especial en un sistema.<sup>(5)</sup>

(3) Strauss, Leo. "What is...". Op. cit., pág. 17.

(4) No se vaya a perder el lector pensando en que también convertimos 'filosofía' en término análogo, referido a la ciencia. Sostenemos la categoría analógica de la ciencia, referida a la filosofía. En absoluto extendemos la analogía a la filosofía: ésta es y seguirá siendo unívoca. Lo que ocurre es que en Maquiavelo también se da una filosofía política, aunque muy vacilante, caótica y tradicional. Para evitar equívocos, no usamos la locución ciencia política 'filosófica', pero sí filosofía política 'científica'.

(5) Para Hegel, lo sistemático es correlato, a la vez que supuesto, de cualquier verdad científica. De ahí la necesidad de tener en cuenta siempre la totalidad, como quiera que lo general se da en lo particular, o sea, que el todo se contiene y se expresa, como referencia obligada, en la parte. "La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella". Fenomenología del Espíritu". Wenceslao Roces, traductor. F. De C. E. México, 1966. Pág. 9.

Pues bien, en Hobbes se da un sistema cerrado que intenta dar razón de todo lo existente en el universo y, por ende, de todo lo que se dé en el poder. En su obra 'Los Elementos de la Filosofía' — que sucedió a otra no menos importante, 'Los Elementos del Derecho' — estima que la filosofía se compone de tres elementos:

1. El cuerpo en general ('De Corpore', 1655) — la metafísica y la física.
2. El cuerpo vivo, particularmente el hombre ('De Homine', 1650) — biología, antropología y psicología.
3. El cuerpo social o político, que es el Estado ('De Cive', 1642 y el 'Leviatán', 1651) — moral y política.

Este sistema bien podría reducirse a la unidad en un presupuesto naturalístico: todo es movimiento de la materia, vale decir, de los cuerpos. El "Deus sive Natura" spinoziano es en Hobbes la "machina sive natura".

De modo que el filósofo en cuestión basa su filosofía política en la psicología, ésta en la física y su física en la metafísica o filosofía primera.

En consecuencia, Hobbes inserta su filosofía política dentro de un sistema filosófico total y absoluto. No es solo filósofo político: es filósofo en el pleno sentido de la palabra.<sup>(6)</sup>

En Maquiavelo no se encuentra un sistema filosófico, y lo poquísimos de filosofía que hay está expuesto a serias dificultades teóricas. La base cosmológica o teorética de su doctrina es una especie de aristotelismo decadente, según escribe el mismo Strauss.<sup>(7)</sup>

Ni en los "Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio", ni en "El Príncipe" tiene el florentino una propedéutica antropo-psicológica, como si se da en Hobbes y a la cual hemos aludido ampliamente.<sup>(8)</sup>

Maquiavelo, pues, en lo atañadero a filosofía es un asistemático total. Mas no se crea que su ausencia de sistema sea parangonable a la de Nietzsche: en éste formalmente no hay sistema y de ahí que se le apele el primer filósofo asistemático; empero, en cuanto al contenido de su pensamiento, hay un verdadero sistema, como que se dan en su doctrina una continuidad, coherencia y vinculación internas. Maquiavelo no es sistemático ni formal ni materialmente.

<sup>(6)</sup> Cfr. Störig, Hans Joachim. Op. cit., pág. 336.

<sup>(7)</sup> Cfr. Strauss, Leo. "What is...". Op. cit., pág. 47

<sup>(8)</sup> Vid. supra, numeral 9, págs. 323 - 336.

No pocas veces sistematizó filosóficamente Hobbes muchas de las vagas ideas maquiavelianas. A modo de ejemplo, citemos la noción de virtud en Maquiavelo ('virtu') y en Hobbes (aristocratic virtue). (9)

El saber del secretario florentino es primordialmente ciencia política o política científica. Es, entonces, algo relativo y fragmentario sobre el poder.

La filosofía política es apriorística y se ocupa de lo esencial (el 'noúmeno') del orden político; la ciencia política, empirista y volcada sobre lo fáctico (el 'fenómeno') del mismo.

El saber político hobbesiano es prevalentemente apriorístico. Así lo afirma Strauss: "De todas maneras, para Hobbes en definitiva la historia se hace superflua porque para él la misma filosofía política se convierte en historia, en una historia típica. Su filosofía política se hace histórica porque para él el orden no es inmutable, eterno y existente desde el principio sino que se hace perfecto al final del proceso; porque para él el orden es dependiente de la voluntad humana, nace solamente por el querer humano. Por esta razón, la filosofía política llega a ser ahora una ciencia 'a priori': no porque los principios de la filosofía política sean eternos, sino porque 'princippia, quibus iustum et aequum, et contra, iniustum et iniquum, quid sint, cognoscitur; id est, iustitiae causas, nimirum leges et pacta, ipsi fecimus". Por esta razón, la filosofía política no tiene ya la función, como la tuvo en la antigüedad clásica, de recordar a la vida política el prototipo eterno e inmutable del Estado perfecto, sino la moderna y peculiar tarea de delinear por primera vez el programa del Estado esencial, futuro y concreto. Hobbes, rechazando en principio las valoraciones naturales, va más allá de ellas, llega a una nueva filosofía política 'a priori'.....". (10)

Los escritos políticos hobbianos buscan hallar la esencia — el fundamento filosófico — de la sociedad y no descansan hasta que hallada, la vierten en una definición: su esencia lógica. Hobbes es un racionalista.

La ciencia política maquiaveliana es empirista, 'a posteriori', volcada sobre los hechos.

(9) A este respecto puede consultarse nuestro artículo "Análisis de El Príncipe". Rev. Estudios de Derecho. Vol. XXIX, Nº 78. Septiembre de 1970. Págs. 507 - 523.

(10) Strauss, Leo. "The Political Philosophy Of...". Op. cit., 106 y 163: "... Hobbes... goes forward to a new 'a priori' political philosophy...".

Los escritos de Maquiavelo ('Los Discursos', 'El Príncipe', 'Las Historias Florentinas') están repletos de personajes reales: por ellos desfilan los héroes griegos y romanos, los Médicis, Fernando de Aragón, Alejandro VI, César Borgia. No así en los de Hobbes: en el 'De Cive' y en el 'Leviatán' no aparecen personas o hechos históricos, aunque unas y otros hayan sido la ocasión del escrito o a ellas y ellos se refiera. Los hechos son secundarios ante el cometido rector de la teoría sobre ellos.

Aludiendo a una obra hobbesiana, se expresa Tönnies: "La idea de un hombre colectivo monstruoso, que encarna la personalidad ideal del Estado, es algo completamente diferente de la comparación de los Estados reales con los hombres reales<sup>(11)</sup>. Y en igual sentido: "Si al principio (Hobbes) pudo pensar en la naturaleza del Estado empírico, la forma definitiva de la teoría se basa en la visión clara de que se trata de encontrar la idea de un Estado racional y justo, por muy alejados que de esa idea se encuentren los Estados —los así llamados— reales".<sup>(12)</sup>

La filosofía política trabaja a menudo con juicios de valor, en el campo del deber ser; la ciencia política, generalmente con juicios de ser y en el campo del ser. Aquella prefiere el método deductivo; ésta, el inductivo.

"El ideal de conocimiento que preside toda la filosofía de Hobbes es la rigurosa y unívoca deducción".<sup>(13)</sup>

Por lo demás, la filosofía política es una ciencia normativa: "El arte de crear y conservar los Estados descansa en ciertas normas, semejantes a las de la aritmética y la geometría, no (como en el juego de tenis), en la práctica solamente: estas reglas, ni los hombres pobres tienen tiempo ni quienes tienen ocios suficientes han tenido la curiosidad o el método de encontrarlas".<sup>(14)</sup>

Que la filosofía política pertenezca al deber ser, nos lo insinúa el mismo Hobbes cuando enseña que es la rama del conocimiento constituida por la filosofía moral, por una parte, y por la política en sentido estricto, por otra.<sup>(15)</sup>

(11) Tönnies, Ferdinand. Op. cit., pág. 279.

(12) *Ibidem*, pág. 277.

(13) Cassirer, Ernest. Op. cit., pág. 178.

(14) 'Leviatán', 20 (in fine).

(15) Cfr. "De Corpore", cap. I, art. 9. 'De Homine', dedicatoria.

De acuerdo con eso, la filosofía política hobbesiana se fundamenta en la moral. El fundamento o la base moral, sobre la cual construyó Hobbes su filosofía política, ha sido demostrado palmariamente por Strauss, quien dedica todo el capítulo II a ese tema <sup>(16)</sup>, bastante dejado en el olvido por los conocedores del hobbismo.

En líneas pasadas <sup>(17)</sup>, nos referíamos a las cinco ideas fundamentales definitivas a las cuales, por evolución dialéctica de su pensamiento, llegó Hobbes, y decíamos que la unidad homogénea de ellas constituía la filosofía política del malmesburiano. Pues bien, aglutina esos cinco puntos la mentalidad moral de Hobbes, base de su pensar político, y de tal manera, que el moralismo hobbiano no es únicamente en sentido objetivo anterior ('prior') a la argumentación y presentación de su filosofía política —una y otra fueron influenciadas por la matemática y la ciencia exacta— sino que ese moralismo precede a su misma preocupación por éstas últimas, nacida a los cuarenta años. <sup>(18)</sup>

Perfectamente aprehendió el sentido del pensar hobbiano Tönnies, cuando, refiriéndose a la comparación que entre el Estado y un edificio hace Hobbes, observa: "La comparación con un edificio se cruza con la imagen del hombre artificial, que no tiene pretensiones de realidad, sino que quiere ser la expresión adecuada del 'Concepto' racional del Estado, *tal como debe ser*, del Estado nada más que soberano, así como la representación de la colectividad por una persona (natural o artificial) que se arroga la soberanía, viene a ser su expresión jurídica (jurídico-natural)". <sup>(19)</sup>

La ciencia política de Maquiavelo —como conocimiento que es del ser, del poder 'desnudo' russelliano —tiene por objeto el hecho político desprovisto de cualquier formulación especulativa. El propio florentino lo revela sin tapujos: "Mas siendo mi propósito escribir algo útil al lector, me ha parecido más conveniente ceñirme a la verdad que se desprende de la cosa como ésta es, que no a la desprendida de la cosa como ésta debiera ser (o, es imaginada). Muchos han visto en su imaginación repúblicas y principados que jamás existieron en la realidad. Es tantá, pues, la distancia entre cómo se vive y cómo se debiera vivir

(16) Vid. Strauss, Leo. "The Political...". Op. cit., págs. 6 - 29. Repárese en las afirmaciones de las págs. 6 15, 26 y 29 de ese capítulo II: "The Moral Basis".

(17) Vid. supra. numeral 9, página 316.

(18) Cfr. Strauss, Leo. "The Political...". Op. cit., pág. 129.

(19) Tönnies, Ferdinand. Op. cit., pág. 278.

que quien opta por hacer lo que se debiera hacer en vez de lo que se hace, va más en pos de su propia ruina que de su propia seguridad". (Versión nuestra).<sup>(20)</sup>

"La verità effettuale della cosa" del original quiere significar la verdad obtenida empíricamente, o mejor, inductivamente.

"Mientras la filosofía política se empeña en gran parte en el estudio del Estado y el comportamiento político tales como deben ser o se imaginan los filósofos, la ciencia política los estudia tales como son".<sup>(21)</sup>

La filosofía política elabora sus propios supuestos y explica los fundamentos y las valoraciones de la ciencia política, o sea, explícita el 'más acá' y el 'más allá' metafísicos y no experimentales de ésta.

La ciencia política se sirve de supuestos lógicos no elaborados por ella misma y no explica lo que está antes ni después de ella: no explica sino lo intermedio que se encuentra entre sus puntos de partida y de llegada.

La filosofía se despliega en el ser, el conocer y el valorar: metafísica, epistemología, axiología de lo político. La ciencia política se repliega sobre sí misma y no es más que ciencia de su propia ciencia.

Al finalizar la ubicación de Hobbes en el mundo de la cultura<sup>(22)</sup>, recalcábamos que en él se daba una metodología, una filosofía, una psicología y una sociología de la política. Lo mismo encontramos en Maquiavelo, menos una filosofía en sentido estricto, que se despliegue en una metafísica, una gnoseología y una axiología.

Fue Hobbes quien construyó el primer sistema ontológico rigurosamente materialista de la Edad Moderna, siguiendo de cerca a Demócrito. Es un racionalista que buscó orientación en la ciencia natural.<sup>(23)</sup>

<sup>(20)</sup> "Ma sendo l'intento mio serivere cosa utile a chi la intende, mi è parso più conveniente andare drieto alla verità effettuale dela cosa, che alla imaginazione di essa. E molti si sono imaginati republiche e principati che non si sono mai visti nè conosciuti essere in vero; perchè egli è tanto discosto da come si vive a come si doverrebbe vivere, che colui che lascia quello che si fa per quello che si doverrebbe far impara piuttosto la ruina che la perseverazione sua". Machiavelli, Niccolò. "Il Príncipe". Cap. XV. Salani, editore. Firenze, 1931. Págs. 72-73.

<sup>(21)</sup> Mantilla Pineda, B. "Maquiavelo o el Iniciador de la Ciencia Política Moderna". Rev. de Estudios Políticos. Separata del número 151. Madrid, 1967. Pág. nueve.

<sup>(22)</sup> Vid. supra, numeral 6, pág. 310.

<sup>(23)</sup> Vid. un estudio demaciado breve, pero sustancioso, de la metafísica hobbiana en Heimsoeth, Heinz. "La Metafísica Moderna". José Gaoz, traductor. Revista de Occidente. Segunda edición. Madrid, 1949. Págs. 86-90.

En el 'Leviatán' y en 'El Ciudadano', se busca encontrar el fundamento filosófico y gnoseológico del hecho político, para que sobre ellos trabaje la ciencia política: he ahí el 'más acá' de ésta.

Asímismo, en ellos se responde a una estimativa, que sirva de coronación al saber político: es el 'más allá' de la ciencia política.

Así como es indispensable la existencia de una antropología filosófica, de una filosofía social, de una filosofía del derecho, de una psicología racional y de una filosofía de la educación que expliquen el dato que no logran aclarar la antropología científica, la sociología, la ciencia jurídica, la psicología experimental, y la pedagogía respectivamente, de igual modo hay que acudir a una filosofía política que cimente y corone la ciencia política. Fue ello el afán hobbioano

Antes de proseguir demostrando la existencia de una axiología política en Hobbes y no en Maquiavelo, es menester sentar una premisa: la ciencia política nace con Maquiavelo pero se consolida en Hobbes, con quien, además, nace la filosofía política moderna.

No está en lo cierto Murillo Ferrol al creer que a partir de Hobbes se produce un tránsito en la ciencia política y se abre camino a la crisis entre teoría y práctica en el método de ella, y que el saber político es desde entonces neutro, alejado de los valores, que se monta sobre hechos y se revista de toda la asepsia posible.<sup>(24)</sup>

La crisis entre teoría y práctica se produjo un siglo antes de Hobbes con Bodino, Maquiavelo y Bacón, y especialmente con el segundo. Por lo demás, con el mismo aparece una ciencia política avalorativa. Constatemos este aserto.

En el prólogo de los 'Discursos', se queja el gran florentino de que sus contemporáneos todavía "acudan en los pleitos entre ciudadanos a los *preceptos* legales o a los remedios que los antiguos practicaban"; deberían acudir más bien a los *ejemplos* de la antigüedad en todo asunto político. Por qué ese comportamiento? Por "no tener (los ciudadanos) perfecto conocimiento de la historia o de no comprender, al leerla, su verdadero sentido ni el espíritu de sus enseñanzas".

En 'El Príncipe', en la dedicatoria a Lorenzo de Médicis, señala expresamente el autor las fuentes del conocimiento de su ciencia política. y ambas son sacadas de la praxis: su propia experiencia en los asuntos públicos y el estudio de la historia de la antigüedad.

(24) Cfr. Citado por Ramírez Jiménez, Manuel. "Supuestos Actuales de la Ciencia Política". Tecnos. Madrid, 1972. Pág. 87.

“Es un rasgo extraordinariamente característico que de la antigüedad solo tome (Maquiavelo) el material histórico, pero no su idea central. Ni Platón ni Aristóteles, ni tampoco las obras sistemáticas de Cicerón ejercieron sobre él la menor influencia”.<sup>(25)</sup>

“La historia no era para él (Maquiavelo) un simple conocimiento de cosas antiguas. El es un político práctico, y la historia es, simplemente, la política del pasado. Está justificada por su utilidad; es la filosofía que enseña con la experiencia. Un conocimiento de la historia no es una simple prenda de adorno, sino absolutamente esencial como guía para la acción. Solo la historia puede proporcionar precedentes al hombre de Estado”.<sup>(26)</sup>

Antes, si se quiere, en Hobbes se da un pequeño retroceso, bajo cierto respecto, y no un avance, en la crisis teoría-práctica. Como lo aclaramos arriba al hablar del estado natural y de la filosofía política hobbesiana como ciencia ‘a priori’<sup>(27)</sup>, para el malmesburiano la historia se hace superflua porque la misma filosofía se convierte en historia, vale decir, la historia se filosofa —se hace teoría— y la historia ‘real’ deviene historia ‘típica’, si bien tiene un fin eminentemente histórico: construir el Estado esencial, futuro y concreto.

En cuanto que a partir de Hobbes se opere el tránsito de una ciencia política valorativa a otra avalorativa, también esto es inexacto.

Es muy fácil caer en esta falsa apreciación porque, a primera vista, lo que más asombra de Hobbes en su filosofía y en su ciencia políticas es el empleo del método de Galileo, que da apariencia a sus afirmaciones de verdades matemáticas, incontrovertibles, desapasionadas y carentes de juicios de valor. Es solo apariencia: el material o el contenido de la filosofía hobbesiana está tomado de una explicación mecanicista de las pasiones y, ante todo, de la percepción sensorial.

“Así, tras la apariencia de los argumentos lógicos se esconde una impetuosa subjetividad”, dice Dilthey de Hobbes.<sup>(28)</sup>

<sup>(25)</sup> Holstein, Günther. “Historia de la Filosofía Política”. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1953. Pág. 184.

<sup>(26)</sup> Shotwell, J. T. “Historia de la Historia en el Mundo Antiguo”. F. de C. E. México, 1940. Pág. 253.

<sup>(27)</sup> Vid. supra, numeral 10 págs. 348 y 349.

<sup>(28)</sup> Dilthey, Guillermo. “Hombre y Mundo en los Siglos XVI y XVII”. E. Imaz, traductor. F. de C. E. México, 1944. Tomo II, pág. 455. (Es la versión española de *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*).

Topamos aquí con una de las mayores paradojas del hobbismo. El propio Hobbes tiene conciencia de ella: quiere hacer de la filosofía política una ciencia tan exacta como la de las líneas y figuras; sin embargo, se percata de que la exactitud de la desapasionada geometría es indiferente a las pasiones y, en cambio, la exactitud de la filosofía política desapasionada no puede ser indiferente a las pasiones.<sup>(29)</sup>

Hobbes, pues, quiso fundar una filosofía política según el modelo de una ciencia formal, pero se dió cuenta de que necesitaba llenarla de contenido.

Por lo demás, al problema en cuestión ya hemos aludido atrás al comparar a Hobbes con Spinoza<sup>(30)</sup> y al tratar sobre el origen del Estado hobbiano<sup>(31)</sup>, que no es otro que la justicia.

En este particular, Spinoza es más maquiaveliano que Hobbes. Maquiavelo inicia una ciencia política que no tiene fundamento moral y otro tanto hace Spinoza en la filosofía política, contrariamente a lo que hace Hobbes, que cimenta su filosofía política sobre una moralidad.

Por colocar la justicia como fundamento del Estado, el filósofo inglés, consciente o inconscientemente ha seguido a San Agustín, quien escribe que es la justicia y no otra cosa, lo que distingue el Estado de una cuadrilla de bandidos.<sup>(32)</sup>

"...La conservación de la paz y la justicia es el fin para el cual se instituyen todos los Estados".<sup>(33)</sup>

Con Maquiavelo se inicia la ciencia política, y desde entonces nació avalorativa. En el mismo libro, del cual hemos extraído la cita de Murillo Ferrol que criticamos, se consigna que una de las grandes aportaciones maquiavelianas es "su clásica visión amoral de los fenómenos políticos".<sup>(34)</sup>

Sin lugar a duda, en Hobbes se da una axiología política. De ninguna manera es concebible una filosofía política que no comporte categorías del preferir. Una filosofía política avalorativa es una contradicción en los términos.

(29) Cfr. 'Los El. del D.', dedicatoria y P. I, cap. 13, 3-4. "De Corpore", cap. I, art. 1. y 7. "De Cive", dedicatoria y pról. al lect. "Leviatán", (15); 11 (50) y 20 (107).

(30) Vid. supra, numeral 6, pág. 306.

(31) Vid. supra, numeral 9, págs. 328 y 329.

(32) "Remota itaque iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?". 'De Civitate Dei', IV, 4.

(33) 'Leviatán', 18 (93). Cfr. 'Leviatán', 29 (167); 30 (176) y 38 (238). 'De Cive', pról. al lect.

(34) Ramírez Jiménez, Manuel. Op. cit., pág. 32.

“Toda acción política está encaminada a la conservación o al cambio. Cuando deseamos conservar, tratamos de evitar el cambio hacia lo peor; cuando deseamos cambiar, tratamos de actualizar algo mejor. Toda acción política, pues, está dirigida por nuestro pensamiento sobre lo mejor y lo peor. Un pensamiento sobre lo mejor y lo peor implica, no obstante, el pensamiento sobre el bien. La conciencia del bien que dirige todas nuestras acciones tiene el carácter de opinión: no nos la planteamos como problema, pero reflexivamente se nos presenta como problemática. El mismo hecho de que nosotros podamos plantearla como problema nos lleva hacia un pensamiento que deja de ser opinión para convertirse en conocimiento. Toda acción política conlleva una propensión hacia el conocimiento del bien: de la vida buena o de la buena sociedad; porque la sociedad buena es la expresión completa del bien político.

Cuando esta propensión se hace explícita y el hombre se impone explícitamente como meta la adquisición del conocimiento del bien en su vida y en la sociedad, entonces surge la filosofía política”.<sup>(35)</sup>

“Lo político está sujeto por naturaleza a aprobación y desaprobación, aceptación y repulsa, a alabanza y crítica. Lleva en su esencia el no ser un objeto neutro; exige de los hombres la obediencia, la lealtad, la decisión o la valoración. No se puede comprender lo político como tal, si no se acepta seriamente la exigencia implícita o explícita de juzgarlo en términos de bondad o maldad, de justicia o de injusticia, si no se le aplican unos módulos, en suma, de bondad y de justicia. Para emitir un juicio razonable se deben conocer los verdaderos módulos. Si la filosofía política quiere encuadrar acertadamente su objetivo tiene que esforzarse en lograr un conocimiento genuino de estos módulos”.<sup>(36)</sup>

Expresamente hemos querido ser prolijos en las precedentes citaciones por la trascendencia del asunto. Esas citas las aplicamos exclusivamente a la filosofía política, pero hacemos patente nuestra entera desconfianza hacia una ciencia política escuetamente avalorativa, pues juzgamos con Strauss que “es imposible el estudio de los fenómenos sociales, sobre todo de los fenómenos sociales más importantes, sin que este estudio lleve consigo juicios de valor”.<sup>(37)</sup>

<sup>(35)</sup> Strauss, Leo. “What is Political Philosophy?”. Op. cit., pág. 10.

<sup>(36)</sup> Ibídem, pág. 12.

<sup>(37)</sup> Ibídem, pág. 21. Vid. las disquisiciones de Arnold Brecht, Ralph Dahrendorf y Thomas I. Cook, que propugnan por una ciencia política valorativa, en Ramírez Jiménez, Manuel. Op. cit., págs. 56 y 92.

En sus escritos Hobbes hace al mismo tiempo filosofía y ciencia políticas, pero conceptualmente se pueden separar: filosofando funda la filosofía política moderna, y haciendo ciencia, consolida el saber político de Maquiavelo. No son pocas las veces en que Hobbes trabaja con juicios de ser, siguiendo fielmente el patrón maquiaveliano.

Finalmente, para Hobbes la filosofía política comprende también la moral.<sup>(38)</sup> Con toda explicitud el filósofo malmesburiano enseña que “la filosofía moral no es otra cosa sino la ciencia de lo bueno y lo malo en la conversación y en la sociedad humana... Ahora bien, la ciencia de la virtud y del vicio es la Filosofía Moral, y, por tanto, la verdadera doctrina de las leyes de naturaleza es la verdadera Filosofía Moral”.<sup>(39)</sup>

Estamos sí de acuerdo con Murillo Ferrol cuando afirma: “Con Hobbes se inicia la etapa moderna ‘especulativa’ de la ciencia política, cuyo objeto a considerar ‘es una pura creación humana, sin raíces ya en una naturaleza que se ha alejado y hecho heterogénea. El saber no tratará ahora primordialmente de suministrar orientación a las operaciones humanas políticas, sino de erigir un sistema cerrado en sí mismo, en el que cada pieza encaje con las demás y cada proposición derive de las otras”.<sup>(40)</sup>

Fue así, en efecto, porque con Maquiavelo se inició la etapa moderna ‘práctica’ (fáctica o pragmatista) de la ciencia política, base sobre la cual Hobbes consolidó tal quehacer científico.

Escribe Strauss: “El fundador de la filosofía política moderna fue Maquiavelo. Intentó implantar —y lo logró— la ruptura con toda la tradición de la filosofía política”.<sup>(41)</sup>

Nuestro conato es demostrar que “la ruptura con toda la tradición de la filosofía política” se efectuó con Hobbes y que en Maquiavelo lo que hubo fue una separación de uno de los objetos de la filosofía política —el poder— y una elevación de éste al rango de ciencia, pero no ninguna ruptura porque “realmente —como escribe el mismo Strauss— no existe en toda la obra de Maquiavelo una sola observación cierta sobre la naturaleza del hombre o sobre lo humano que no estuviera ya completamente desarrollada en los clásicos”.<sup>(44)</sup>

<sup>(38)</sup> Vid. supra, numeral 10, págs. 349 y 350.

<sup>(39)</sup> ‘Leviatán’, 15 (79 y 80). En este mismo capítulo se hallan las 19 leyes de la naturaleza que constituyen una verdadera axiología política porque “la ley de naturaleza y la ley civil se contienen mutuamente y son de igual extensión. ‘Leviatán’, 26 (138).

<sup>(40)</sup> Citado por Ramírez Jiménez. Op. cit., pág. 87.

<sup>(41)</sup> Strauss, Leo. What is...”. Op. cit., pág. 40.

<sup>(44)</sup> Strauss, Leo. “What is Political Philosophy?”. Op. cit., página 43.

Antes del Secretario Florentino, muerto en 1527, había únicamente filosofía política y no existía ciencia política. Después de él, aparece la ciencia política como tal, pero la filosofía política pre-moderna siguió su existencia normal, como pueden testimoniarlo la 'Utopía' de Tomás Moro, muerto en 1539 y la "Ciudad del Sol" de Tomás Campanella, muerto en 1639, obras que calcan el modelo platónico de la 'República'. Con Hobbes y no más que con él, muerto en 1679, se lleva a cabo el rompimiento con la tradición de la filosofía política. Aparece, entonces, la filosofía política moderna y queda ratificada la ciencia política maquiaveliana definitivamente.

En su obra del "fácilmente corregido error", indica Strauss cinco motivos por los cuales compete a Hobbes el honor de haber fundado la filosofía política moderna:

1. Porque hace nacer el Estado del derecho natural subjetivo.
2. Porque ve en la soberanía la base de toda la teoría del Estado.
3. Porque rompe con el racionalismo, al concebir el poder soberano —la 'summa potestas'— como voluntad.
4. Porque enseña que un Estado se constituye en base a una política exterior.
5. Porque en la fundamentación del Estado rehusa orientarse por el lenguaje.<sup>(45)</sup>

1. Antes de Hobbes, el derecho o ley naturales eran tenidos por una regla y medida objetivas, anteriores a la voluntad humana e independientes de ella. De ahí pues, que se considerara el Estado como absolutamente anterior al individuo.

Los griegos partieron del derecho del Estado, del derecho objetivo que se concreta en la ley. Esta es la tesis de Aristóteles cuando afirma que la totalidad —el Estado— es antes que el individuo, tesis plenamente aceptada por Santo Tomás.

Por el contrario, Hobbes y los modernos dan la prioridad al individuo, absolutamente anterior al Estado, y parten, en consecuencia, del derecho del individuo, que se concreta en el derecho subjetivo. Es ésta la peculiaridad que caracteriza de cuerpo entero la filosofía moderna ante la filosofía política clásica.

<sup>(45)</sup> Cfr. Strauss, L. "The Political...". Op. cit., págs. VII y ss; 155-166. A continuación, al exponer los 5 motivos, en algunos apartes haremos amplio uso de los conceptos contenidos en las páginas aquí referenciadas, tratando de condensarlos, refundirlos, sistematizarlos y adicionarlos.

Hobbes fue el primero en distinguir con incomparable claridad entre ley ('Lex — Law') y derecho (Ius — Right). Concibe esta diferencia como algo netamente jurídico: la ley es pura obligación un deber; el derecho, en cambio, libertad, facultad de hacer o no hacer.<sup>(46)</sup>

El Estado, para él, está cimentado primeramente en el derecho del individuo, del que nace la ley. El Estado existe solo para asegurar las condiciones del desarrollo del individuo. El individualismo hobbesiano es ilimitado y por esto diferente del de Locke.

El fundamento de la moral y de la política, vale decir, de la filosofía política, no es la 'ley natural' (law of nature), sino el derecho natural ('right of nature').<sup>(47)</sup>

Hasta Hobbes el tradicional derecho natural era una norma objetiva anterior a la voluntad humana e independiente de ella. El nuevo derecho de naturaleza es una serie de derechos subjetivos — los derechos del hombre que se originan en la voluntad humana.

En la referencia bibliográfica transcrita se puede encontrar cómo Strauss apoya su tesis sobre la originalidad hobbesiana —al basar toda su filosofía política y jurídica en el derecho subjetivo— en autores como Fichte, Barker, Fustel de Coulanges, Gierke y Vaughan.

Así, pues, Hobbes fue el primero en identificar el derecho natural con el derecho del individuo.

2. Hobbes fue el primer escritor que comprendió toda la importancia de la soberanía: mostró dónde descansa, sus funciones y límites. Este segundo motivo contrasta abiertamente con la filosofía política clásica ya que una de las más protuberantes omisiones suyas fue la ausencia de cualquier intento por definir la naturaleza de la soberanía. Para Hobbes, o Dios es omnipotente, o no es nada; o el Estado es soberano, o no es nada. Hay que relacionar este punto con el siguiente.

3. Hobbes fue el primero que explícitamente rompió con el racionalismo, al concebir el poder soberano como voluntad y no como razón.

Las dos innovaciones fundamentales que se deben atribuir al ingenio de Malmesbury —la subordinación de la ley al derecho y el reconocimiento de todas las implicaciones de la idea de soberanía— están íntimamente conectadas. A su vez, las dos se entienden a partir de la ruptura con todo un pretérito racionalista.

(46) Cfr. 'Los El. del D.', P. II, cap. 10, 5. 'Leviatán', 14 (64); 26 (138 y 150).

(47) Cfr. 'De Cive', cap. I, art. 7.

En efecto, se advierte su origen común cuando se observa la condición que posibilitó el problema de la soberanía.

En la Edad Clásica de la filosofía surgió la cuestión: quien o qué cosa debe gobernar? La respuesta fue 'la ley'.

Los filósofos que no pudieron contentarse con el origen divino de la ley, justificaron tal respuesta aseverando que lo racional debía imperar sobre lo irracional —el anciano debía gobernar al joven, el hombre a la mujer, el amo al esclavo— y, por consiguiente, la ley racional sobre los hombres. Terminaron identificando ley y razón.

La expresión más radical del racionalismo fue la concepción platónica de que, para el bienestar del Estado, la única y necesaria condición era que los filósofos fueran reyes o los reyes, filósofos. La razón, entonces, es lo único que justifica el poder.<sup>(48)</sup>

Cuando se pone en duda el derecho de gobernar que tienen la razón o las personas más razonables, surge de inmediato el problema de la soberanía. La duda empieza por la aplicabilidad del principio de que aquel o aquello que es racional está de por sí justificado para gobernar.

Dándose por demostrado que hay hombres que por fuerza de su razón indudablemente son superiores a otros, se cuestiona: éstos otros estarían dispuestos a obedecer, a someterse? Reconocerían su superioridad racional?

La duda va más allá. Se niega que haya entre los hombres diferencias en la racionalidad. Por naturaleza, todos los hombres son igualmente racionales, y, en cuanto a la superioridad obtenida por estudio, experiencia o reflexión, es insignificante porque "es posible que un largo estudio aumente y confirme opiniones erróneas, y aún aquellos que estudian y observan con igual diligencia y durante un tiempo igual las razones y causas, están y deben estar en desacuerdo".<sup>(49)</sup>

Como la razón es impotente<sup>(50)</sup>, no se puede responder que el poder soberano tenga en ella su origen y sede.

<sup>(48)</sup> "Pues no terminarán las calamidades de los pueblos mientras los filósofos no sean reyes o los reyes no se hagan filósofos".

<sup>(49)</sup> 'Leviatán', 26 (140). Cfr. 13 (60 y 61).

<sup>(50)</sup> Cfr. 'Leviatán', 19 (96). "Y precisamente es aquí donde ha de encontrarse una falla muy grave en Hobbes. Su llamamiento a la fuerza fue incesante porque su desconfianza por la razón humana fue excesiva. No negó la fuerza de la razón para conocer las leyes de la naturaleza, que son los principios

Debido a que todos los hombres están en igualdad de condiciones por su razón, la razón de uno o varios puede erigirse arbitrariamente en la razón modelo ('standard') siendo ello no más que una sustitución artificial, ocasionada por la falta de una superioridad natural de la razón en uno o varios hombres. "Dicen algunos que la medida común de las cosas que están en controversia es la recta razón ('right reason'); estaría yo de acuerdo con ellos si una tal cosa pudiera encontrarse o conocerse 'in rerum natura' (en la naturaleza de las cosas)... Mas como la recta razón no existe, la razón de algún hombre u hombres debe suplir su puesto; y ese hombre u hombres es quien tiene o tienen el poder soberano. (51)

Por la misma causa que hizo necesaria la sustitución de la razón por la soberanía —la razón es importante— la racional ley de la naturaleza pierde también su dignidad. En su lugar se coloca el derecho natural que en verdad está de acuerdo con la razón, pero ella no lo dictó sino el temor de la muerte.

Por consiguiente, la ruptura con el racionalismo es el presupuesto decisivo para la concepción tanto de la soberanía como de la dependencia de la ley del derecho, o sea, la primacía del derecho subjetivo en vez de la primacía de la obligación o derecho objetivo.

Luego, este romper con el racionalismo es el supuesto fundamental y general de la filosofía política moderna. La expresión la más patética de semejante rompimiento se puede hallar en Hobbes cuando concibe el poder soberano no como razón sino como voluntad.

---

del recto razonamiento, y las leyes de la recta moral; mas negó que los hombres sean lo suficientemente inteligentes para seguir las pautas de la racionalidad. Y porque los hombres no son suficientemente razonables (un hecho que puede ser confirmado abundantemente por la experiencia), Hobbes rehusó otorgar a la razón un papel propio en los asuntos humanos. Para Hobbes no tuvo sentido lo que los ingleses llaman "oposición leal a su Majestad"; tampoco para la facultad o el deber de un soberano de promover la crítica, el libre cambio y debate de las ideas con el fin de que se clarifique el manejo de los asuntos públicos. Hobbes apostrofó el debate, de sedición contra la autoridad; la crítica, de traición, y la discusión sobre las cosas políticas, de disolución del Estado. El gobierno fuerte es para él aquel en que no hay crítica ni debate ni discusión.

Puede el historiador explicar este elemento de rudeza en Hobbes por su temor a la anarquía, por sus padecimientos ocasionados por la general confusión del siglo XVII y por su anhelo de crear algo teleológicamente ordenado. Pero el crítico debe pesar las razones que el historiador explica. Y el crítico puede ver perfectamente en la desconfianza y recelo de Hobbes por la razón la causa que podría convertir los rectos principios hobbianos por la 'hobbismo' (en el sentido peyorativo de que hemos hablado en la nota 46 de la pág. 320) por el cual Hobbes no abogó". Introducción de Lamprecht al 'De Cive', op. cit., págs. XXIX y XXX

(51) 'Los Elementos del Derecho', P. II, Cap. 10, 8.

El papel de la recta razón, que no existe en la naturaleza de las cosas, es desempeñado por la voluntad del que gobierna. Es esto algo diferente del

"Sic volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas"? (52)

Hobbes expresamente se rebela contra la opinión que aún dominaba en su hora de que el detentador de la soberanía es para el Estado, lo que la cabeza para el cuerpo, esto es, la capacidad de deliberar. El afirma, por el contrario, que es el alma o el espíritu: la capacidad para mandar. (53)

4. Hobbes sostiene que un Estado se constituye en base a una política exterior (54) y no en base a una política interna, como pensaron Platón, Aristóteles y la tradición.

Es tal el énfasis que Platón pone en la prevalencia de la política interna sobre la externa que toda la teoría suya de la justicia podría condensarse en esta idea: la incondicional primacía de la política interna de la "πόλις".

Los dos antecitados pensadores helenos razonan de este modo: lo que da a una cosa su ser —su esencia, la cual significamos cuando nos referimos v. gr., a un caballo en cuanto es caballo— lo que la define, debe prevalecer por encima de todas las demás razones que aparecen en la cosa y especialmente sobre cualquier circunstancia externa.

Si la esencia de una cosa debe prevalecer por sobre sus circunstancias externas, por sobre su auto-realización y auto-afirmación, entonces, por ejemplo, la correcta constitución del cuerpo, que es la salud, debe preferirse a la recuperación de la misma, cuando se ha perdido.

En este ejemplo muestra Platón que el buen estadista promulga una legislación teniendo en mira la paz, que es la buena constitución de un Estado, y no la guerra, que es la afirmación del Estado ante sus circunstancias externas. (55)

Hobbes, en cambio, pregona que la recuperación de la salud deba preferirse a su ininterrumpida posesión. (56)

(52) "Así lo quiero, así lo mando, sea la razón mi voluntad". Juvenal, Sátiras, VI, 223.

(53) Cfr. 'De Cive', cap. 6, art. 19. 'Leviatán', 29 (174) y 21 (114). "La soberanía es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero". 'Leviatán', introduc., (1).

(54) Cfr. 'Leviatán', 17 (87).

(55) Cfr. Platón. "La República", 422.

(56) Cfr. 'De Homine', cap. II, art. 14.

Según Aristóteles, la esencia específica de la "πόλις", que la diferencia de las demás comunidades humanas, es la autarquía o autosuficiencia. (57)

Guardadas las debidas proporciones, se puede comparar la autarquía con el concepto moderno de la subsidiaridad, por cuanto aquella era la propiedad por la cual los esfuerzos de los hombres por completarse unos a otros habían de hallar en el Estado una satisfacción plena.

Por lo tanto, el Estado ideal se constituía teniendo en mira las necesidades de complementación de los ciudadanos entre sí y no la necesidad de afirmarse éstos ante los extranjeros: la πόλις no necesita del mundo bárbaro ni tampoco de sus hermanas las ciudades griegas para cumplir su fin.

Aunque Jellinek sostiene que la autarquía no tiene parentesco alguno con el moderno concepto de soberanía porque aquella es solo una categoría ética (58), es indudable que apunta hacia la noción de la soberanía inmanente o proyección interna de ésta, que se traduce en supremacía: calidad por la cual no hay dentro del Estado un poder superior al de éste.

Por su parte Hobbes basa todo su Estado en la soberanía externa o independencia del mismo de cualquier poder foráneo: para que el Estado se constituya debe comenzar auto-afirmándose ante los demás Estados y luego ante sus súbditos.

Al paso que para Platón y Aristóteles, en concordancia con el interés primordial que conceden a la política interna, el problema del número de habitantes del Estado perfecto —éste era para ellos una comunidad muy pequeña —es decir, los límites impuestos al Estado por sus necesidades internas, es de una trascendencia decisiva, para Hobbes es de poquísima monta.

---

(57) Cfr. Aristóteles. 'Política', 1252, b, 28 y ss: "πόλις πάσης ἐχούσα Πέρζ αὐταρκειάς". Este texto original es muy claro y enfático. No se pase por alto el participio presente femenino "ἔχουσα" —teniendo, la que tiene, la que posee— referido inequívocamente a "πόλις"; y el hipérbaton de "πάσης", adjetivo de "αὐταρκειάς". "El Estado es poseedor pleno de la auto-suficiencia". Véase también la expresión aristotélica "οἰκωνία αὐταρκής": la comunidad auto-suficiente. En la exposición de la autarquía o autarcía seguiremos de cerca a Jellinek, Georg. "Teoría General del Estado". F. de los Ríos, traductor. Albatros, Buenos Aires, 1954.

(58) Cfr. Jellinek, Georg. Op. cit., pág. 327 y ss.

El Estagirita se refiere a este problema: la población del Estado perfecto debe ser tan numerosa como lo exija la autarquía y la tierra debe producir todo lo que necesite esa misma población. (59)

A su turno, el inglés enseña: "La multitud suficiente para confiar a ella nuestra seguridad no se determina por un cierto número sino por la comparación con el enemigo que tenemos, y es suficiente cuando la superioridad del enemigo no es de una naturaleza tan visible y manifiesta que le determine a intentar el acontecimiento de la guerra". (60)

Esto es secuela necesaria de hallarse los Estados en estado de naturaleza porque, reinando la guerra de todos contra todos y siendo un Estado para el otro un lobo, cada quien debe ser lo suficientemente numeroso y fuerte para hacer frente a situación semejante.

La prevalencia de la política exterior o soberanía externa no es proclamada por Hobbes solo sino por toda la filosofía política moderna de un modo explícito o implícito.

A este respecto escribió Kant: "El problema del establecimiento de una perfecta constitución civil depende del problema de las relaciones jurídicas exteriores entre los Estados y no se puede alcanzar una solución adecuada para el primero, independientemente de la del segundo". (61)

5. En la fundamentación del Estado, Hobbes rehusa orientarse por el lenguaje, como lo hace Platón.

Este punto es un principio a la vez ontológico y metódico. Es el que está en la base de los otros cuatro. De ahí su importancia.

De él se deduce que, no guiándose Hobbes por el lenguaje ordinario y, por tanto, por las valoraciones populares o naturales como lo hizo Platón, llegue a negar la existencia de eternos modelos y de las razones de lo bueno y lo necesario, para no reconocer sino lo necesario (62) Consecuencialmente, para Hobbes tampoco existe la ley natural que sería un modelo natural.

(59) Cfr. Aristóteles. 'Política', VII, 1326 b, 1-40: "τὸ γὰρ πάντα ὑχάρχειν καὶ δεοῖται μηδεὺς αὐταρκες".

(60) 'Leviatán', 17 (86).

(61) Kant, Emmanuel. "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht". Séptima Proposición.

(62) Cfr. 'Leviatán', 4 (12).

Hemos acabado de explicar, en forma por demás sucinta, los cinco puntos capitales que motivaron la ruptura perentoria de la filosofía política moderna con la clásica. Se ha comprobado la existencia de todos ellos en la doctrina de Hobbes.

Ahora bien, repasando con detenimiento todas las obras políticas de Maquiavelo —‘Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio’, ‘El Príncipe’, ‘Las Historias Florentinas’, ‘El Arte de la Guerra’, ‘Descripción de Alemania’, ‘Informe sobre los Asuntos de Alemania’, ‘Discurso sobre los Asuntos de Alemania y acerca del Emperador’, ‘Descripción de Francia y Carácter de los Franceses’— no hemos encontrado ninguno de los puntos arriba indicados tratado ni explícita ni implícitamente.

Nuestra tesis gira en torno a la diferenciación entre filosofía política y ciencia política. Apoyados en ella es como estamos sustentando el aserto de que es Hobbes y no Maquiavelo el fundador de la filosofía político moderna. Estando para cerrar la sección sustentativa, conviene agregar aún unas ideas más con respecto a la diferencia en cuestión, que es de máxima relevancia.

En varias de sus publicaciones, el mismo Strauss diferencia la filosofía de la ciencia. Comienza así inequívocamente el opúsculo “Qué es Filosofía Política?” diferenciando ésta de otras ramas del saber, entre las cuales figura la ciencia política. (63)

Otro tanto hace en el tan socorrido por nosotros libro sobre la filosofía política de Hobbes: “...Es necesario preguntarse si la concepción de la naturaleza, que es el presupuesto de su filosofía política, es idéntica a la concepción de la naturaleza que él explica en sus escritos científicos. Es cierta la existencia de una afinidad entre estas dos concepciones, mas en principio deben ser separadas. Es por esta razón y solo por ella por lo que sus investigaciones científicas podrían ejercer una influencia positiva en la evolución de su filosofía política”. (64)

Y más adelante: “...El naturalismo radical que Hobbes muestra en sus escritos científicos no puede ser el fundamento de su filosofía política”. (65)

Desgraciadamente Strauss no extrae las riquísimas consecuencias derivadas del separar filosofía y ciencia. En base a esa separación se hubiera evitado la confesión equivocada de culpa por haber afirmado que corresponde a Hobbes la paternidad de la filosofía política moderna.

(63) Cfr. Strauss, Leo. “What is...”. Op. cit., págs. 13 y ss.

(64) Strauss, Leo. “The Political...”. Op. cit., pág. 167.

(65) *Ibidem*, pág. 170.

Asímismo, en base a ella, para una futura edición se podrían fácilmente corregir muchos yerros, como titular el capítulo VII "La nueva filosofía política", en vez de "La nueva ciencia política".

Con la distinción susodicha, la obra de Strauss quedaría sistemáticamente vertebrada.

Es voz común que los ingleses del siglo XVII entendían por filosofía hacer ciencia natural, y es cierto. Con otras palabras, el término filosofía lo predicaban análogamente, lo extendían a la filosofía en sentido estricto y a las ciencias naturales.

"El concepto de filosofía, tal como lo comprende Hobbes, es el del siglo XVII: ciencia universal. 'Pregunto cuántas ciencias hay. Existe una sola ciencia universal que denominamos filosofía y la defino como sigue: *Philosophia est accidentium quae apparent, ex cognitio eorum generationibus, et rursus ex cognitio accidentibus, generationum quae esse possunt per rectam ratiocinationem cognitio acquisita*'<sup>(66)</sup>. Este concepto se corresponde con la idea fundamental del siglo XVII. Las investigaciones positivas se convierten en filosofía porque entran en la conexión de una deducción a partir de verdades más generales que hacen referencia a todos los dominios del conocimiento".<sup>(67)</sup>

Por no haber distinguido, Strauss arrebató a Hobbes lo que le pertenecía para entregárselo a Maquiavelo. Nosotros pretendemos dar a cada uno lo suyo. No denigrar a Maquiavelo en beneficio de Hobbes, sino dar a Maquiavelo su gloria: fundador de la ciencia política, y a Hobbes la suya: fundador de la filosofía política moderna y consolidador de la ciencia política maquiaveliana. Todo hecho posible por obra y gracia del concepto análogo de ciencia.

Con muy buen sentido un estudioso nuestro ha intitulado una obrita suya "Maquiavelo o el Iniciador de la *Ciencia Política Moderna*".<sup>(68)</sup>

Una última objeción sería que Hobbes nunca distinguió la filosofía de la ciencia. La objeción carece de peso porque cualquier lector moderno puede distinguir las aún cuando el autor leído no las haya distinguido. No solo es dable sino imprescindible distinguir conceptualmente, como se distingue entre jurista y ius-filósofo.

<sup>(66)</sup> Opera Latina, IV, 26.

<sup>(67)</sup> Dilthey, Guillermo. Op. cit., págs. 387 y 388.

<sup>(68)</sup> Vid. Mantilla Pineda, B. Op. cit.