

JUAN J. RUIZ-RICO
Granada

**SOBRE UNA LECTURA POSIBLE
DEL CAPITULO XIII
DE LEVIATHAN**

“We do well to be afraid of Hobbes; he
knows too much about us”

C. B. MACPHERSON

No parece demasiado sensato negar ahora la complejidad y oscuridad del pensamiento de Hobbes *. Antes al contrario, es justamente ésta una de las razones por la que más agradecimiento debiéramos pagarle los científicos de la política, filósofos, historiadores de las ideas y demás componentes de esa fauna que profesa en la solución de puzzles, imperativo y contenido a fin de cuentas de la “normal science” como KUHN con fina ironía solía denominar ¹. Pocos autores, en definitiva, ofrecen un resultado tan “utilitario”. Baste reseñar el número de publicaciones que en los últimos años se han generado en su torno para com-

* La traducción de textos ingleses contenidos en este ensayo, salvo los casos que expresamente se indiquen, es la llevada a cabo por el autor.

(1) T. S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, International Encyclopedia of Unified Science, Vol II, núm. 4, segunda edición ampliada (tercera reimpresión), The University of Chicago Press, Chicago-Londres, 1971. Me refiero en particular al cap. IV (“Normal Science as Puzzle-solving”).

probar la deuda que con él conserva la comunidad del saber². Me parece que GOLDSMITH tenía bien presente el hecho cuando solicitaba sus disculpas a aquéllos que pudiesen considerar "a weariness of the flesh" volver una vez más al hombre del Malmesbury³.

J. PLAMENATZ, otro especialista en el tema hobbesiano, había comenzado una aportación ya clásica⁴ haciendo mención de las dos clases de inmortalidad de que disfrutaban los grandes libros. Por un lado son leídos durante siglos después de la muerte de sus autores. Por otro, son ocasión, de tiempo en vez, para que nuevos libros se originen. Concluir que "hay más escrito sobre ellos que en ellos" puede interpretarse como contribución más o menos jovial de un talante hipercrítico. Pero puede igualmente dar curso a observaciones ulteriores algo más relevantes como a continuación trataré de mostrar.

Creemos desde MANNHEIM⁵ —esto es casi paradigmático⁶— que el pensamiento social está condicionado ("determinado") por la posición social que se ocupa y el momento histórico que ha tocado vivir. Probablemente lo mismo cabría decir del arte o la literatura. Y la lista, si lo quisiéramos, tendría continuación. Postulados tales, con mayor o menor grado de disidencia, parecen hoy elementos del caudal común a los que en sus líneas generales cabe poner pocos reparos. Sin embargo, resulta curioso que el peso lo soporte siempre "el condicionamiento social e histórico del

(2) Puede observarse el dato en la colección de literatura hobbesiana a partir de 1960 llevada a cabo en este mismo número por F. J. VALLS.

(3) M. M. GOLDSMITH, *Hobbes's Science of Politics*, Columbia University Press, Nueva York-Londres, 1966 (Prefacio).

(4) J. PLAMENATZ, "Mr. Warrender's Hobbes", *Political Studies*, vol. V, 1957, pág. 298.

(5) K. MANNHEIM, *Ideology and Utopia*, reimpresión en rústica de Routledge and Kegan Paul Ltd, Londres, 1972. Véase, sobre todo, el cap. III ("The Prospect of Scientific Politics")

(6) Se entiende aquí paradigma en la forma en que lo hace T. S. KUHN en su *The Structure of Scientific Revolutions* arriba citada.

proceso de creación” y rara vez se establezcan estimaciones del “condicionamiento social e histórico del producto intelectual una vez generado”. Quiero decir con ello que ocuparse de los constreñimientos que su época y su posición le impusieron a Hobbes resulta adecuado, pero es sólo una parte —quizás la más objetivable— de la historia. La otra, requerida igualmente a mi juicio, es el análisis del uso de Hobbes como ocasión donde se vierten otro tipo de condicionamientos sociales e históricos que pertenecen a quienes en distintos momentos se han ocupado de la obra hobbesiana y que, evidentemente, son hartamente distintos de los que operaban sobre esa voz que nos habla “desde las distantes orillas de la Inglaterra de los estuardos”⁷.

Lo que con ello quiero insinuar es que de Hobbes se pueden realizar muchas y muy distintas lecturas. Porque él, como los grandes temas políticos, funciona como un tablero sobre el que se produce el enfrentamiento de las distintas concepciones ideológicas, sobre el que se retratan las posiciones hegemónicas, según el momento, de la comunidad de científicos sociales (reflejo, al cabo de enfrentamientos ideológicos y posiciones hegemónicas más sustantivas). Y esto en un doble sentido. Primero haciéndonos reconocer a su través esas distintas posiciones. Segundo dando ocasión para que éstas se desarrollen un punto más.

Si nos cupiera alguna duda a este respecto bastaría efectuar los más elementales ejercicios de comparación. Descubrir por ejemplo las agudas discrepancias entre esas líneas interpretativas de Hobbes denominadas por GREENLEAF⁸ “traditional case” “natural law case” e “individualistic case”. Poner al lado el estudio sobre política y filosofía

(7) F. R. DALLMAYR, “Hobbes and Existentialism: Some Affinities”, *The Journal of Politics*, Vol. XXXI, núm. 3, agosto 1969, página 615.

(8) W. H. GREENLEAF, “Hobbes: The Problem of Interpretation” en M. CRANSTON y R. S. PETERS editores, *Hobbes and Rousseau Anchor Books*, Nueva York, 1972, págs. 5-36.

de Hobbes que WATKINS⁹ efectúa con marcado talante analítico y el imaginativo intento (casi extravagante, llega a temer su autor) de encontrar ciertas afinidades entre Hobbes y los existencialistas, empeñado por DELLMAYR¹⁰. Cualquier amante del proceder totalitario —no sin ciertas sospechas y recelos— se encontrará en su terreno efectuando un recorrido de “Leviathan”, pero habrá al mismo tiempo quien a su través descubra al primer liberal¹¹ o localice sus elementos democráticos buceando, por ejemplo, en los rincones de la teoría del castigo¹². Compárese por último la recepción inicial otorgada a “esta bestia negra de su época”¹³ y el entusiasmo marxista ante el materialista y mecanicista pionero que además resulta ser un lúcido expositor de los principios de la sociedad burguesa¹⁴.

MINOGUE, uno de los colaboradores de este número, ha establecido un cuadro muy coherente de lo que aquí trato de indicar. Merece —creo— la pena reproducirlo: “(Con Hobbes) se ha entrado en un mundo complejo de ideas que está, como cualquier mundo, lleno de oscuros rincones y

-
- (9) J. W. N. WATKINS, “Philosophy and Politics in Hobbes” en K. C. BROWN editor, *Hobbes Studies*, Basil Blackwell, Oxford, 1965. El tema se encuentra totalmente desenvuelto en el libro del propio autor *Hobbes's System of Ideas*, Hutchinson University Library, Londres, 1973 (segunda edición).
- (10) F. R. DALLMAYR en el ya citado “Hobbes and Existentialism: Some Affinities”.
- (11) LEO STRAUSS, “On the Spirit of Hobbes's Political Philosophy”, *Hobbes Studies*, págs. 1-29.
- (12) MARIO A. CATTANEO, “Hobbes's Theory of Punishment”, en *Hobbes Studies*, págs. 275-297.
- (13) Recepción de su época que es preciso advertir a un nivel más profundo que el puramente formal. Desde esta perspectiva la “mala prensa” inicial que padeció Hobbes no sería tan evidente. Véase al respecto el artículo de QUINTIN SKINNER, “The Context of Hobbes's Theory of Political Obligation”, en *Hobbes and Rousseau*, edición citada.
- (14) Se sugiere, en torno al carácter o no de sociedad burguesa para la Inglaterra de Hobbes considerar, entre otras, las observaciones que al respecto efectúa K. THOMAS en “The Social Origins of Hobbes's Political Thought”, dentro de *Hobbes Studies*, págs. 185-236.

lugares ocultos, dispuestos para la exploración. Y el trabajo de los comentadores a menudo consiste en dar cuenta de estos lugares o en mostrar conexiones entre este mundo y algún otro mundo que le es tangencial. Una filosofía como la de Hobbes es, entre otras cosas, el producto de un hombre; y una actividad que podemos llevar a cabo es explorar sus intenciones tal como emergen en su trabajo y quizás con la ayuda de otra información biográfica o no filosófica. *Pero una filosofía es también una creación en algún grado independiente del que la originó. Habrá cosas de las cuales él no se dió cuenta. Con cada generación aparecen nuevas preguntas filosóficas y consecuentemente la filosofía aparece con una nueva luz que podría no haber sido evidente para su creador*"¹⁵.

En resumen leer a uno u otro Hobbes, de una u otra forma a Hobbes, algún aspecto particular de Hobbes u otro diferente (¿quién tiene —digámoslo otra vez con Minogue¹⁶— el derecho a legislar cada cosa que puede hacerse o no hacerse con un determinado texto?) es una opción de valor. Y me parece importante notarlo, porque de esta forma se hace uno consciente de la que asume. A las claras, no me importa sólo descifrar un punto más de la obra del "único gran filósofo político inglés"¹⁷ sino usarla como elemento argumental en defensa de unos valores que se generan muy lejos de su órbita. La ciencia, dicho sea de paso, probablemente resulte así en lo que casi siempre es cuando toca al mundo de lo social: pura coherencia (cuando menos aparente) en los argumentos. Lo que busco es examinar la forma en que es útil el estudio de Hobbes para comprender desde un cierto prisma la actualidad y adoptar ante ella determinadas opciones.

(15) K. R. MINOGUE, "Hobbes and the Just Man", en *Hobbes and Rousseau*, págs. 66-67.

(16) *Ibidem*, pág. 66.

(17) Entre otros, J. P. MAYER, *Trayectoria del pensamiento político*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1966 (tercera edición española), pág. 125.

Más en concreto: en este breve ensayo me propongo: 1) Sugerir la posibilidad de que la "condición natural" (o, provisionalmente, "el estado de naturaleza") no sea sino una anticipación de ciertos componentes del ser humano (el "ello" gobernado por el principio del placer, el hombre más profundo, el "yo antagónico") que es válido para todas las épocas y situaciones sociales aunque aquí se colore por las que a Hobbes le tocó vivir. 2) Sugerir la posibilidad de engarzar lo dicho con elementos de la teoría freudiana, dado que al respecto acaso se muevan ambos en una misma línea y, de ser así, los logros más elaborados de ésta puedan esclarecer los más rudimentarios de la miscelánea hobbesiana. 3) Estimar la posibilidad de que, tomada la nueva óptica, muchos de los aspectos menos "gratos" de la exposición de Hobbes puedan aparecernos como contingentes y en consecuencia el logro de la finalidad que con ellos se perseguía hoy exija recursos instrumentales muy distintos¹⁸.

En realidad esta labor, basada casi exclusivamente en bibliografía inglesa, carece del más elemental tono anglosajón. Acepto gustoso el riesgo de olvidar el parasitismo —esto es, de no dar cabida excesiva a los problemas de quienes constituyen habitantes usuales del Olympo hobbesiano. Muchos de los temas clásicos (teoría de la obligación, Dios en Hobbes, tesis de Taylor, teoría del castigo, "Hobbes de Mr. Warrender") por no citar sino unos cuantos, quedarán (respetuosamente) marginados. Más bien hay aquí algo de ejercicio contra el método, por usar la feliz expresión de FEYERABEND¹⁹ o de uso del "pensamiento lateral" con términos que de BONO ofrece²⁰. Quizás una de

(18) Las estimaciones comparativas que entre Freud y Hobbes puedan llevarse a cabo evidentemente no van referidas a los supuestos metodológicos de ambos. En general el uso de la "ciencia natural" que Hobbes llevase a cabo queda también al margen de los problemas aquí considerados.

(19) P. K. FEYERABEND, *Contra el método*, Ariel, Barcelona, primera edición española de 1974.

(20) E. de BONO, *The Use of Lateral Thinking*, Pelican Books, Penguin, 1967.

las estrategias de este “pensamiento lateral” pueda expresar adecuadamente el camino que trato de recorrer: En lugar de proceder peldaño tras peldaño en la usual manera vertical, se toma una posición nueva y arbitraria. Se trabaja luego en sentido inverso tratando de construir un camino lógico entre esta nueva posición y el punto de partida. Para que el establecimiento de tal camino sea posible es preciso verificarlo a nivel de lógica con el máximo rigor. Si el camino es correcto nos encontraríamos en una posición difícilmente alcanzable por los caminos ordinarios del pensamiento vertical²¹. El mero contenido hipotético de lo que continúa es casi baladí aclararlo.

II

El concernimiento con una nueva lectura posible del capítulo XIII de Leviathan ha de partir de enfrentar una serie de problemas básicos. A mi juicio han sido reducidos usualmente a los dos siguientes: a) ¿El “estado de naturaleza” es una hipótesis histórica o una hipótesis lógica? b) ¿La pintura realizada por Hobbes del “estado de naturaleza” es válida para todas las épocas y todas las sociedades o, al contrario, se trata únicamente de un retrato impresionista de ciertos rasgos predominantes en la sociedad burguesa, más específicamente, en el tipo de sociedad burguesa²² que a Hobbes le tocó vivir?

Para responder a estas cuestiones alguna referencia inicial se hace indispensable. Según estima Hobbes en el capítulo que dedica no al “estado de naturaleza” sino a la “naturall condition of mankind as concerning their felicity and misery” (que, bien mirado, implica algo más que

(21) Véase pgs. 12 y 13 de la obra de E. de BONO arriba citada.

(22) Vuelvo a remitirme a la discusión sobre el carácter burgués o no burgués de la Inglaterra en que Hobbes vivió. W. LETWIN, quien nos aparecerá a continuación en la disputa sobre las tesis de MACPHERSON, es igualmente significativo a este respecto.

un imperceptible matiz) es preciso partir del hecho de la igualdad de los hombres, igualdad que sería adecuado entender como igualdad cualitativa que no elimina determinadas diferencias de grado. Tal igualdad inicial tiene una proyección triple. Es, en primer término, igualdad en las facultades físicas. En segundo, igualdad en las facultades mentales. Pero, en tercer término y acaso sea lo de mayor importancia, lo es también en lo referido a las expectativas, pues "de esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines" ²³.

Pasemos ahora a un nuevo plano. La igualdad de los hombres hobbesianos sólo adquiere todo su sentido al ser colocada junto a alguna otra característica de estos individuos. Tal individuo es fundamentalmente egocéntrico, egoísta y trata por todos los medios de obtener su placer tanto como huye de los displaceres posibles. Es, en consecuencia, básicamente hedonista (Leo STRAUSS, por ejemplo ²⁴, ha reconocido a Hobbes como el iniciador del hedonismo político) Le ocupa ante todo el logro de su felicidad. Y por demás, esta felicidad "es un continuo progreso de los deseos de un objeto a otro, ya que la consecución del primero no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior. La causa de ello es que el objeto de los deseos humanos no es gozar una vez solamente y por un instante sino asegurar para siempre la vía del deseo futuro. Por consiguiente las acciones voluntarias e inclinaciones de todos los hombres tienden no solamente a procurar sino a asegurar una vida feliz" ²⁵.

(23) En lo referido a la obra de Hobbes la edición clásica es la de Sir William Molesworth (*The English Works of Thomas Hobbes*). Dado el limitado alcance de este trabajo he preferido remitir las citas a la antología de Hobbes más usual en España, concretamente la preparada por E. TIerno GALVAN, Tecnos, Madrid 1965. En este caso, pág. 134.

(24) LEO STRAUSS, art. cit., en op. cit., pág. 3.

(25) *Thomas Hobbes: Antología*, pág. 125.

En este momento, consideremos que, dada la igualdad inicial en capacidad y expectativas y el compromiso radical con el placer y la felicidad, es posible y frecuente que dos hombres deseen una misma cosa, cosa por ejemplo que no pueden disfrutar los dos al mismo tiempo (los recursos son escasos, el objeto es excluyente en su goce, esto al cabo resulta secundario). También sería coherente pensar (y se aclarará más adelante) que la satisfacción del deseo en uno exija automáticamente el displacer del otro. La conclusión obvia es que ambos hombres se volverán enemigos y en el camino que conduce al fin tratarán de sojuzgarse o aniquilarse uno a otro.

Lo importante es que los datos de la naturaleza humana conducen, también naturalmente a la discordia. Y de ello se deriva que los hombres hobbesianos no experimentarían placer alguno reuniéndose (más bien desagrado) en el caso (hipotético) de que no existiera sobre ellos un poder común. En este caso se daría un estado de guerra, ajeno a las ideas de justicia o moralidad. Y, examinado desde el momento histórico de Hobbes y su correspondiente tabla de valores, nada extraño ha de resultar que en una situación semejante “no exista oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras ni sociedad y, lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta, y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve”²⁶. O, por abundar sobre la misma tabla de valor: “Es natural (...) que en dicha condición no existan propiedad ni dominio, ni distinción entre tuyo y mío; sólo pertenece a cada uno lo que puede conservar y sólo en tanto que puede conservarlo”²⁷.

(26) *Ibidem*, pág. 136.

(27) *Ibidem*, pág. 138.

Pocas posibilidades, en principio ,parecen caber para este individuo asocial, apolítico y amoral. Pero, por fortuna, existe un factor que lo distingue de los animales: la razón, que sin colocarlo en rasgos más bucólicos, sirve al menos para que, basándose en sus pasiones y tratando de conservarlas mediante el oportuno cálculo, ceda parte de sus (amenazadas y amenazantes) posibilidades inmediatas para tener otras, mediatizadas pero más seguras.

Era esto un precedente para adentrarnos en la respuesta a las dos preguntas ya indicadas. Respecto al carácter de hipótesis histórica que el estado de naturaleza pueda tener, la negativa de los distintos estudiosos de Hobbes rara vez aparece discutida. Usemos a esos efectos un par de ejemplos. ASHCRAFT en un trabajo notablemente informado, había podido certificar que “los comentaristas de Hobbes son virtualmente unánimes en caracterizar el estado de naturaleza hobbesiano como un concepto analítico y no histórico”. Para, usando el testimonio de muy diversos especialistas (GAUTHIER, HACKER, HOOD, PLAMENATZ, WOLIN, SABINE), insistir en que el estado de naturaleza para Hobbes “no es nada más que una abstracción lógica, una construcción hipotética o una ficción metodológica. Es completamente independiente de la historicidad de un primitivo estado de naturaleza, un asunto que para Hobbes tenía poco interés. En ningún sentido es producto de una realista observación política y nada tiene que ver con la historia o la antropología”²⁸. MACPHERSON por su parte no iba a resultar menos drástico: “El estado de naturaleza ilustra el modo en que los hombres, siendo como son, se comportarían si no hubiera autoridad alguna para hacer cumplir la ley o el contrato”²⁹. O, “como está generalmente admitido, el estado de naturaleza de Hobbes es una hipótesis lógica, no histórica. Es una inferencia basada en

(28) R. ASHCRAFT, “Hobbes's Natural Man: A Study in Ideology Formation”, *The Journal of Politics*, vol. XXXIII, núm. 4, noviembre 1971, págs. 1086-1087.

(29) C. B. MACPHERSON, *La teoría política del individualismo posesivo*, Ed. Fontanella, Barcelona 1970, pág. 29.

las pasiones; describe cual sería el género de vida de no haber un poder común que temer. Hobbes no pretendía que el estado imperfectamente soberano existente se había originado mediante acuerdo entre unos hombres que anteriormente habían vivido en un estado de naturaleza real”³⁰

¿Sería razonable discrepar de un argumento que tal consensus alcanza en una comunidad de científicos rara vez proclive a la unanimidad? Sin entrar en que esa unanimidad, examinada a fondo, probablemente observaría mayor dispersión, estimo posible, si no contradecir el argumento, sí ofrecer algún matiz que en cierta medida lo alcance.

Salvo que entienda mal, son dos cosas las que fundamentalmente quieren ponerse de relieve al resaltar el carácter no histórico del estado de naturaleza hobbesiano. Por una parte, que no es algo de curso efectivo en lejanos parajes o épocas remotas. Por otra parte, que no se trata de una secuencia en que el estado de naturaleza fue la situación previa a la comúnmente conocida de un poder soberano más o menos perfeccionado.

En principio pudiera suponerse que Hobbes niega esta posibilidad. O, cuando menos, que es ambiguo al respecto. El mismo indica: “Acaso pudiera pensarse que nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra semejante y, en efecto, yo creo que nunca ocurrió generalmente así, en el mundo entero, pero existen varios lugares donde viven ahora de ese modo: los pueblos salvajes en varias comarcas de América...”³¹. Pero, examinado el conjunto del capítulo habrá de verse que la incidencia es puramente anecdótica, nada añade al hilo fundamental de la argumentación. Y por lo demás tampoco sería de extrañar que Hobbes utilizara un recurso (quizás tan convincente al momento, como producto de una deficiente información) en el que cayeron pensadores de épocas mucho más tardías.

(30) Ibidem, pág. 29.

(31) *Thomas Hobbes: Antología*, pág. 137.

Un punto más. Si Hobbes cree que una situación tal nunca ocurrió generalmente así, toda posibilidad de entendimiento cronológicamente secuencial del estado de naturaleza y el estado social artificialmente creado queda destruida. Tal estado de naturaleza vendría a ser un marco de referencia, un elemento de contraste en el que medir el único estado real, aquel en el que el poder soberano existe. Es probablemente lo que WATKINS tiene en mente al indicar que una de las cosas que su teoría de la naturaleza humana tenía que hacer era establecer la posibilidad de conocimiento del funcionamiento interno de la mente de otros hombres. Hobbes tenía que dibujar cómo los hombres se hubieran comportado en el estado de naturaleza. Difícilmente podía inferir esto del comportamiento más o menos restringido que guardan en una sociedad organizada; necesitó una teoría psicológica que pudiera combinar con el supuesto contrario a los datos existentes de que no existiera una organización social”³² o la sugerencia en similar sentido de GOLDSMITH al advertir que “en orden a la construcción de la ciencia política, el conocimiento de la organización humana debe comenzar como comienza en la construcción de la ciencia natural, con sus causas constitutivas. Como la investigación de la naturaleza, la investigación de la sociedad comienza con su imaginaria disolución o aniquilación. En consecuencia las causas constitutivas del orden humano deben ser derivadas de la forma en que los seres humanos se conducirían en una situación en la que no existiera orden”³³.

Ahora bien, me parece que este carácter de hipótesis lógica usada a efectos de contraste con el que tan usualmente se conviene, recoge sólo una parte de la historia y apenas traspasa los umbrales de planteamientos más profundos. Las complicaciones y frecuentes errores que, desde mi punto de vista, se producen a la hora de comprender el “estado de naturaleza” hobbesiano y su carácter, proceden de una identificación demasiado gratuita de tal estado de

(32) J. W. N. WATKINS, *Hobbes's System of Ideas*, pág. 69.

(33) M. M. GOLDSMITH, *op. cit.*, págs. 84-85.

naturaleza con la condición natural, identificación a la que en absoluto resulta ajena la ambigüedad, cuando no la falta de precisión, del propio Hobbes.

Una de las finalidades que al principio me propuse era la de desvelar algunos extremos que se encontraran implícitos y no demasiado aclarados en el pensamiento hobbesiano. En este sentido estimo que una comprensión más fructífera y adecuada de todo el edificio exigiría considerar como realidades separadas, aunque estrechamente conexionadas, la condición natural de la humanidad y el llamado (¿dónde?, ¿por quién? ³⁴) “estado de naturaleza”.

Me explico. Creo que la condición natural refiere una serie de tendencias existentes en el interior del hombre de carácter, diríamos, muy primario, muy “natural”, las cuales, caso de encontrarse en una situación oportuna para desenvolverse y actualizarse (la situación de carencia de un poder común), traerían como consecuencia ese estado de guerra de todos contra todos en el que —al fin ha de salir— el hombre es lobo para el hombre. El sesgo, desde luego, propende a algo más que al rizo barroco. Se trata sencillamente de indicar que la condición natural expresa un ingrediente, en forma de determinadas tendencias, que a todo hombre corresponde y que es, por tanto, elemento real que cualquier individuo en cualquier época arrastra consigo. A este elemento sigue uno de marcado carácter hipotético, consistente en el estado de guerra que se produciría en el caso de que, por no existir un poder común, tales tendencias pudieran actualizarse libremente. En resumen, de seguir esta óptica, *así como el “estado de naturaleza” (guerra de todos contra todos) es excluyente del estado civilizado (y viceversa) la condición natural no sólo coexiste con el estado civilizado sino que sería extremadamente difícil explicar qué razones exigirían ese control que*

(34) En efecto, el empleo de la expresión “estado de naturaleza” es sumamente rara en Hobbes. MACPHERSON ha notado con acierto el hecho y hasta la conveniencia de eliminar el concepto de la circulación.

el poder común representa una vez que esta condición natural hubiera desaparecido.

La cosa en Hobbes carece de una explicación clara. Sin embargo hay textos que proporcionan, repito que sin refinamiento, un indicio para este entendimiento. He aquí el que me parece más significativo: "La guerra no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente. Por ello la noción de tiempo debe ser tenida en cuenta respecto a la naturaleza de la guerra como respecto a la naturaleza del clima. En efecto, así como la naturaleza del mal tiempo, no radica en uno o dos chubascos, sino en la propensión a llover durante varios días así la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario" ³⁵.

Por más que sea en forma tosca parece estar presente la distinción que nos interesaba entre lo que era potencialidad y lo que era desenvolvimiento de la misma. Pero no es esta la única manifestación significativa al respecto que se contiene en el capítulo. Así la remisión efectuada por Hobbes al autoexamen parece tener algo que ver con esa asimilación de condición natural y "hombre más profundo", "yo antagónico" o tendencias más primarias que venimos efectuando: "A quien no pondere estas cosas puede parecerle extraño que la Naturaleza venga a disociar y haga a los hombres aptos para invadir y destruirse mutuamente, y puede ocurrir que no confiando en esta inferencia basada en las pasiones, desee, acaso, verla confirmada por la experiencia. Haced, pues, que se considere a sí mismo..." ³⁶.

La lógica del argumento no nos aparecerá completa hasta examinar el segundo de los interrogantes arriba reseñados. Sin embargo creo desde ahora que la coexistencia de la condición natural y la condición civilizada que he propuesto, difícilmente puede ser atacada.

(35) *Thomas Hobbes: Antología*, pág. 136.

(36) *Ibidem*, pág. 136.

La aparición de un estado artificial —recordémoslo— no modifica los datos básicos. Las pasiones siguen existiendo, la base hedonista que busca la felicidad continuada, ansía los placeres tanto como huye de los displaceres, no ha desaparecido. Muy al contrario, por medio del cálculo que la razón proporciona, se ha instrumentalizado de forma más segura, por caminos que conducen a satisfacciones menos inmediatas, cierto es, pero mucho más duraderas. Ahora bien, el hecho de encontrar un instrumento para el mejor logro de las finalidades propuestas no las modifica. Las mismas son, si bien parcialmente se restringen para hacer más efectivas aquellas que resultan predominantes (autoconservación y seguridad). La condición natural no desaparece. O, por mejor decir, la condición natural no existe en forma separada a alguna estructura de poder soberano que la canalice en forma más segura. Existiendo siempre, siempre se ha visto acompañada de su correspondiente filtro. Filtro que, por supuesto, variará según las épocas. Leviathan, en tanto que estructura que tales beneficios proporciona, ya no es “el Leviathan” sino “uno de los leviathanes posibles”. El que el pensamiento (y/o la época y las circunstancias sociales de Hobbes) exigía como más adecuado. Más adelante veremos las implicaciones de este hecho.

Habría un argumento que, en principio, parecería contradecir todo lo dicho. MACPHERSON es el nombre que indisolublemente se le liga. Aquí el segundo de los problemas enumerados: ¿Hasta qué punto lo que se supone ingrato patrimonio de todos los hombres no es sólo patrimonio de los individuos que viven dentro de un determinado sistema de relaciones sociales? La conocida tesis de MACPHERSON³⁷ así parece indicarlo. MACPHERSON da por supuesto que el “estado de naturaleza” no es algo existente previamente en el tiempo o lejos en la geografía. El “estado de naturaleza” va a ilustrar el modo en que se comportarían individuos específicamente civilizados en el caso de que no existiera el po-

(37) Expuesta fundamentalmente en *La teoría política del individualismo posesivo* y “Hobbes’ Bourgeois Man”, este último en *Hobbes Studies*, págs. 169-183.

der soberano. O sea, se trata de una situación hipotética pero indisolublemente ligada a la situación "civilizada" existente. Siendo lúcido el argumento, el malentendido radica, a mi parecer, en referirlo únicamente a un determinado tipo de sociedad, "la sociedad posesiva de mercado" y a un sólo tipo de hombre, el hombre burgués.

Cada una de las tesis fundamentales de MACPHERSON [1) Inglaterra en la época de Hobbes era una sociedad posesiva de mercado; 2) Hobbes obtuvo las premisas de su filosofía política a partir de los hechos prevalecientes en esa sociedad; 3) Por subvalorar el papel de la clase social cometió el error básico de pasar por alto la fuerza centrípeta de una clase burguesa cohesiva dentro de la sociedad] ha sido contestada por W. LETWIN³⁸ y, como siempre ocurre en el caso de trabajos pioneros, supongo que no será la única puesta en duda de sus tesis. Los argumentos que LETWIN proporciona son esencialmente de carácter económico y en gran medida caen al margen de este empeño. Hay algunos que, sin embargo, son indirectamente de relevancia para el curso argumental que trata de seguirse. Se trata de aquellos que ponen de manifiesto cómo MACPHERSON atribuye gratuitamente a la sociedad posesiva de mercado ciertas características que pertenecen igualmente a otros tipos de sociedad (tipos que, en cualquier caso, no se cierran con los otros dos enumerados por MACPHERSON —sociedad de costumbre o jerárquica y sociedad de mercado simple— a menos que se haga de una forma arbitraria). Así, por ejemplo, ocurre con la desigualdad de hecho. Dice LETWIN: "Es cierto que los hombres son desiguales o, en palabras de MACPHERSON, que algunos individuos tienen más energía, habilidad, o poseen más que otros'. ¿Sería posible creer lo contrario? ¿Sería posible pensar lo contrario de cualquier tipo de sociedad? MACPHERSON curiosamente lo hace. Declina incluir la desigualdad de hecho entre 'las propiedades esenciales de una sociedad de costumbre o jerárquica' mientras discute la presencia en esa sociedad de

(38) W. LETWIN, "The Economic Foundations of Hobbes' Politics" en *Hobbes and Rousseau*, págs. 143-164.

esclavos y amos, superiores, clases dirigentes y capas más altas. Lo mismo excluye el hecho de la desigualdad de su modelo de sociedad simple de mercado. Se nos deja inferir que aunque —como MACPHERSON repetidamente implica— la desigualdad existe en los tres tipos de sociedad, es considerada como 'propiedad esencial' sólo en una 'sociedad posesiva de mercado'" ³⁹.

El mismo argumento es repetido por LETWIN respecto al hecho de que algunos individuos deseen un nivel más alto de valores de uso o de poder del que por el momento tienen. Una vez más aparece como hecho innegable que todas las sociedades poseen algunos individuos de este carácter no pudiendo ser así éste un rasgo diferencial de la sociedad posesiva de mercado. La conclusión general a que LETWIN llega (a través de unos ejemplos notablemente discutibles, y, desde luego, no los mejores que podía, para su finalidad, haber seleccionado) es el de señalar cómo MACPHERSON estima elementos diferenciales de tal sociedad posesiva de mercado algunos que son propios, por parcialmente que sea, de todas las sociedades.

Tanto un punto de vista como su opuesto probablemente encierren bastante razón. Ni que decir tiene, por de pronto, que la pintura efectuada por MACPHERSON aporta una gran luz. El cuadro del capítulo XIII de "Leviathan" no es tan neutral como para que a su través no puedan reconocerse ciertos rasgos básicos de la sociedad burguesa y, naturalmente, la tabla de valores del hombre hobbesiano es una tabla de valores esencialmente burgueses (Esencial y no únicamente. K. THOMAS ⁴⁰ ha puesto de relieve la presencia generalmente olvidada de valores que se acercan mucho más a los propios de una sociedad de status). Ahora bien —y aquí el servicio que LETWIN por vía indirecta nos proporciona— lo que acaso dé origen a la confusión sea la generalización (y pareja exclusión) un tanto arbitraria que efectúa. El que la "condición natural de la humanidad" en una época burguesa canalizara su discordia en torno a va-

(39) *Ibidem*, pág. 146.

(40) K. THOMAS, art. cit.

lores burgueses es algo resueltamente obvio. ¿Cómo podría, incluso, ser de otra manera? ¿Sin embargo, el que en ese momento dado la lucha se desarrollara en torno a tales valores no significa que al cambiar los mismos la lucha desaparezca. Parecería más razonable pensar sencillamente que su objeto se vería modificado.

Con todo, la lucidez del argumento continúa intacta. Más aún, desde la óptica en que lo hemos examinado aparecen implicaciones sugestivas. Porque ahora, el estado de guerra de todos contra todos que se habría de dar en la hipótesis de carencia de algún tipo de poder (control) común no sería sólo el resultado de la "condición natural" sino también de las condiciones básicas prevalecientes en cada tipo de sociedad. Habrá de esta forma organizaciones sociales que propicien o edulcoren la lucha. Las habrá que insistan en los valores cooperativos o competitivos. Y el control requerido para no desencadenar la catástrofe habrá de ser más amplio y férreo en unas sociedades pudiendo ser más reducido y flexible en otras.

III

Si la hipótesis trazada (condición natural que responde a ciertas tendencias muy primarias del hombre y que coexiste con la condición "civilizada") reúne algún interés y en alguna medida resulta verosímil, parece inevitable ponerla en contacto con aspectos de una construcción posterior, mucho más elaborada, de la que, desde mi punto de vista, constituye un claro precedente. Quiero decir que en Hobbes me parece encontrar muchas líneas maestras de lo que, en el futuro, sería la concepción freudiana. A estos efectos me refiero fundamentalmente al Freud de "Los dos principios del suceder psíquico" (1911), "Más allá del principio del placer" (1920), "El yo y el ello" (1923) y "El malestar en la cultura" (1930). Es claro que para quien, como yo, no sea especialista en este campo el tema resulta en alguna medida ajeno. Sin embargo, la posibilidad de establecer afinidades hasta en estas circunstancias resulta

nitida. Bien entendido que no se trata de practicar ese usual deporte académico consistente en descubrir la rara pieza que “lo dijo primero”⁴¹. Lo que se trata es de probar esta similitud tanto para esclarecer el pensamiento del mismo Hobbes cuanto para usar las soluciones más elaboradas que la concepción freudiana pudiera proporcionarnos.

Obsérvese por un momento (si se olvida el nombre específico dado) la distinción realizada por Freud entre el componente “ello” y el componente “yo” del (psiquismo del) individuo humano: “El “yo” es una parte del ello modificada por la influencia del mundo exterior (...) El “yo” se esfuerza (...) en transmitir al ello dicha influencia del mundo exterior y aspira a sustituir el principio del placer que reina sin restricciones en el “ello” por el principio de la realidad (...) *El “yo” representa lo que pudiéramos llamar la razón o la reflexión, opuestamente al “ello” que contiene las pasiones*”⁴².

Tenemos identificados, de momento, dos componentes del (psiquismo del) individuo humano. Uno gobernado por las pasiones y el principio del placer, otro por la razón y el principio de la realidad. Con todo, la referencia a nuevos textos puede ponernos con mayor certeza sobre la pista que perseguimos. Por ejemplo, aquellos que van referidos a los dos principios del suceder psíquico a los que ya hemos hecho una mención inicial. Dice FREUD: “Así como el “yo” sometido al principio del placer no puede hacer más que desear, laborar por la adquisición de placer y eludir el displacer, el “yo” regido por el principio de la realidad no necesita hacer más que tender a lo útil y asegurarse contra todo posible daño. *En realidad la sustitución del principio del placer por el principio de la realidad no significa una ex-*

(41) H. J. SPIRO ha recordado recientemente ese estilo de estudiar la teoría política que consiste en dirigirse sobre todo a la cuestión “¿quién lo dijo primero?” (“An Evaluation of Systems Theory”, en el reader de J. C. CHARLESWORTH, *Contemporary Political Analysis*, The Free Press, Nueva York, 1967, págs. 164-174.

(42) S. FREUD, *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid 1968, vol. II, pág. 14.

*clusión del principio del placer sino tan sólo un afianzamiento del mismo. Se renuncia a un placer momentáneo de consecuencias inseguras pero tan sólo para alcanzar por un nuevo camino un placer ulterior y seguro”*⁴³

En “Más allá del principio del placer” el mismo extremo se pone de relieve en forma que recuerda a Hobbes casi de manera literal: “Bajo el influjo del instinto de conservación del “yo” queda sustituido el principio del placer por el principio de la realidad que, sin abandonar el propósito de una final consecución del placer, exige y logra el aplazamiento de la satisfacción y el renunciamiento a algunas de las posibilidades de alcanzarla, y nos fuerza a aceptar pacientemente el displacer durante el largo rodeo necesario para llegar al placer”⁴⁴.

MARCUSE en “Eros y Civilización” había vertido la misma idea en lenguaje que nos es más próximo: “El individuo existe como quien dice en dos dimensiones diferentes (...), el inconsciente regido por el principio del placer (...) (no lucha) más que por obtener placer; ante cualquier operación que pueda causar desagrado ('dolor') la actividad mental retrocede. Pero el principio del placer irrestringido entra en conflicto con el ambiente natural y humano. El individuo llega a la traumática comprensión de que la gratificación total y sin dolor de sus necesidades es imposible. Y después de esta experiencia de frustración un nuevo principio de funcionamiento mental gana ascendencia. El principio de la realidad invalida el principio del placer: El hombre aprende a sustituir el placer momentáneo, incierto y destructivo, por el placer retardado, restringido pero seguro. De acuerdo con Freud, a través de esta perpétua conciliación por medio de la renunciación y la restricción, el principio de la realidad 'protege' más que 'destrona' el principio del placer”⁴⁵.

(43) Ibidem, pág. 497.

(44) Ibidem, vol I (1967), pág. 1098.

(45) H. MARCUSE, *Eros y Civilización*, Biblioteca Breve de Bolsillo, Seix Barral, Barcelona, 1968, págs. 26 y 27.

Seleccionemos por último algunos textos procedentes de "El malestar en la cultura": ¿Qué fines y propósitos de la vida expresan los hombres en su propia conducta: qué esperan de la vida, qué pretenden alcanzar de ella? Es difícil equivocarse la respuesta: aspiran a la felicidad, quieren llegar a ser felices, no quieren dejar de serlo. Esta aspiración tiene dos fases: un fin positivo y otro negativo: por un lado evitar el dolor y el displacer, por el otro experimentar intensas sensaciones placenteras (...) Quien fija el objetivo vital es simplemente el principio del placer (...) principio de cuya adecuación y eficacia no cabe dudar por más que su programa esté en pugna con el mundo entero"⁴⁶. Y en otro lugar: "No nos extrañe, pues, que (...) el hombre suela rebajar sus pretensiones de felicidad (como, por otra parte, también el principio del placer se transforma, por influencia del mundo exterior, en el más modesto principio de la realidad); no nos asombre que el ser humano ya se estime feliz por el mero hecho de haber escapado a la desgracia, de haber sobrevivido al sufrimiento; que, en general, la finalidad de evitar el sufrimiento relegue a segundo plano la de lograr el placer (...) En primer lugar, la satisfacción ilimitada de todas las necesidades se nos impone como norma de conducta más tentadora, pero significa preferir el placer a la prudencia, y a poco de practicarla se hacen sentir sus consecuencias"⁴⁷. Más aún: "Es forzoso reconocer la medida en que la cultura reposa sobre la renuncia a las satisfacciones instintuales, hasta qué punto su condición previa radica precisamente en la insatisfacción (...) de instintos poderosos"⁴⁸. En definitiva, "la libertad individual no es un bien de la cultura, pues era máxima antes de toda cultura, aunque entonces carecía de valor porque el individuo apenas era capaz de defenderla"⁴⁹.

(46) S. FREUD, *Obras Completas*, vol. III (1968), pág. 10.

(47) *Ibidem*, pág. 11.

(48) *Ibidem*, pág. 27.

(49) *Ibidem*, págs. 25-26.

Olvidemos, por un momento, las enormes diferencias metodológicas y de lenguaje que han de mediar entre un estudioso de la política en el XVII y un investigador de la vida psíquica extremadamente original hasta para su siglo XX. Una de las cosas que Hobbes no podía hacer era manejarse certeramente con unas categorías científicas que, a la sazón, ni siquiera soñaban su nacimiento. Pero, desproveyendo ambas concepciones de la armadura que sus distintos momentos en el desarrollo del conocimiento les imponen, creo que la relación entre condición natural/condición civilizada es prácticamente coincidente en los dos casos.

¿Cómo no asimilar el "ello" freudiano con la condición natural de Hobbes, al par que se asimila el "yo" con el hombre que, mediante el cálculo de la razón, decide someterse a algún leviathan? ¿Cómo no reparar en que al "ello" lo gobiernan las pasiones y la razón al "yo" que refuerza las pasiones colocándolas a un nivel más seguro? ¿Cómo no proceder de inmediato a situar la guerra de todos contra todos unida al principio del placer y adherir la vida bajo un poder soberano al principio de la realidad? El hombre egocéntrico, relativamente uniforme, egoísta, hedonista figura en ambas concepciones. Este hombre, si se conduce por sus apetencias más primarias y sus necesidades más inmediatas, choca inevitablemente con los otros. Y ese choque puede derivar en su desventaja. Es preciso, pues, autoprotegerse. Y hay un instrumento para ello. Mediante el cálculo de la razón (en ambos casos) se ceden las libérrimas posibilidades iniciales (amenazadas y amenazantes) en beneficio de una situación (principio de la realidad, poder soberano) que acorta las satisfacciones inmediatas para situar en forma aseguradora el disfrute de los deseos básicos.

La hipótesis inicial, reforzada ahora por su comparación con el pensamiento freudiano, posibilita ya la presentación ordenada de algunas conclusiones:

1) La "condición natural de la humanidad" no es algo que haga referencia a una situación real en un marco primitivo (trátese de tiempo distante o lugar remoto).

De igual modo, tampoco apunta a una situación previa cronológicamente a la situación civilizada que marcha de la mano de un poder soberano. Ni, finalmente, queda suficientemente aclarado su sentido al interpretarla como hipótesis lógica utilizada a efectos de contraste.

2) Parece más adecuado, convincente y útil, operar la distinción entre "condición natural" y "estado de naturaleza". La primera representaría una versión rudimentaria de ciertos componentes humanos, absolutamente reales, coexistentes con la "condición civilizada". Precisamente esta coexistencia marca la necesidad de que el mecanismo de control (el Leviathan en Hobbes) se perpetúe. De no ser coexistentes resulta difícil pensar las razones que exigirían el control referido.

El estado de naturaleza se entendería entonces como la situación que se habría de producir en el hipotético caso de que tales tendencias de la condición natural pudieran desenvolverse por faltar un artificio común capaz de controlarlas.

3) Esa condición natural y estado de naturaleza que Hobbes concibe con tan ingratos trazos no es algo propio y producto de una sociedad burguesa. Es, por el contrario, algo propio de todas las épocas y todos los sistemas sociales. Lo que sucede es que cada uno de estos sistemas coloreará de manera particular el cuadro, edulcorando o agudizando los datos negativos de carácter natural. En consecuencia distintos sistemas sociales requerirán "leviathanes" también distintos en amplitud e intensidad.

4) El Leviathan tiene un sentido puramente instrumental. Y, al ser instrumental, la lógica del argumento (pese a Hobbes incluso) conduce a afirmar su carácter contingente. Es un medio para conseguir unas finalidades (invariables), dadas unas condiciones básicas (también invariables) que se desarrollan de forma diferente en diferentes sistemas sociales.

Y es aquí donde se cerraría el intento que tratamos de llevar a cabo. Porque la contingencia del instrumento "Leviathan" es quizás el rasgo más importante del que

puede partir una lectura contemporánea de Hobbes. Sus implicaciones son aproximadamente las siguientes:

1) La posibilidad (que aquí no voy a discutir) de que el Estado absolutamente soberano fuera el particular instrumento de control requerido por el pensamiento de Hobbes, dadas las condiciones de la sociedad burguesa en que le tocó desenvolverse.

2) Supuesto el carácter contingente de ese particular Leviathan nada nos permite su extrapolación a sistemas sociales diferentes. Dicho de otra manera, distintas épocas, matizando de distinta manera la condición natural de la humanidad, requieren instrumentos de control común también diferentes. Los "leviathanes" tienen, digámoslo de una vez, un carácter supraestructural muy notorio.

3) Puede establecerse en absoluta coherencia con Hobbes, y como principio general, que el "artificio controlador" no tiene otro sentido y justificación que el hecho de ser necesario (y en la medida que sea necesario) para garantizar al hombre su autoconservación y la satisfacción de sus pasiones básicas en una forma que no choque con su seguridad. Cobra sentido entonces advertir que sólo es admisible el control mínimo necesario (por mucho que este sea) para posibilitar los bienes de una vida social civilizada.

4) Ahora bien, resulta imprescindible no confundir "mínimo de control requerido para la vida social" con "mínimo de control requerido para la vida en un determinado sistema de organización social". En la medida en que podamos convenir que el aparato de control (cultura, poder político, o cualquier otro imaginable) tiene carácter supraestructural y depende no sólo de la "condición natural", sino de la estructura básica de la sociedad de que se trate, "mínimo de control" significa, entre otras cosas, búsqueda de la sociedad que lo requiera mínimo. Desde este punto de vista resulta enteramente significativa la operación de distinguir entre una "represión necesaria" (para la vida social) y una "represión acumulada" (para la vida en una sociedad particular específica).

Hobbes nos entra así en un dilema contemporáneo. Y con esta lectura contemporánea en mente, es curioso observar como el desarrollo de sus propios principios implícitos viene a destruir la forma concreta de solución por él proporcionada. Por lo demás no debe extrañarnos. Permítaseme un simil. MONTESQUIEU, otro de los pensadores políticos cimeros, había propuesto en su momento el instrumento "separación de poderes" para lograr una finalidad predeterminada: el logro de la libertad, la seguridad y la moderación políticas. Examinado el problema desde una perspectiva actual es evidente que la separación formal de poderes ni existe ni cumple la misión que le fuera asignada. Cabría preguntarse, con JIMENEZ DE PARGA por ejemplo,⁵⁰ si eso significa el descubrimiento de un error insalvable en la construcción montesquiana y si, por tanto, debe ser abandonada. La respuesta, bastante obviamente, es negativa. Lo razonable parece buscar, habida cuenta de las condiciones presentes, el tipo de mecanismo que asegure los valores libertad, seguridad y moderación políticas que constituyen el origen y destino de toda la construcción.

Pasando a términos hobbesianos el asunto la pregunta clave habría de ser ¿Cómo se puede lograr a la altura presente y con el menor costo posible "controlar" las tendencias negativas de la condición natural humana para hacer posible una vida social organizada?

De momento sabemos que algunos tipos particulares de organización social favorecen el empeño mientras otros lo dificultan. También conocemos que en la construcción de Hobbes la solución ha de proceder del acuerdo. Dos rasgos que, paradójicamente, colocan a Hobbes en una perspectiva democrática a la que próximamente espero dedicar alguna atención.

(50) M. JIMENEZ DE PARGA, "Versión actual de la idea de equilibrio" en *Formas Constitucionales y Fuerzas Políticas*, Tecnos, Madrid 1961, págs. 298-304.