

*Tú creaste la noche y yo hice la lámpara,
Tú creaste la arcilla y yo hice la taza,
Tú creaste los desiertos, las montañas y
los bosques,
Yo compuse los huertos, los jardines y
los bosquetes;
Fuí yo quien hizo de la piedra un espejo
Y yo quien convirtió el veneno en antidoto.*

Mohammed Iqbal

El bien natural y el bien artificial en Hobbes*

El concepto del bien en Hobbes es distinto del concepto de justicia y no ha de confundirse con él. La justicia es un bien, pero el bien es algo más que la justicia; la justicia realiza el bien humano. La justicia surge en la comunidad sólo a través de las leyes civiles. Las acciones puestas por obediencia a las leyes civiles son actos justos y, por tanto, morales. Fuera del estado no se dan acciones morales entre los hombres. La disposición hacia lo moral que existe en el estado de naturaleza únicamente puede cristalizar dentro de la comunidad, *in foro externo*. Esta disposición para la paz, donde quiera se la pueda encontrar, es

* Este artículo, escrito por su autor originalmente en inglés, ha sido traducido al castellano por Emilio G. ESTEBANÉZ.

buena. El bien, entre otras cosas, ayuda al individuo a obrar adecuadamente; la justicia o moralidad, en cuanto es una obra del hombre, le ayudan en su actividad natural, es decir, contribuyen a su bien.

Hombres justos son propiamente los que buscan la paz. La realización de la justicia depende de la autoridad del soberano. El crea las leyes civiles. Estas constituyen la norma objetiva de la acción humana. En el estado de naturaleza quienes buscan la paz han de apoyarse en su propio juicio. Las llamadas "leyes naturales" o "teoremas de la naturaleza", cuyo fin es la paz, sólo mediante las leyes civiles, dentro de la sociedad, adquieren carácter autoritativo. Los actos que en el estado de naturaleza tienden hacia la paz son actos de caridad y no de justicia. Los criterios privados sin el criterio público de las leyes civiles y a causa de las circunstancias caóticas y litigiosas del estado de naturaleza —las cuales, debido al miedo, provocan medidas violentas de protección— hacen que la intención *in foro interno* de obrar justamente sea insuficiente e inepta. Tal intención exige el poder público para garantizar la *praxis* y la autoridad pública para asegurar la ecuanimidad. "Por lo que es claro que aquellos que estudian o consideran a los hombres en sí mismos y viviendo fuera de la sociedad civil no pueden poseer ciencia moral alguna, ya que les falta una norma cierta por respecto a la cual puedan juzgar y definir lo que es la virtud y lo que es el vicio... Por eso, una norma común del vicio y de la virtud sólo puede surgir en la vida civil; esta norma común no puede ser otra que las leyes de todos y cada uno de los estados, puesto que la ley natural, una vez constituido el estado, forma parte de la ley civil... Aunque es verdad que ciertas acciones pueden ser justas en un estado e injustas en otro, no obstante, la justicia (esto es, la no violación de las leyes) es y debe ser la misma en cualquier parte. Más aún; la virtud moral que podemos de verdad medir por las leyes civiles y que es diferente en los diferentes estados es justicia y equidad; mientras que la virtud moral que sólo podemos medir por la ley natural es simplemente caridad"¹.

Para realizar la justicia no es prudente fiarse del honor. En primer lugar, porque es muy raro entre los hombres. En segundo, porque, aunque se encuentre, es excesivamente incierto para poder cimentar una estabilidad política que conduzca a la paz. Radica en una estimación de sí mismo que entraña un sentimiento de superioridad sobre los otros; y esa estimación puede prevalecer sobre las exigencias del bien común². Un hombre

¹ *De Homine*, XIII, 8, 9.

² *De Homine*, XII, 9, ofrece una teoría fisiológica sobre la propia estimación en cuanto es algo inapropiado y vanidoso: "Una excesiva estima de sí mismo entorpece a la razón; por eso es una perturbación de la mente, ya que la mente

de honor se portará probablemente de una manera antisocial en asuntos graves más bien que en asuntos sin importancia.

Surge una cuestión lógica: ¿no pueden los hombres en el estado de naturaleza obrar justamente por motivos de honor o de caridad o de otro género? Ya hemos insinuado la respuesta negativa de Hobbes. "En esta guerra de todos contra todos la consecuencia es: nada puede ser injusto. Las nociones de justo e injusto, de justicia e injusticia, no tienen aquí lugar. Donde no hay un poder común no hay ley; donde no hay ley no hay injusticia. Fuerza y engaño son las dos virtudes cardinales en la guerra"³. La lógica del término "paz" y de su opuesto "guerra" no consienten que el de "justicia" pueda aplicarse a las acciones del estado de naturaleza. El deseo de paz, nazca de una disposición caritativa o de una disposición al honor, no es hábil para concluir la paz. El deseo de paz dentro del estado de naturaleza o de guerra no significa que los actos derivados de esa pretensión pacífica sean eficaces o que los hombres se hallen de hecho en el estado de paz, esto es, en la sociedad. "Paz" designa la condición en la que son posibles actos justos: "guerra" la condición opuesta en la que no son posibles actos justos.

La experiencia y la lógica avalan el siguiente argumento. El individuo que intenta, estando en el estado de naturaleza, actuar en conformidad con las condiciones de paz, actúa como un suicida, ya que no cabe una esperanza realista de que pueda recibir un trato similar de la parte de los demás. Y, puesto que el motivo de la paz es la propia conservación, tal individuo actúa de una manera absurda. Se puede criticar a Hobbes por sostener que el estado de naturaleza es un estado de guerra; pero eso es cosa distinta. La lógica es correcta: y si admitimos que el estado de naturaleza lo es de guerra, entonces el argumento es francamente incisivo.

La sociedad civil no puede darse sin normas autoritativas. La sociedad civil es un bien. De hecho, es el más grande de los bienes, ya que crea la condición para poder salvaguardar la propia vida; y, al garantizar la paz, permite, además, el trabajo en colaboración. Por ejemplo, las artes y las ciencias, las cuales son agradables, despiertan la admiración y originan ese "placer mental" que es la curiosidad. No solamente elevan el nivel de vida, sino que también la enriquecen y la protegen. La sociedad civil da lugar a estos grandes bienes: por tanto, las normas

experimenta un cierto entumecimiento a causa de los espíritus animales que son allí transportados. La condición contraria es la de excesiva desconfianza o recelo de la mente... Una estima adecuada de sí mismo no es, sin embargo, una perturbación, sino un estado de la mente que debe darse. Aquellos que tienen una estimación correcta de su propio mérito, lo hacen basándose en hechos pasados, por lo que intentan hacer de nuevo lo que ya hicieron una vez".

³ *Leviathan*, p. 83.

autoritativas, esto es, la ley por la que se constituye la sociedad civil, son también buenas: "Si el fin es bueno, también lo son los medios".

La sociedad civil y la justicia son una creación artificial del hombre. La obediencia a la ley civil es el mejor instrumento para hacer realidad los deseos humanos. "Algunos —dice Hobbes— que no pueden aceptar un bien presente, aceptan un bien futuro, lo cual es, en verdad, un gesto de la razón, ya que las cosas presentes están al alcance de los sentidos, mientras que las futuras sólo lo están al de la razón. Cuando la razón declara que la paz es un bien, declara a la vez que también lo son los medios para conseguirla... Mas, a causa de que los hombres no son capaces de reprimir su apetito irracional, por el que vehementemente ansian el bien presente (al que irremediamente se hallan anejos muchos males imprevisibles) con preferencia al bien futuro, sucede que, aunque están de acuerdo en recomendar las virtudes antes mencionadas, no lo están en cuanto a la naturaleza de las mismas, es decir, en qué consiste cada una de ellas" ⁴.

Hobbes atribuye a la sociedad civil la misión de procurar un orden uniforme, en un sentido amplio, a través del tiempo; orden que expresa, por tanto, racionalidad. Ese orden guía al individuo en sus planes y alimenta y sostiene su espíritu razonable. Por supuesto, la espada situada detrás de las palabras del soberano opera, mediante el miedo que infunde, en los deseos actuales del individuo conformándolos a la ley. El miedo es una pasión que protege la condición racional del individuo al apartarle de aquellos apetitos irracionales y destructivos que piden una satisfacción presente y al defender el orden dentro de la sociedad. Llamar a esto artificialidad es sólo una manera de hablar; en efecto, el individuo regula su bienestar poniendo impedimentos por sí mismo a una actividad inmediata y precipitada. Toda emoción inmediata o natural es peligrosa. "Las emociones o *perturbaciones* de la mente son una especie de apetito y de aversión, cuyas diferencias se toman de la diversidad y circunstancias del objeto a que tendemos o del que huimos. Reciben el nombre de perturbaciones porque frecuentemente impiden un razonamiento correcto. (En otra parte Hobbes aplica esta frase a la ley civil, como luego discutiremos). Impiden el razonamiento correcto en cuanto militan contra el bien real y a favor del bien aparente y más inmediato, el cual, cuando se consideran cada una de las cosas que le rodean, resulta, con frecuencia, ser un mal. Pues, aunque el apetito deriva de la unión de la mente y el cuerpo, no obstante, debe proceder de la razón. Por eso, por más que el bien real ha de buscarse a largo plazo,

⁴ E. W., II, p. 48.

lo cual es tarea de la razón, sin embargo el apetito tiende hacia el bien presente sin prever los males mayores que se hallan anejos a él necesariamente. De ahí que el apetito perturbe e impida la operación de la razón; por lo que a justo título se le llama perturbación”⁵.

Sócrates, a quien se tiene por la persona más representativa de la tradición filosófica clásica, dice que “nada puede dañar a un hombre bueno ni en esta vida ni en la otra”⁶. Esto puede entenderse como el punto de vista de una teoría sobre el bien en un mundo estático. Cuando un hombre es bueno en sentido pleno no cambia ni progresa a través de sus experiencias. Habiendo realizado el *telos* propio de su especie, expresa la estructura del mismo actuando debidamente. Ciertamente que vive nuevas experiencias —Sócrates, por ejemplo, se acerca a su muerte—, pero tales experiencias no son formativas, sino simplemente el vehículo de que se sirve el gran hombre para expresar en la forma adecuada el tipo de cosa que él es. Ser un hombre bueno estriba en cumplir los fines propios del ser humano en un mundo cuya estructura permanece siempre la misma. Los valores son aquí intrínsecos a los fines. El *archo* de Sócrates parece oponerse a toda consideración del sentido común; “el niño en nosotros” teme la muerte.

Hobbes no se deja intimidar. Su punto de vista sobre el bien no descansa sobre una concepción del cosmos en que los fines se hallan jerarquizados y dotados de un valor relativo pero intrínseco. Por el contrario, ve al mundo, como Galileo, inmerso en un movimiento continuo. Aunque la razón “es una parte de la naturaleza humana tanto como cualquier otra facultad o afeción de la mente”⁷, es, en definitiva, un instrumento de las pasiones. La muerte violenta (*mortem violentam*) es lo menos deseado, y, consiguientemente, el interés más grande de la razón es el de evitar este mal, el más grande de todos: “...lo racional enseña al hombre a huir la disolución, contraria a la naturaleza, como el desafuero más grande que se le puede inferir...”⁸.

Para Hobbes “el nombre común para todas las cosas deseadas, en cuanto que son deseadas, es el de bien”⁹. De ahí se sigue que cada hombre busca lo que es bueno para él. Puesto que los hombres cambian, las circunstancias cambian, etc., lo que es deseado cambia también, y no hay objeto de deseo que sea bueno intrínsecamente sino solamente por respecto al individuo. “Cualquiera que sea el objeto que un hombre apetece o desea será llamado por él *bueno*, y al objeto de su odio o aversión lo

⁵ *De Homine*, XII, 1

⁶ *Apology* 41 D.

⁷ *E. W.*, II, p. 16.

⁸ *Ibid.*, p. vii.

⁹ *De Homine*, XI, 4.

llamará *malo* y lo despreciará como a una cosa *vil* e indigna de consideración. En efecto, las palabras bueno, malo, y despreciable son siempre aplicadas por relación a la persona que las utiliza, ya que nada hay que sea simple y absolutamente así ni existe una norma común al bien y al mal que pudiera hacerse derivar de la naturaleza de los objetos mismos; tal norma se deriva de la persona humana cuando no existe sociedad o, si existe la sociedad, de la persona que la representa..."¹⁰.

Al revés que los términos "justo" e "injusto"; los términos "bueno" y "malo" pueden referirse a condiciones tanto del estado de naturaleza como del estado de sociedad. En ambos designan al objeto del deseo. El aspecto privado o subjetivo de los términos persiste en el ámbito social, por más que los objetos apetecidos en el estado de naturaleza y los que lo son en la sociedad difieren frecuentemente a causa de las distintas circunstancias. Nótese que dentro de la sociedad la propia conservación depende (en general) de la conservación del estado, por lo que el bien privado y el público son coextensivos; en el estado de naturaleza, por el contrario, la propia conservación no tiene dimensión pública.

El aspecto subjetivo del bien natural de Hobbes no implica formalmente egoísmo. En el pasaje anterior no da una interpretación de los deseos. Al mencionar un objeto deseado (o, en los *Elements*¹¹, un objeto que deseamos a causa de que nos place) pretende destacar que su valor no es tal que no pueda ser preterido. El aspecto subjetivo del "bien" y el uso que Hobbes hace del mismo se relaciona con sus teorías físicas y fisiológicas. Una ontología materialista es la que suministra la fuerza argumentativa a las palabras que emplea inmediatamente antes del pasaje antes citado: "Y, puesto que la constitución del cuerpo humano está en constante mutación, es imposible que las mismas cosas puedan causar en él siempre los mismos apetitos y aversiones; y mucho menos pueden todos los hombres coincidir en el deseo de una sola y misma cosa"¹².

Para muchos escritores modernos "el materialismo de Hobbes es, hoy como siempre, una parte imprescindible de su argumento"¹³. F. C. McNelly, al defender esta postura, califica de malo al argumento anterior y lo ataca en tres puntos. (I) "Si

¹⁰ *Leviathan*, p. 32.

¹¹ *Elements*, I, 7, 3: "Cada hombre, por su parte, llama BUENO a aquello que le place y le deleita; y MALO a lo que le displace; tanto que, mientras haya diferencias de constitución entre un hombre y otro, las habrá también respecto a la distinción común entre bien y mal. No existe una cosa parecida al *agathon aplos*, es decir, el bien sin más. Incluso la bondad que atribuimos a Dios Todopoderoso es su bondad hacia nosotros. Y así como llamamos buenas y malas a las cosas que nos placen o displacen, así también llamamos bondad o maldicia a las cualidades o poderes por las que obran de esa suerte".

¹² *Leviathan*, p. 32.

¹³ McNELLY, *The Anatomy of Leviathan*, p. 121.

bien Hobbes está acertado al creer que la naturaleza de los deseos del hombre están determinados por factores corporales, la "mutación continua" de su cuerpo no postula necesariamente mutación alguna en sus deseos...". (II) "Es un argumento totalmente innecesario, ya que, independientemente de la hipótesis materialista, es muy de suponer que si una persona vive en diferentes situaciones y adquiere nuevas creencias cambiará sus deseos, los cuales no se parecerán a los de otras personas cuyas experiencias son diferentes." (III) "Cuando Hobbes, más adelante, trata en detalle este punto y enumera una serie de factores que motivan esta diferencia de deseos y de evaluaciones, nombra entre ellos 'los diferentes temperamentos, costumbres y doctrinas', sin hacer mención alguna de la mutación corporal"¹⁴.

McNeilly no se apercibe de la importante distinción que hace Hobbes entre las pasiones o deseos y sus objetos. En la Introducción al *Leviathan* Hobbes solicita del soberano que "vea en sí mismo a la humanidad y no a este o aquel hombre particular". El método introspectivo descubre qué pasiones se dan y cuál es su naturaleza; no trata de descubrir, por reducción a lo *imposible*, los objetos todos de las pasiones. La primera consideración de McNeilly hace caso omiso de esta distinción. Hobbes se refiere a los objetos del deseo, los cuales cambian al cambiar el cuerpo —lo cual es obvio si consideramos al hombre desde la infancia hasta la edad avanzada— y no a la función o estructura de los deseos. De hecho, el supuesto empírico que se puede cuestionar —y que McNeilly no hace— es que las diferencias entre un cuerpo humano y otro no cambien la función o estructura de las pasiones. El método introspectivo de Hobbes descansa sobre este supuesto; la consistencia del mismo la prueba refiriéndose a la evidencia de la conducta molar: por ejemplo, la pasión del miedo hace que los hombres, incluso dentro de la sociedad, cierren siempre sus arcas, etc.

La segunda crítica de McNeilly falla igualmente el blanco. Según él, la explicación materialista para dar cuenta de la diferencia de deseos entre los hombres es un argumento adicional y superfluo. El hecho de ser un argumento adicional, como lo es a menudo, no dice nada en contra de él. Si es en este sentido en el que McNeilly llama superfluo al argumento, su afirmación no deja de ser trivial. Pero si lo que quiere decir es que la explicación materialista no tiene fuerza o es innecesaria dentro de la posición filosófica general de Hobbes, entonces está en un error. A Hobbes le parece necesario explicar por qué, a pesar de la diferencia de experiencias y, consiguientemente, de objetos de deseo, el método introspectivo proporciona un conocimien-

¹⁴ *Ibid.*, pp. 119-121.

to de las pasiones de toda la humanidad. Hobbes, un filósofo mecanicista, reclama una base mecanicista para su método introspectivo, igual que lo hace en otras materias, por ejemplo, en el empleo y función del lenguaje. En otras palabras, la explicación mecanicista que se halla expresa o latente en toda discusión, es la clave del sistema. No ver esta clave parece imposible, por más que no se esté de acuerdo con el resto de las explicaciones dadas. La tercera objeción de McNeilly es más bien una extensión trivial de la segunda y la consideramos ya respondida.

La teoría fisiológica de Hobbes contribuye a reforzar el carácter subjetivo del término "bien". La teoría fisiológica se refiere al "hombre natural"; "el hombre natural es el hombre considerado como un simple animal"¹⁵. El corazón es la sede de la moción vital. Cuando se realiza la moción vital del individuo, éste siente placer. Cuando es impedida, siente pena. Los objetos asociados a los sentimientos de placer y de pena reciben el nombre de "bien" y "mal". Una moción vital continuada y aumentada es la causa necesaria y a la vez suficiente de la acción. (Hobbes dirá simplemente causa de la acción¹⁶). La moción vital es la base de la moción voluntaria. Hobbes da la impresión a veces de considerar a la moción voluntaria como una especie de moción vital. Un objeto externo origina una sensación placentera o penosa y desencadena un conato o moción en respuesta a la sensación. La moción voluntaria reacciona ante el estímulo con el objeto de prolongar el placer o de acortar la pena. Estas acciones voluntarias que son el resultado de una deliberación son una manifestación sumamente compleja de un placer que busca su principio. La reacción del organismo a los estímulos comprende también tendencias o mociones contrarias; la moción de la mente que presenta "fantasmas" de la experiencia pasada puede crear conflictos entre los deseos actuales y sus futuras consecuencias estimadas a la luz de experiencias pretéritas. "Estos débiles principios de movimiento dentro del cuerpo humano, antes de que se conviertan en un andar, hablar o golpear y en otras acciones visibles, son llamados comúnmente TENDENCIA. Esta tendencia, cuando se dirige hacia algo que es lo que la causa recibe el nombre de APETITO o DESEO... Y, cuando la tendencia huye de algo, recibe generalmente el nombre de AVERSION"¹⁷. "De suyo, lo que existe realmente dentro de nosotros es únicamente movimiento, causado por la

¹⁵ *De Homine*, X, 3, 5.

¹⁶ *E. W.*, I, p. 121: "Una causa simple o una causa completa es el agregado de todos los accidentes tanto de los agentes, cualquiera sea su número, como del paciente; cuando estos accidentes están todos presentes, no puede menos de pensarse que el efecto es producido en el mismo instante; y si alguno de ellos falta aún, no puede menos de pensarse que el efecto no ha sido producido".

¹⁷ *Leviathan*, p. 31. Cfr. *A Short Tract.*, I, Concl. 10: "El apetito, en cuanto potencia, es una potencia pasiva en los Espíritus Animales, la cual ha de ser movida hacia el objeto que la mueve".

acción de un objeto externo... y así, cuando la acción del mismo objeto se continúa desde los ojos, los oídos y los otros órganos hasta el corazón, el efecto que produce aquí no es otra cosa que una moción o tendencia, la cual consiste en un apetito hacia el objeto motor o en una aversión respecto del mismo. El sentido aparente de la moción es lo que nosotros llamamos *placer* o *perturbación de la mente*"¹⁸.

En el primer párrafo del *Leviathan*, cuando se promete al lector una explicación enteramente mecanicista del hombre, se alumbra ya una teoría mecanicista y fisiológica de la actividad humana. La misma, en principio, que la dada respecto de todas las demás cosas del universo: una explicación basada en la causalidad del cuerpo en el movimiento. "La vida visible no consiste en otra cosa que en el movimiento de los miembros, el principio del cual se halla en algún miembro principal interior; ¿por qué no podemos decir, pues, que todos los autómatas (ingenios que se mueven a sí mismos mediante muelles y ruedas como hace un reloj) tienen una vida artificial? Pues ¿qué es el corazón si no un muelle?; ¿y qué son los nervios si no un montón de cuerdas?; ¿y qué son las juntas si no un conjunto de discos que mueven al cuerpo entero tal como había pretendido su artífice?"¹⁹.

En el hombre la autoregulación del organismo es compleja y en ella estriba, como luego veremos, la distinción entre deseo y deseable, entre bien real y bien aparente. Sin embargo, la moción voluntaria no es una propiedad exclusiva del hombre. Por oposición al presupuesto anterior, Hobbes evita la equiparación entre acción voluntaria y razón, entendida ésta última como la capacidad del hombre y de otros seres superiores de organizar el Ser. Una indicación modesta a este respecto la tenemos en la siguiente declaración: "Si la moción de los sentidos ayuda a la moción vital, entonces las partes del órgano (el corazón) estarán dispuestas en orden a guiar los espíritus a la preservación y aumento de esta moción. Y esta es precisamente la primera tendencia en la moción animal que encontramos ya en el embrión, el cual, mientras está aún en el útero mueve sus miembros tratando de evitar cuanto le perturba y de alcanzar lo que le agrada. Y esta tendencia, cuando busca una cosa que es conocida por la experiencia como buena, se llama *apetito*, esto es, acercamiento, y, cuando rehuye lo que es desagradable, *aversión*, esto es, huida. Los niños pequeños, al principio y al poco de haber nacido, tienen apetito de muy pocas cosas y rehuyen igualmente pocas, a causa de su falta de experiencia y de memoria; por lo que no se da en ellos una variedad tan grande de mociones

¹⁸ *Ibid.*, p. 33.

¹⁹ *Ibid.*, p. 5.

animales como la que vemos en otros seres más desarrollados. No es posible, en efecto, sin el conocimiento que se deriva de los sentidos, es decir, de la experiencia, conocer lo que es agradable y lo que es penoso; sólo es posible una conjetura basada en la apariencia o aspecto de las cosas. De aquí que, aunque no saben lo que es bueno y lo que es doloroso, se acercan, sin embargo, o se apartan de la misma cosa, en razón de la duda que tienen sobre el particular. Mas luego, habiéndose acostumbrado poco a poco, llegan a discernir lo que se ha de buscar y lo que ha de ser evitado y a utilizar sus nervios y otros órganos en la prosecución y huida del bien y del mal”²⁰.

El hombre como “cuerpo natural” es una medida excesivamente subjetiva del bien y del mal. Son sus propias necesidades orgánicas las que se constituyen en regla del lenguaje normativo, si bien no del lenguaje moral. “La moción vital es el movimiento de la sangre que circula continuamente en las venas y en las arterias”²¹; el objeto externo que sostiene y acrecienta esta moción se llama “bueno”. Diferentes individuos, a causa de su estructura física o estadio de desarrollo, tienen diferentes repertorios de acción. El embrión humano tiene un repertorio muy limitado.

La memoria y la experiencia, los componentes y la razón del ser humano maduro alargan su repertorio. Recordando pasados “experimentos” imagina futuras consecuencias. A causa de que este proceso anticipa posibles placeres y penas y que esta consideración es guía de la acción, necesitamos el término: “deseable”. La base para el embrión son los deseos *per se*. Al hombre maduro le guía cada vez más el deseo de lo deseable. La palabra “deseable” designa apropiadamente la posibilidad o el hecho de un placer anticipado. Se adecua a la naturaleza de la creatura racional, cuyos deseos operan a través de la distancia en el tiempo y la estimación de las circunstancias. Este punto de vista de Hobbes enlaza su explicación fisiológica de la psicología humana con su ética y su política. Va de suyo, en efecto, que el hombre como “cuerpo natural” ha de insertar sus deseos en aquel grupo de circunstancias que reciben el nombre de “cuerpo político”. “Porque el hombre no es exclusivamente un *cuerpo natural*, sino también una parte del estado o, como yo digo, del *cuerpo político*; por lo cual, se le ha de considerar a la vez como hombre y como ciudadano, es decir, los primeros principios de la física se han de unir con los de la política, lo más difícil con lo más fácil”²².

Dado que un acto racional, la deliberación, involucra la dis-

²⁰ E. W., I, pp. 407-408.

²¹ *Ibid.*, p. 407.

²² *De Homine*, “Dedication”, para, 2.

tinción entre deseo y deseable, podemos introducir nosotros la distinción entre los pares bien y mal (good and bad) y bien y mal (good and evil). (Al hacer esto, creemos recoger una intención implícita de Hobbes, pues, de hecho, el uso que hace de estos términos es más bien indiscriminado). Así, "bien" y "mal" (bad) parecen referirse, o pueden considerarse referidos, al realce ó impedimento de la moción vital —en cuanto reflejo del estímulo exterior— según una consideración inmediata y directa. El modelo de este tipo de consideración es el embrión humano. Por otro lado, "bien" y "mal" (evil) pueden entenderse como referidos a las operaciones del organismo: su función o disfunción en la tarea de seleccionar las condiciones que mejor contribuyen a preservar y acrecentar su placer. Esta distinción teórica tiene su análogo en la función específica del hombre maduro, a saber, la capacidad de deliberar. Por definición, la deliberación no puede ser acertada cuando se apoya en la ignorancia o en el error. La gran estima en que el hombre tiene la utilidad de la deliberación le hace buscar aviso, consejo y admonición. "La verdadera razón por la que amonestamos a los hombres y no a los niños, etc., es porque por la amonestación se explica al hombre las consecuencias buenas y malas (evil) de sus acciones. Quienes tienen experiencia del bien y del mal pueden percibir mejor la finalidad de semejante amonestación que los que no la tienen...; falta de experiencia hace ineptos a los niños y a los locos...; la fuerza de la pasión hace que el hombre demente no quiera aceptar amonestación alguna; los niños, en efecto, están en la ignorancia y los frenéticos en el error por lo que respecta al bien y al mal para ellos mismos. Esto no quiere decir que a los niños y a los dementes les falte verdadera libertad..."²³.

Basado en el principio de que la naturaleza del bien y del mal (evil) depende de las circunstancias, Hobbes sugiere la distinción anterior, y con ella nos obliga a distinguir más atinadamente la mezcla de bien y mal en nuestras acciones; las condiciones para escoger o encontrar finalmente el objeto deseable pueden no ser las óptimas. "Los nombres *bien* y *mal* (evil) difieren de muchas maneras. La misma cosa que, en cuanto deseada, se llama buena, recibe el nombre de *agradable* una vez adquirida; la cosa que se dice buena en cuanto deseada recibe el nombre de *pulchrum* en cuanto contemplada. La *pulchritudo* es una cualidad del objeto que le hace a uno esperar algo bueno de él. Porque aquellas cosas que se parecen a las que nos han complacido nos dan la impresión de que también ellas nos complacerán... Más todavía, la cosa que cuando era deseada recibía el nombre de buena recibe, si es deseada por sí misma, el nom-

²³ E. W., V, p. 191.

bre de agradable... El bien (lo mismo que el mal) se divide en *real* y *aparente*... En muchas cosas, compuestas de una parte buena y otra mala, existe a veces una conexión tan necesaria entre las partes que no es posible separarlas. De ahí que, aunque en cada una de ellas exista un tanto de bien y un tanto de mal, no obstante, la serie, en cuanto es un todo, es en parte buena y en parte mala. Siempre que la parte mayor es buena la serie se tiene por buena y es deseada; mas si la parte mayor es mala y esto es sabido el conjunto total es rechazado. De donde sucede que hombres inexpertos, que no prestan la suficiente atención a las consecuencias a largo término, aceptan lo que parece ser bueno sin ver el mal que lleva anejo; más tarde sufren el daño. A esto se refieren aquellos que distinguen el bien y el mal en *real* y *aparente*"²⁴.

El tratar del bien y del mal en un contexto referente a la deliberación no es cosa extraña. Sin embargo, el análisis mecanicista de la deliberación que hace Hobbes, excede el tono cultural y lingüístico de una larga tradición, cuyo lenguaje era más bien metafísico y religioso. Su singularidad se atenúa sólo ante la fuerza del argumento de Hobbes. Por eso, bajo la divisa de Hobbes de que "*in natura omnia mechanice fieri*"²⁵, queremos examinar sus puntos de vista sobre la deliberación y la felicidad, y volver a examinar lo que es la justicia y la injusticia en este contexto.

La exposición de Hobbes sobre la deliberación, dice así: "En la mente del hombre surgen alternativamente apetitos y aversiones, esperanzas y temores por respecto a la misma y única cosa; las diversas consecuencias, buenas y malas, que se siguen de hacer o de omitir una cosa ocupan sucesivamente nuestro pensamiento; de suerte que a veces la apetecemos, a veces la rehuimos; a veces esperamos ser capaces de hacerla, a veces desesperamos o tememos no lograrla; el conjunto entero de deseos, aversiones, miedos y esperanzas que se continúan hasta que la cosa es hecha o dada por imposible, es lo que llamamos DELIBERACION"²⁶. "El último dictamen del juicio, concerniente al bien y al mal (bad), que sigue a toda acción, no es la cau-

²⁴ E. W., V, 9, p. 191.

²⁵ E. W., I, p. XXVIII. Cfr. M. RIEDEL, "Kausalitaet und Finalitaet in Hobbes' Naturphilosophie": "Hobbes ha colocado este principio como base de la philosophia prima y con ello ha dado una extensión tal a la teoría mecanicista que distingue a su sistema de todos los otros sistemas metafísicos del siglo XVII. La philosophia prima, que se halla a la cabeza de la filosofía natural, ya no se pregunta más acerca del ser en cuanto ser, sino sobre el espacio, el tiempo, los cuerpos, el movimiento, la cantidad" (p. 423). Por este motivo, Leibniz considera que la concepción general de la naturaleza de Hobbes es superior a la de Descartes (Cfr. LOEMKER, p. 146, -1669). Dice Leibniz: "No conozco a nadie que haya filosofado más exacta, clara y elegantemente que Vd. (se trata de una carta escrita a Hobbes en 1670), sin exceptuar tan siquiera a ese genio divino que es Descartes" (LOEMKER, p. 166).

²⁶ *Leviathan*, p. 37.

sa completa sino una parte de esa causa; y hasta se puede decir que produce su efecto de una manera necesaria, de la misma suerte que se puede decir que la última pluma rompe la espalda del caballo cuando anteriormente se le han cargado tantas cuantas sean necesarias para que esta postrera lo haga...; la voluntad misma y cada uno de los pasos dados por el hombre en el proceso de su deliberación es necesaria y depende de una causa suficiente como cualquier otra cosa”²⁷.

Es obvio que Hobbes rechaza la idea tradicional de voluntad como apetito racional. La considera un apetito sin cualificación alguna: “*voluntas ipsa est appetitus*”. La voluntad del hombre corre parejas con la de los otros animales, aunque, en principio, no su funcionamiento; lo racional entra como elemento en la descripción de un proceso particular de deliberación, si bien la “voluntad es el último apetito en el proceso deliberativo”²⁸. El apetito había sido definido en términos mecanicistas: “la tendencia o principio interno de la moción animal, la cual, cuando el objeto es deleitable, se llama APETITO”²⁹; un impulso natural “semejante a una piedra que cae” nos hace buscar nuestra conservación y, generalmente, el placer. Esto se equipara al bien del individuo. La deliberación de Hobbes es comparable al silogismo práctico de Aristóteles. Cuando el bien es conocido, el individuo lo busca naturalmente; en una deliberación, “si la parte mayor es mala (evil) y, además, se sabe que es así, el conjunto entero es rechazado”.

Esto, sin embargo, no excluye la posibilidad de un deterioro o avería en el mecanismo de selección del individuo, debido a la ignorancia o al error. Una disfunción en el proceso de deliberación significa que el individuo se inclina por el bien aparente en lugar de por el bien real. En el caso de una disfunción crónica y seria se puede considerar al individuo como vicioso. Por respecto a la libertad la “voluntad racional” o deliberación propiamente dicha no difiere, como ya hemos dicho, de la simple voluntad. Hay que entender, no obstante, que la deliberación ha desbordado los límites de una estructura pasional apropiada o de la experiencia o del conocimiento. La acción que se basa en la “voluntad racional” o, más exactamente, “la deliberación racional” (puesto que la voluntad es un apetito), incrementa la moción vital.

Las analogías con Aristóteles son manifiestas. Los axiomas más importantes que Hobbes comparte con él son los siguientes: (a) hedonismo (cf. *Ethic.*, II, 1104a); (b) el placer es una ac-

²⁷ E. W., IV, p. 247.

²⁸ *Leviathan*, p. 38; *De Homine*, XI, 2.

²⁹ *Leviathan*, p. 31. Cfr. *Short Tract.*, Sect. 3, 7: “Buena es toda cosa que tiene el poder de atraer localmente... Esta definición se aviene con la de Aristóteles que define el bien como aquello a que todas las cosas se mueven”.

tividad no interrumpida (cf. *Ethic.*, VII, passim); (c) la elección es una combinación de razón y deseo: "*orektikos nous* or *orexis dianoiatika*" (*Ethic.*, 1139^{ass}). Por supuesto, estas semejanzas atañen únicamente a las líneas generales de ambos sistemas. En un punto decisivo difiere Hobbes categóricamente de Aristóteles: éste dice que "la acción en sentido propio no se puede atribuir a ninguna substancia inanimada ni a ningún ser animado excepto al hombre; es claro, por tanto, que sólo el hombre tiene la facultad de poner acciones"³⁰. A diferencia de Aristóteles, Hobbes no establece distinción significativa alguna entre conducta y acción. El hombre no posee una facultad de actuar o de causar movimientos en el mundo que no tengan también los otros cuerpos en movimiento, sean animados o inanimados, al menos en un cierto sentido radical. La facultad de razonar, de desear lo deseable, es una distinción superficial que compete al hombre y que es explicada en términos de materia y movimiento en un mundo de causas eficientes. Todas las cosas reaccionan ante estímulos o fuerzas exteriores. Su estructura material, en cuanto sujetos pacientes, y el movimiento exterior de los cuerpos (hablando metafóricamente, ya que para Hobbes no existe la acción a distancia; los cuerpos deben de estar en contacto para causar cambios), en cuanto sujeto agente, son dos realidades inseparables en la generación del movimiento. "Ninguna cosa toma el principio de movimiento de sí misma, sino de la acción de algún agente inmediato distinto de ella... Por eso, cuando el hombre siente el apetito o voluntad de algo respecto de lo cual no había tenido inmediatamente antes ni apetito ni voluntad, la causa de esta voluntad o querencia no es la voluntad misma, sino alguna cosa que no está en su propio poder"³¹.

Consideraciones de tipo normativo son propias de aquellas teorías que se refieren a realidades cuya función se ordena a preservarlas. Más específicamente: el valor entra en el mundo a través de las pasiones de los animales. Los objetivos de las pasiones le tientan a uno a hablar en términos de causa final. La razón es, en efecto, para el hombre el instrumento de que se vale para encontrar el bienestar. Es capaz de preferir una cosa futura deseable a un deseo presente. Esto acrecienta la tentación de imputar al "sistema operativo" una causa final. Los objetivos de los individuos están proyectados e idealizados. En opinión de Hobbes, la tradición de Platón y Aristóteles ha creado una ciencia metafísica de orientación antropomórfica. Ha hipostasiado los objetos de una consideración teórica propios únicamente de una cierta estructura molar: para Hobbes las cau-

³⁰ *Magna Moralia*, I, xi, 1.

³¹ *E. W.*, IV, p. 274.

sas finales son reducibles, en última instancia, a las causas eficientes. “La *causa final* sólo tiene cabida respecto de aquellas cosas que tienen sentido y voluntad; y más adelante probaré que se trata de una causa eficiente”³². Reidel comenta así el papel peculiar que juega la causa eficiente en el mundo mecanicista de Hobbes: “La relación fundamental de causa y efecto como conexión mecánica entre los cuerpos se puede aclarar por el lugar que ocupa la ley de la inercia en la filosofía natural de Hobbes. Su formulación —todo lo que se mueve no solamente ha sido movido sino que será también movido posteriormente— es ciertamente incompleta (está, en efecto, concebida a partir del estado de reposo), pero supone que no existe ninguna causa “interna” del movimiento ni tampoco, por tanto, una conexión causal en el sentido tradicional. El concepto de causa se define por el movimiento mecánico y sus leyes y no por la idea de una substancia en acción, la cual, de acuerdo con el esquema de las diferencias ontológicas, pone en movimiento el acontecer natural. En esta hipótesis la *causa efficiens* recaba para sí un papel peculiar en el terreno de la interacción de los cuerpos”³³.

Replicando a Bramhall en *Liberty, Necessity, and Chance*, Hobbes se declara contra aquella tradición que considera a los valores como intrínsecos a los grados del ser o como una “bondad metafísica”. “En las escuelas derivadas de la Metafísica de Aristóteles ha existido un viejo proverbio más bien que un axioma: *ens, bonum, et verum convertuntur*. De aquí ha tomado el obispo su noción de bien metafísico y su doctrina de que todo lo que es bueno... Hablando propiamente, nada es bueno o malo si no es por relación a la acción que procede de él y, por tanto, por relación a la persona a la que hace bien o mal. Satán es malo para nosotros porque busca nuestra destrucción, pero es bueno para Dios porque ejecuta sus órdenes. Y así, esta bondad metafísica es sólo un término equívoco y no el miembro de una distinción”³⁴.

La crítica actual del concepto hobbesiano de “bien” no admite que tal concepto llegue a anular la idea de “bien metafísico”. Richard Peters objeta así al uso despectivo que hace Hobbes del lenguaje ordinario: “El análisis de Hobbes olvida la fuerza *normativa* del término. Decir que la paz es buena no significa exactamente que tiene cualidades en virtud de las cuales es deseada; hay que insistir en que tiene cualidades en virtud de las cuales *debe ser* deseada y promovida. El ‘bien’ involucra una fuerza impersonal que lo recomienda, fuerza que falta en pa-

³² E. W., I, p. 132.

³³ *Op. cit.*, p. 425.

³⁴ E. W., V, p. 192.

labras como 'delicioso' (nice) o 'atractivo', que se usan para designar preferencias puramente privadas"³⁵.

En contra del punto de vista de Peters de que "la actitud recomendatoria del que habla forma parte del análisis del 'bien' y no sus deseos actuales" hay que situar la insistencia de Hobbes de que el "bien" se refiere únicamente al objeto de los deseos. La teoría fisiológica y mecanicista que presenta Hobbes es opuesta a la orientación de Peters. Las causas finales son reducibles a las causas eficientes no solamente porque lo fisiológico es reducible a lo físico, sino que, además, el uso del término "bien" en la teoría fisiológica se encuentra a un nivel inferior del moral y, consiguientemente, también el uso comendatorio de esa palabra. Por lo que, de momento, dejamos de lado la cuestión de si el ámbito moral y con él el uso apropiado y autoritativo de términos morales caen dentro de la teoría fisiológica del hombre.

Por supuesto, pueden encontrarse en Hobbes declaraciones generales en que el término "bien" es utilizado en un contexto propio de la teoría fisiológica, por ejemplo: "Es bueno para cada individuo el preservarse a sí mismo". Es una declaración de tipo normativo; pero le falta aún fuerza moral o una intención comendatoria. La distinción ser-deber no es tangencial a este sentido normativo, aunque no moral, del término "bien". Para poder aplicar esta expresión a un individuo se requiere una definición de su funcionalidad, lo que equivale a expresarse en términos normativos. Considerando al hombre al margen de toda relación con el estado, tenemos, como ya he subrayado, una teoría fisiológica del mismo que tiene en cuenta no solamente lo que un individuo particular desea sino también lo que es deseable. La pareja que yo he presentado, "bien-mal" (bad) y "bien-mal" (evil), la cual, concedo, es un tanto artificial, da consistencia al principio de que, en virtud del comportamiento del hombre, no se pueden separar en la teoría fisiológica los conceptos de ser y de deber.

Cuando Hobbes habla del "bien" refiriéndose a los "objetos" que son buenos para el individuo funda con ello una cierta normatividad para el orden teórico. "La preservación de X es buena" es, en cuanto expresión del orden fisiológico, normativa, pero en cuanto expresión de un hecho que se refiere a un individuo particular resulta relativa. Se requiere aún la cualificación de "para quien". La salud de mi enemigo es buena para él, no para mí. "El nombre común para todas las cosas deseadas, en cuanto deseadas, es el de 'buenas'. Por eso, Aristóteles definió acertadamente el *bien* como aquello que todos desean.

³⁵ RICHARD PETERS, *Hobbes*, p. 152.

Pero, puesto que los diversos hombres desean y rehuyen cosas diferentes, necesariamente muchas cosas resultan buenas para unos y malas para otros; así, lo que es bueno para nosotros es malo para nuestros enemigos. De ahí que *bien* y *mal* (evil) son correlativos a desear y rehuir. Puede existir un bien común, y puede decirse atinadamente de alguna cosa que es *generalmente buena*, esto es, útil para muchos o buena para el estado. Se puede hablar de cosas que son buenas para cualquiera, por ejemplo la salud; ...pero no se puede hablar de cosas *absolutamente buenas*, puesto que lo que es bueno lo es por respecto a uno o a otro. La naturaleza del bien y del mal proviene de la naturaleza de las circunstancias”³⁶.

La objeción de Peters, muy actual aunque vulgar, no llega a comprender la profundidad y sutileza de la posición de Hobbes. Existe la fuerza comendatoria del término “bien”. Pero sólo cuando es usado dentro del contexto de una objetivación y autorización pública creada por las leyes civiles. Las leyes civiles son la objetivación de los deseos del soberano; el estado crea la condición en la cual es posible que los deseos privados de un individuo se transformen en norma pública de acción. Esto es el “bien” considerado como justicia que, en un sentido menos estricto, se aplica a los actos de la caridad; este bien no está determinado por las leyes civiles pero es suscitado por una condición o circunstancia en la que existen leyes civiles, a saber, por la sociedad. Si exceptuamos la utilización abstracta del término “bien” en las discusiones teóricas, para el orden moral es claro que se despoja a lo “bueno” del subjetivismo y relativismo del juicio particular substituyéndole por un criterio público. El bien de la justicia, especificado por las leyes, funciona psicológicamente en cuanto ayuda al hombre a evitar lo deseado cuando no es deseable. “Porque la bondad y maldad naturales no son otra cosa que bondad y maldad de las acciones, igual que ciertas yerbas son buenas porque nos alimentan y otras malas porque nos envenenan... Es la ley la que hace la diferencia entre bondad natural y bondad moral, de suerte que muy bien dice él (Bramhall) que “la bondad moral es la conformidad de la acción con la recta razón”; y está mejor dicho que pensado, porque esta *recta razón*, que es la ley, sólo puede ser recta con toda certeza si nosotros la aprobamos y nos sometemos voluntariamente a ella”³⁷.

El bien moral, argumenta Hobbes, es la realización del bien natural. La sujeción al estado ordena y limita los deseos del hombre. Sin ella, como se ve en el estado de naturaleza, es la destrucción de la vida y la miseria lo que domina. La obediencia

³⁶ *De Homine*, XI, 4.

³⁷ *E. W.*, V, pp. 192-3.

cia al estado y, en general, todas las acciones que se ordenan a su preservación son a la vez un bien moral y un bien natural. Un bien moral sencillamente porque la bondad moral se define por respecto a la voluntad del soberano reflejada en las leyes civiles. Un bien natural porque la preservación de la sociedad y de los grandes beneficios que aporta a sus ciudadanos compensa con creces cualquier mal o incomodidad particular que ella pudiera causar. Hobbes continúa así en el pasaje anterior: "Los legisladores son hombres y pueden errar; piensan que las leyes que dan son buenas para el pueblo, cosa que no son a veces. Y, sin embargo, las acciones de los súbditos, si son armonizables con la ley, son moralmente buenas sin dejar por ello de ser naturalmente buenas; por lo que el mérito de las mismas se atribuye al Autor de la naturaleza igual que el de cualquier otro bien. De donde se ve que el mérito moral no estriba en el buen uso de la libertad, sino en la obediencia a las leyes; ni el desmérito moral en el mal uso de la libertad sino en la desobediencia a las leyes"³⁸.

Los apetitos naturales de los hombres no son per se pecaminosos ni inmorales. Es un estado indeseable precisamente porque es la vida moral la que da pleno cumplimiento a la operatividad propia del hombre. La terminología usada por Hobbes, compuesta de predicados morales cuando se refiere a la sociedad y a la ley civil, se hace compleja, aunque no confusa, debido a que emplea los mismos términos tanto en un contexto fisiológico como en un contexto psicológico. Además, en estos contextos no morales, somete a discusión la función de la sociedad o de la ley civil en el desarrollo del hombre. Como sucede en el pasaje anterior, el bien moral y el bien natural tienden a confundirse. En la cita siguiente del *De Cive* se deja ver también la presencia, no suficientemente delimitada, de lo natural y de lo moral en la descripción de lo que es el "pecado": "*Pecado*, en su significación más amplia, es todo hecho, palabra y pensamiento contrarios a la recta razón. Todo hombre busca, razonando, los medios para conseguir el fin que se ha propuesto. Si razona rectamente, es decir, si partiendo de los principios más evidentes va obteniendo por discurso una serie de consecuencias siempre necesarias, procederá por el camino más directo. De otra manera andará extraviado, es decir, hará, dirá o intentará algo contrario a su propio fin; y cuando esto ocurre se dirá de él que erró en el razonamiento, mas por respecto a la acción y a la voluntad se dirá que pecó. El *pecado*, en efecto, sigue al *error*, como la *voluntad* sigue al *entendimiento*. Y esta es la acepción más general de la palabra; con ella se designa toda acción imprudente, igual si es contraria a la ley, como el demoler la casa

³⁸ *Ibid.*, p. 193.

de otro hombre, que si no lo es, como el construir la propia casa sobre arena”³⁹.

“Pero cuando hablamos de *las leyes* la palabra *pecado* se toma en un sentido más estricto, y no significa toda cosa contraria a la recta razón, sino únicamente lo que es *culpable*; por eso se le llama *malum culpae*, el mal de la falta... Puesto que existe una gran diversidad de censores, lo que es reprochable por la razón no puede ser medido por la razón de un hombre mejor que por la de otro, ya que la naturaleza humana es igual para todos; y no existen más tipos de razón que la de los *hombres particulares* y la de la *ciudad*; de donde se sigue que es la *ciudad* la que determina lo que es *culpable con razón*. De suerte que *una falta*, es decir, un *pecado*, es lo que un hombre hace, omite o quiere en contra de la razón de la *ciudad*, esto es, lo que es contrario a las *leyes*”⁴⁰.

Cuando los hombres se elevan al nivel de la vida moral, esto es, cuando siguen y obedecen las leyes civiles, es cuando tienen la mejor oportunidad de ser felices⁴¹. Hobbes emplea el término felicidad refiriéndose al bien del hombre en el sentido más general, igual que Aristóteles emplea el término “beatitud”. Hemos visto que en la teoría fisiológica de Hobbes el placer y la pena derivan de la alteración de la moción vital. Los cambios, los esfuerzos y las presiones de los cuerpos son lo que propiamente constituyen la vida y la conciencia. Una acción impedida se tiene por mala en sí misma. Con todo, la verdadera cualidad de la conciencia consiste en semejante obstrucción; Hobbes nos explica en el *De Corpore* que no somos conscientes de los huesos de nuestro propio cuerpo, porque ejercen una presión constante. Para que pueda existir el bien parece necesaria una cierta dosis de mal. Hobbes acepta la observación de Sócrates en el *Fedón*, cuando al frotarse los pies una vez removidas las cadenas hizo un comentario sobre la mezcla de placer y pena corporales. Hobbes, dice: “Recuperar un bien es mejor que no haberlo perdido, ya que se le estima más a causa del recuerdo del mal. Por eso es mejor recobrar la salud que el no haber estado enfermo”⁴². Hobbes sabe muy bien que Platón y Aristóteles men-

³⁹ E. W., II, 16, p. 195. Cfr. E. W., II, p. 102: “...porque el pecado es una consecuencia de la expresión natural de la voluntad, no de la política, la cual es artificial”.

⁴⁰ *Ibid.*, 17, pp. 195-7.

⁴¹ WATKINS, *Hobbes' System of Ideas*, hace una observación muy atinada para mostrar lo inapropiado del lenguaje moral en el estado de naturaleza: “El hombre que posee en el estado de naturaleza un lenguaje moral cambiará los epítetos del mismo a tenor de sus propios apetitos y deseos. Una implicación de esta actitud es que si el lenguaje moral en el estado de naturaleza establece algunas diferencias, ello empeora la condición de los hombres. Sus conflictos interpersonales derivan de sus apetitos personales; y sus juicios ‘morales’ son meramente proyecciones de sus apetitos. De esta manera el lenguaje moralizante hará los conflictos aún más obstinados y amargos” (pp. 150-1).

⁴² *De Homine*, XI, 14.

cionan sus "fábulas de Esopo" únicamente para contrastar los placeres *adulterados* del cuerpo con los placeres puros de la mente. Con retórica elegante se opone a este contraste. "El bien supremo o, como suele llamársele, la felicidad o fin último no puede lograrse en esta vida, pues si el fin es último no queda ya nada que proseguir ni nada que desear; de lo que se sigue no solamente que nada puede ser bueno desde ese momento en adelante, sino también que el hombre no puede sentirlo. Todo sentido, en efecto, está unido a algún apetito o aversión, y no sentir equivale a no vivir.

Hablando de los bienes haya que decir que el más grande de ellos está siempre progresando hacia un fin aún posterior con la menor dificultad posible. Incluso el gozo del deseo, cuando lo estamos gozando, es un apetito, a saber, el movimiento de la mente a gozar por partes la cosa que está gozando, ya que la vida es un movimiento perpetuo, el cual, cuando no puede avanzar en línea recta, se convierte en circular"⁴³.

La apatía, la ataraxia, la bendición y descanso eternos al final de la scala perfectionis no tientan para nada a Hobbes. A la elevación de la retórica metafísica, con sus vuelos de "el Único para el Único", opone él la más decidida sobriedad: "mientras vivimos aquí, no existe nada que se parezca a la tranquilidad perpetua de la mente; la vida es, en sí misma, movimiento y no puede darse sin deseo, sin temor y mucho menos sin sentidos"⁴⁴. Si son las pasiones las que engendran los bienes humanos (las cuales a su vez dependen de los sentidos), una doctrina que profesa la superación de las mismas sostiene literalmente, *per impossibile*, la inutilidad de la vida; "el apetito supone un fin posterior; no puede haber satisfacción si no en la progresión"⁴⁵.

"Felicidad" significa el logro y el movimiento continuado hacia objetos de deseo: "El éxito continuo en la obtención de las cosas que el hombre desea, esto es, una prosperidad continua, es lo que los hombres llaman FELICIDAD"⁴⁶. "La felicidad es el avance continuo del deseo, de un objeto a otro; el logro del primero es el camino para el segundo. La causa de esto es que el objeto del deseo humano no es gozarse una vez sola y por un instante, sino el asegurar para siempre el camino de sus deseos futuros"⁴⁷.

En el *Leviathan*, la discusión de Hobbes sobre la felicidad

⁴³ *Ibid.*, XI, 15. (Esto no quiere decir que el "placer de la mente" no sea para Hobbes mejor y más agradable que los placeres del cuerpo).

⁴⁴ *Leviathan*, p. 39.

⁴⁵ *Elements*, I, vii 7.

⁴⁶ *Leviathan*, p. 39.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 63.

sigue inmediatamente a unos breves comentarios sobre el bien aparente y a su exposición sobre la deliberación. Este contexto es sugestivo. El tema de la deliberación lo trata después del tratado de las esperanzas y temores del individuo a manera de apéndice del mismo. Las esperanzas y temores están determinados por la experiencia, y “la experiencia —nos recuerda— no concluye nada en universal”. Consiguientemente, la deliberación como esperanza de alcanzar la felicidad y como instrumento de la misma depende de la casualidad, es decir, de la ignorancia. Es la medida de nuestra ignorancia la que nos impulsa hacia el bien aparente más que hacia el bien real.

Al lado de la ignorancia (y el error), otro factor que malogra la consumación de la felicidad es la impotencia. Téngase en cuenta que en el estado de naturaleza cada individuo se esfuerza incesantemente por asegurar, continuar e incrementar sus mociones vitales o deseos. Desea disminuir la posibilidad de que algo indeseable le ocurra. Su forcejeo, empero, por hacerse con el poder se vuelve ineficaz a causa de las condiciones del estado de naturaleza. Lo indeseable le sale al encuentro: “dado que el poder de un hombre se opone e impide los efectos del poder de otro, el *poder* simple no existe; lo que existe es el *exceso* de poder de uno por respecto al poder de otro; dos poderes iguales y opuestos se destruyen mutuamente; y a esta oposición la llamamos lucha”⁴⁸. En el estado de naturaleza los hombres, al luchar los unos contra los otros, inventan continuamente nuevas trampas. En esta situación la habilidad o experiencia en cuanto “registro de sucesos” contribuye más decididamente a la propia preservación que la “recta razón” o ciencia en cuanto esquema de una serie de normas para la acción. “Pongo como inclinación general de toda la humanidad un perpetuo e incesante deseo de incrementar el poder, deseo que termina únicamente con la muerte. Y la causa de esto no es que el hombre espere siempre obtener un placer más intenso del que ya tiene o que no pueda contentarse con un poder moderado; la causa es que no puede asegurar el poder y los medios de vivir bien que tiene en la actualidad a no ser que adquiera aún más”⁴⁹.

El afán de poder propio del estado de naturaleza sufre una transformación prodigiosa dentro de la condición más estable de la sociedad civil. Con el poder del soberano asegurando la paz y con su autoridad asegurando un orden básico la preocupación constante por la propia conservación resulta innecesaria. Ya es posible tender hacia cosas cuya obtención es premiada por la sociedad con honores y bienes. La prosecución y goce

⁴⁸ *Elements*, I, viii, 4.

⁴⁹ *Leviathan*, p. 64.

de placeres privados "legales" está consentido: "*nulla poena, nullum crimen sine lege*". Las "cadenas artificiales" de la autoridad del soberano permiten hacer planes para el futuro, esto es, permiten la realización racional de lo deseable. De esta manera, en la búsqueda de la felicidad, se añade a la dimensión experimental una dimensión racional. "No hay hombre viviente que pueda ver todas las consecuencias de su acción desde el principio hasta el fin, y, por tanto, que pueda contrapesar la suma total de bien y la suma total de mal que se van a seguir. No buscamos más allá de lo que podemos sopesar. Esto es lo bueno para cada hombre, lo cual es bueno en cuanto lo puede ver. El bien real, al que llamamos honesto y moralmente virtuoso, es en definitiva aquél que no repugna a la ley civil o natural, ya que la ley es la única recta razón que poseemos y, aunque suele ser negada en cuanto no está de acuerdo con nuestra propia razón, es la regla infalible de la bondad moral"⁵⁰.

La "recta razón", en el sentido de actividad humana, es la prolongación y cumplimiento de la inteligencia y experiencia propias del estado de naturaleza. Dado que "la ley natural y la ley civil se contienen mutuamente y tienen la misma amplitud"⁵¹, la razón recta, en cuanto que es una característica y una tarea de la vida como totalidad más bien que una mera inclinación, es solamente posible en la sociedad.

McNeilly, al exponer el concepto de felicidad, comete un error similar al cometido por Peter al confundir el bien natural y moral. Dice McNeilly que "la noción de satisfacción o de una 'vida satisfecha' no es lo mismo que la noción de cumplimiento de objetivos". Después de describir la idea usual de "felicidad", McNeilly continúa: "Hobbes no hace un esfuerzo serio por derivarla de lo que ha dicho anteriormente y, una vez que la ha derivado, hace escaso uso de ella y, ciertamente, un uso poco importante"⁵². McNeilly se equivoca al no reconocer que Hobbes no identifica felicidad con satisfacción sino todo lo contrario; además, Hobbes emplea la noción de felicidad para oponerse a la tradición, empleo que no deja de ser importante, a no ser que sea privilegio exclusivo de la tradición el uso del lenguaje ordinario.

No obstante, el error más grave de McNeilly es la confusión antes mencionada. Se da cuenta de que Hobbes usa la palabra en dos sentidos, pero no logra localizar el área propia para cada uno de ellos. El sentido amplio está vinculado generalmente a la fisiología. El más estricto se refiere a las relaciones ordenadas entre los hombres. MacNeilly trata a ambos como si forma-

⁵⁰ E. W., V, p. 194.

⁵¹ *Leviathan*, p. 164.

⁵² *Op. cit.*, pp. 129-136

ran parte de una misma estructura. La situación teórico-fisiológica no ha de confundirse con la situación político-moral actual que los mismos hombres descubren; y, sin embargo, nosotros, y no McNeilly, hemos arguido que una valoración fisiológica adecuada del funcionamiento humano incluye esta dimensión del hombre en la sociedad. Antes de pasar a nuestra crítica nos parece oportuno exponer más por extenso la opinión de McNeilly: "El único argumento que aporta para justificar su concepto de felicidad se encierra en las palabras "porque la vida misma no es otra cosa que movimiento y no puede darse sin deseo, sin temor y mucho menos sin sentidos". Todo lo que este argumento muestra es que en tanto la gente esté viva van a tener algún tipo de objetivos, pero no muestra que tales objetivos incluyan siempre el objetivo de preservar la vida propia ni mucho menos que estén dominados por éste último. Dado que este argumento se halla dentro de un contexto referente al concepto meramente formal de felicidad, nada extraño que sólo pueda cimentar una huera conclusión. El argumento es diferente para el segundo concepto de felicidad. Aquí dice Hobbes: 'La causa de esto es que el objeto del deseo humano no es gozarse una vez sola y por un instante, sino el asegurar para siempre el camino de sus deseos futuros'. Es difícil precisar qué es más chocante: la descarada negativa de Hobbes de vincular esta (evidentemente falsa) proposición con los argumentos precedentes, o su irrelevancia para los argumentos políticos, muy importantes, que van a seguir"⁵⁹.

Desde una perspectiva fisiológica el bien de un individuo es coextensivo con su funcionamiento idóneo. McNeilly ha olvidado esto. Funcionamiento idóneo significa la consecución del bien a lo largo de un extenso período de tiempo. Aquí se da una tendencia hacia la felicidad, la cual es un término descriptivo abstracto más bien que factual, ya que la felicidad en sentido pleno no puede conseguirse. Esta felicidad da a entender que al esfuerzo por lograr cualesquiera objetos le es inherente una cierta limitación. Sin embargo, todo tipo de realidad, incluido el hombre, se preserva a sí misma de acuerdo con un cierto modelo de funcionamiento. La lógica de una teoría del comportamiento toma necesariamente los objetivos del individuo, en su sentido más amplio, como la función preservativa de este género de realidad. Lo cual no significa que un individuo particular no pueda ser disfuncional, suicida por ejemplo; pero esto se reduce a señalar una ocurrencia empírica sobre la base de una teoría, más bien que a un tratamiento de la lógica o meta-teoría del comportamiento. A este respecto es muy interesante el siguiente comentario de Charles Taylor: "Se ha de distinguir

⁵⁹ *Ibid.*, p. 135.

la noción de meta u objetivo de la de función o valor de supervivencia. Una acción puede ser a la vez objetivo y función, pero ambos no son necesariamente la misma cosa”⁵⁴.

El punto de vista de McNeilly sobre “la segunda consideración sobre la felicidad” descuida, en primer lugar, que la consideración amplia de la función humana se refiere a su cumplimiento específico dentro de las condiciones de la sociedad; y, en segundo lugar, que esta consideración específica del funcionamiento humano designa una habilidad específica y estructural para utilizar el arte en orden a la preservación. “Entre todas las criaturas vivientes sólo el hombre es capaz de utilizar la naturaleza y al mismo tiempo sus leyes y necesidades a fin de satisfacer sus deseos. Y puede utilizar este mecanismo natural con astucia o con desmaña, según sus cálculos sean correctos o incorrectos. El hombre se ve constreñido a utilizar la naturaleza; no puede *abstenerse* de usar la naturaleza y limitarse, igual que un animal, a seguir sencillamente los dictados de la naturaleza”⁵⁵. Al contrario que para la abeja o la hormiga, no existe en el individuo humano un impulso natural que le lleve a identificar su propio bien con el de la sociedad. Es la experiencia la que le fuerza a concluir que defendiendo al estado es como mejor o como únicamente puede lograr su propio bien. La capacidad del hombre de satisfacer sus deseos a través del artificio del estado, su propia creación, es un elemento crucial para fundamentar la posibilidad de una moral, la cual es la ciencia política. (Ambas son lo mismo en cuanto tienen por base la ley civil. Son diferentes en cuanto el individuo se vincula a sí mismo directamente al estado o a otro individuo). “Finalmente, la política y la ética (esto es, las ciencias de lo *justo* y de lo *injusto*, de la *equidad* e *iniquidad*) pueden demostrarse *a priori*, ya que nosotros mismos ponemos los principios —esto es, las causas de la justicia (a saber, leyes y convenios)— por los que aparece claro qué es *justicia* y *equidad* y sus opuestos *injusticia* e *iniquidad*. Porque antes de los convenios y las leyes ni la justicia ni la injusticia, ni el bien público ni el mal público, eran más naturales entre los hombres que lo eran entre las bestias”⁵⁶.

Lo que distingue al hombre de las bestias es el bien artificial o, más concretamente, la sociedad. Con su capacidad propia de *homo faber* puede realizar lo deseable y no simplemente desear. La concepción mecanicista de Hobbes así como la terrorífica descripción que hace del estado de naturaleza es una contribución al humanismo. Su obra madura se orienta hacia la implan-

⁵⁴ TAYLOR, *The Explanation of Behaviour*, p. 222.

⁵⁵ RAYMOND POLIN, “Force and Its Political Use in Hobbes”, p. 284.

⁵⁶ *De Homine*, X, 5.

tación de un humanismo que proteja las artes y las ciencias y que aproveche la experiencia humana para crear entre los hombres una madurez racional. Este espíritu es el que prevalece en su obra; la observación, aparentemente superficial, que encontramos en la Introducción a Tucídides, su primera obra publicada, carece más bien de importancia.

Debe notarse que el humanismo de Hobbes no se funda en una tradición que, como, por ejemplo, la cristiana, explica al hombre y sus valores recurriendo a un principio que le aísla del resto de la naturaleza. Peters y Tajfel observan muy acertadamente: "Hay muchos candidatos al título de "padre de la moderna psicología". El derecho de Tomas Hobbes es de los más fuertes no solamente porque fue el primero que sugirió que los hombres son máquinas, sino también porque fue el primero que intentó una explicación sistemática de *todas* las acciones humanas valiéndose de los principios con que era explicado el comportamiento de los cuerpos inanimados"⁵⁷.

El humanismo de Hobbes no se halla en la línea del liberalismo político⁵⁸. La sociedad que hemos visto es la condición necesaria para la justicia y su autoridad; los hombres abandonan libertades a causa de la paz. Florecen la cooperación y la "recta razón". A su sombra los deseos de un hombre pueden verse cumplidos en gran medida, aunque sea de esperar una cierta e inevitable "incomodidad". En el estado el hombre está a un nivel más elevado; el estado es necesario para mejorar su funcionamiento. "El estado de hostilidad y de guerra es de tal suerte que es destruido por la naturaleza misma...; por eso, quien desea vivir en semejante estado, como es el estado de libertad y derecho de todo para todo, se contradice a sí mismo. Todo hombre, en efecto, por necesidad natural desea su propio bien, y a este bien es contrario este estado"⁵⁹. "Así la razón se pone de acuerdo con el deseo instintivo..., porque la razón calcula que aún quedan años por delante. El deseo humano se desarrolla así racionalmente hacia el infinito. El hombre que vive en sociedad no está menos abierto a cualquier deseo ni ansía menos el poder que el hombre de la naturaleza. Pero elige y calcula sus deseos de manera que pueda asegurarse, incluso a largo plazo, la máxima satisfacción posible"⁶⁰.

⁵⁷ PETERS and TAJFEL, "Hobbes and Hull —Metaphysicians of Behaviour", p. 30.

⁵⁸ Cfr. E. W., V, p. 194: "Hemos colocado por encima de nosotros a un gobernador soberano y hemos acordado que sus leyes ocuparán entre nosotros el lugar de la recta razón para que nos dicten qué cosa es realmente buena. De la misma manera que los hombres cuando juegan ponen boca arriba el triunfo, y su moralidad, mientras juegan, consiste en no renunciar, así también en nuestro comportamiento civil nuestra moralidad se reduce toda a no desobedecer a la ley".

⁵⁹ *Elements*, I, 14, 12.

⁶⁰ R. POLIN, "Le Bien et le Mal chez Hobbes", p. 307.

El "bien" recibe, y sólo puede recibir, una valoración moral objetiva dentro de la sociedad; esto es, a través de la creación del hombre. Sirviéndose de ella presenta Hobbes su doctrina humanista. La condición privada y, por tanto, moralmente arbitraria del hombre natural es superada por la necesidad natural de construir al "hombre artificial", al cual están vinculados sus deseos y su destino y en virtud del cual la justicia se realiza *in foro externo*. El *homo faber* triunfa: *exeundum est a statu naturae*.

BIBLIOGRAFIA

Aristotle: *Magna Moralia*.

Cfr. Martín A. Bertman: "Hobbes: Philosophy and Method," *Scientia*, 1973.

Hobbes: *Elements of Law* (Toennies edition).

" *The Little Traet* (Toennies edition).

" *Leviathan* (Oakeshott edition).

" *De Homtne* (Gert edition).

" *Works* (Molesworth edition).

LEIBNIZ: *Philosophical Papers and Letters*, ed. Loemker (Chicago; University of Chicago, 1956).

F. S. McNEILLY: *The Anatomy of Leviathan* (New York: St. Martin's Press, 1968).

RAYMOND POLIN: "Le Bien et le Mal chez Hobbes", *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, vol. 136, 1946, pp. 289-321.

" "Force and its Political Use in Hobbes" in *Philosophical Forum*, 1972, pp. 278-314, translated from ch. III of *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, 1953.

R. S. PETERS: *Hobbes* (Baltimore: Penguin, 1956).

R. S. PETERS and H. TAJFEL: "Hobbes and Hull. Metaphysicians of Behavior", *British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 8, 1957-8, pp. 30-44.

M. RIEDEL: "Kausalitaet und Finalitaet in Hobbes' Naturphilosophie", *Kant Studien*, vol. 60, 1969, pp. 417-435.

CHARLES TAYLOR: *The Explanation of Behaviour* (New York: Humanities Press, 1964).

J. W. N. WATKINS: *Hobbes's System of Ideas* (New York: Barnes and Noble, 1965).

MARTIN A. BERTMAN
State University of New York
College at Potsdam