

María Liliana Lukac de Stier, *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*, Ediciones de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1999, 334 pp.

El propósito de este libro es mostrar la unidad en la obra de Hobbes entre, por un lado, la filosofía natural y el método científico, y por el otro, la filosofía moral y política. María Lukac sostiene que esta unidad se ha dejado de lado en interpretaciones que enfatizan ya sea el método científico (J.W.N. Watkins), o el argumento moral y político (Leo Strauss y Michel Oakeshott), o bien la teoría de la obligación de corte divino (A.E. Taylor Howard Warrender). De acuerdo con Lukac, el vínculo que enlaza los dos aspectos centrales de la filosofía de Hobbes es su concepción de la naturaleza humana: según Hobbes, la naturaleza y la psicología humanas “deben ser entendidas y explicadas en términos de movimiento”, lo cual, a su vez, sirve de base para explicar la moralidad y la política. En palabras de la autora: “a través del hombre el materialismo mecanicista se prolonga e infiltra toda la filosofía política” (p. 12). *El fundamento antropológico* es un libro valioso que no deja de lado ninguno de los aspectos importantes de la filosofía de Hobbes; resulta muy formativo pues es fundamentalmente expositivo, no se aleja de los textos originales, y dialoga con otros intérpretes. El estilo es claro, lo cual hace que la lectura sea ágil y amena; sin embargo, Lukac privilegia la exposición de las tesis de Hobbes sobre la discusión crítica de los argumentos hobbesianos. Más aún, la tesis central del libro ya ha sido desarrollada y defendida por otros autores.¹ A continuación haré un breve resumen del contenido del libro destacando los puntos en los que la autora se detiene en el análisis de las tesis de Hobbes.

La primera parte de la Introducción (capítulo I) contiene una breve presentación de las diversas corrientes interpretativas del pensamiento hobbesiano, tanto clásicas como recientes. Con respecto a estas últimas, la autora expresa su profundo desacuerdo con David Gauthier, Jean Hampton y Gregory Kavka por aplicar un método analítico contemporáneo “totalmente ajeno al autor que es examinado” (p. 35), así como también su simpatía hacia la corriente interpretativa francesa, en particular, hacia los escritos de Yves Charles Zarka. En la segunda parte ofrece una breve exposición del método resolutivo-compositivo y

¹ La tesis de que el materialismo mecanicista es la base de la filosofía moral y política de Hobbes se encuentra en otros autores. A este respecto, véase Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition* (Cambridge University Press, Cambridge, 1986).

de sus orígenes históricos. La autora sostiene que la originalidad de la concepción del conocimiento de Hobbes reside “en su reconstrucción de las causas en términos exclusivamente mecanicistas” (p. 51).

En los dos capítulos siguientes, Lukac presenta la aplicación de la tesis de Hobbes —según la cual todo lo que existe son cuerpos en movimiento— a la explicación tanto de las operaciones cognitivas como de las pasiones y las acciones humanas.

Lukac explica que, de acuerdo con Hobbes, el conocimiento se origina por la presión que ejercen las cosas externas sobre los órganos sensoriales: esta presión avanza por los nervios y otras membranas hasta el cerebro y el corazón; las sensaciones son el resultado de dicha presión y de la resistencia que opone el corazón (*endeavour*). Las ideas son las imágenes debilitadas de las sensaciones originarias y son, por tanto, particulares. Lukac explica que, según Hobbes, el razonamiento es posible gracias al lenguaje, el cual nos permite recordar las ideas mediante marcas (nombres arbitrarios), así como comunicarnos con los demás. Los nombres no son signos de las cosas, sino de nuestras concepciones; así, la verdad y la falsedad, observa Lukac citando a Hobbes, son atributos del lenguaje “sin guardar ninguna relación, ni siquiera causal, con la realidad de las cosas” (p. 84). El nominalismo hobbesiano se desprende del carácter particular de las ideas: los universales no son más que términos universales que nombran muchos individuos que se asemejan entre ellos; no nombran algo existente en la naturaleza. En la medida en que la ciencia emplea términos universales, la autora observa que la ciencia es, para Hobbes, una construcción lingüística.

Como Lukac señala, la aplicación del mecanicismo y el materialismo hobbesianos a la naturaleza humana conducen a la noción del hombre-máquina, cuyo imperativo es mantenerse en movimiento. Hobbes distingue entre los movimientos vitales (como la circulación sanguínea y la respiración), los cuales son meramente corporales, y los movimientos animales o voluntarios (como conceptuar, desear o apetecer), los cuales presuponen un acto imaginativo previo. Denomina esfuerzo (*endeavour*) a los pequeños inicios del movimiento voluntario que son imperceptibles.² Desafortunadamente, la autora no discute en detalle la teoría hobbesiana de las pasiones, sino que se limita a algunas breves observaciones. Nos dice que las pasiones son “resultado de la acción de

² Este punto no queda suficientemente claro en la exposición de Lukac, porque ella sostiene que el *endeavour* se identifica con la presión o fuerza que causa el movimiento y no con el movimiento mismo (p. 99), aunque después se refiere al *endeavour* como movimiento (p. 130). Hobbes dice explícitamente que se trata de los pequeños inicios de movimiento (*the small beginnings of motion*). Véase Hobbes, *Leviathan*, capítulo VI.

las cosas externas sobre el movimiento vital”: el apetito surge “como consecuencia de la acción favorable para el movimiento vital por parte de una cosa externa”; la aversión surge cuando el objeto externo impide tal movimiento vital (p. 130). La omisión es de lamentar porque el análisis de las pasiones humanas resulta ser un componente esencial para el desarrollo de la tesis que la autora se propone defender. Son las pasiones humanas, en combinación con la razón, las que conducen a los hombres a aceptar la institución del soberano.

En lo que concierne al estado de naturaleza hobbesiano, a Lukac le interesa destacar dos puntos. El primero es que se trata de una condición social que se produciría si las tendencias naturales de los hombres se desarrollaran en ausencia de un poder común que las controle, en donde lo “natural” es “lo que procede de modo directo e inmediato del movimiento de las causas mecánicas” (p. 101). Enfatiza que el estado de naturaleza es una hipótesis lógica, no una condición histórica de la humanidad. El segundo punto se dirige en contra de la influyente interpretación de Macpherson, según la cual el estado de naturaleza hobbesiano es en realidad una articulación de características específicas de la sociedad burguesa. Sea cual fuere la posición del lector sobre este punto, las razones que ofrece Lukac son a todas luces insuficientes para apoyar su postura. Observa que “Hobbes ciertamente pensó que elaboraba una teoría sobre la condición humana y no sobre los nuevos acontecimientos de su tiempo” (p. 117). Esto es efectivamente cierto, pero está lejos de ser un argumento en contra de la tesis de Macpherson.

Lukac le dedica varias páginas a una discusión sobre la concepción hobbesiana de la libertad natural. Le interesa destacar que, para Hobbes, la justificación de la igualdad es una necesidad política: “la idea de igualdad es necesaria para mostrar por qué la lucha por el poder en el *estado de naturaleza* no podría tener fin”; “las exigencias del orden civil y no la razón o la naturaleza son las que declaran la igualdad natural de los hombres” (pp. 139–140). Enfatiza que se trata de una igualdad de hecho y no de derecho. Es una igualdad de poder: de poderes que dotan a los hombres de fuerzas prácticamente equivalentes, de capacidades mentales, e igualdad en su condición mortal y vulnerable.

Dentro de su exposición de la teoría de las pasiones y de la acción de Hobbes, tal vez la parte más lograda desde el punto de vista del propósito de destacar el mecanicismo que domina al pensamiento hobbesiano es la explicación que ofrece Lukac de la voluntad y de la libertad. Como ella observa, no existe en la obra de Hobbes una facultad de querer o voluntad, sino sólo el acto de querer, el cual queda definido como “el último apetito en la deliberación” (p. 145). La deli-

beración misma queda reducida a “la suma total de deseos, aversiones, esperanzas y miedos que se continúan hasta tanto se realice una acción o se la considere imposible” (p. 146). El movimiento voluntario, por tanto, es resultado del movimiento de las pasiones, las cuales, a su vez,

son suscitadas cuando el movimiento de la sensación, producido por el movimiento de los objetos mismos, continúa desde los órganos sensoriales hasta el corazón, convirtiendo a la imaginación, poder sensitivo, en el primer origen cognitivo interno de los movimientos voluntarios. (p. 152)

La libertad, como Lukac señala, tiene que concebirse “dentro de los estrechos márgenes del modelo mecánico de voluntad” (p. 153). En consecuencia, la libertad es la ausencia de impedimentos externos al movimiento. Sin embargo, al mismo tiempo que Hobbes afirma que los seres humanos son libres, también sostiene que los actos de la voluntad son necesarios. De acuerdo con la autora, la combinación de estas dos tesis ha representado un problema difícil de interpretación. Señala, acertadamente, que el carácter necesario de los actos voluntarios no tiene por qué ser incompatible con la libertad de movimiento, puesto que no se trata aquí de libertad de la voluntad, sino de “libertad de hacer lo necesariamente querido” (p. 159).

La sección 5 del capítulo III contiene una discusión detallada del egoísmo individual como motor de las acciones humanas. Hobbes sostiene que toda acción voluntaria se hace con miras a algún bien de aquel que lo desea (p. 166). Tradicionalmente se ha leído a Hobbes como si dijera que todas las acciones humanas están motivadas por el propio interés y, por tanto, se le ha atribuido la doctrina del egoísmo psicológico. Lukac presenta varias interpretaciones a favor y en contra de esta atribución. Su propia postura es que la doctrina explícita de Hobbes “está imbuida de egoísmo natural, proponiendo el beneficio personal, el interés propio, el propio bienestar y el placer como principios de la praxis humana” (p. 183). Observa que este egoísmo fundamental corresponde con la concepción mecanicista del hombre cuyo fin es la conservación de su movimiento vital. En contra de la opinión de Macpherson, nos dice que no se trata de la expresión teórica del espíritu burgués y posesivo. Como conclusión de esta discusión, la autora sostiene que el hombre hobbesiano es incapaz de amar; en todo caso, el único amor del que es capaz es el amor a sí mismo (p. 187).

Las siguientes dos secciones están dedicadas a la exposición de las implicaciones éticas de la doctrina mecanicista hobbesiana. La autora observa que, según Hobbes, nada es bueno o malo en sí mismo, sino únicamente en relación con los deseos y aversiones individuales. Al

interior de la concepción de la vida como movimiento, el supremo bien es la perpetuación del movimiento. Efectivamente, Hobbes define la felicidad como “un progreso continuo del deseo de un objeto a otro” (p. 191). La contrapartida de esta tesis es que el mayor mal es la muerte o el fin del movimiento vital. Tras presentar la posición de varios autores con respecto a la mejor interpretación de la autoconservación y la muerte en la teoría de Hobbes, la autora concluye que la autoconservación “es una prueba más del egoísmo individual” en tanto que principio de la acción humana (p. 203).

En lo que respecta a la justicia y a la injusticia, Lukac señala que, de acuerdo con Hobbes, éstas no existen mientras no haya una ley. Éste es un punto sobre el que se ofrecen interpretaciones divergentes ya que Hobbes también sostiene que existen diecinueve leyes de la naturaleza. La pregunta que surge es: ¿por qué la justicia y la injusticia están ausentes en el estado de naturaleza si hay leyes de la naturaleza que determinan qué es justo y qué injusto? La respuesta de Hobbes, como Lukac observa, es que en la condición de naturaleza no existe una autoridad con el poderío suficiente para aplicar la ley. La conclusión que le interesa destacar es que en la teoría de Hobbes “tanto lo moral como lo legal se convierten en un ordenamiento artificial” (p. 209). En el capítulo IV retoma la cuestión de las leyes de la naturaleza, la cual ha sido objeto de controversia porque Hobbes sostiene que las leyes de la naturaleza no lo son propiamente, sino que, en palabras de Lukac, se trata de “una formulación de los mejores medios para el fin de cada hombre que desee autopreservarse” (p. 226). Ella menciona varias interpretaciones sobre el origen de la fuerza vinculante de las leyes de la naturaleza sin llegar a ofrecer una propia. Más allá de la cuestión relevante para la teoría moral sobre el origen del carácter vinculante de las leyes de la naturaleza (¿por qué obligan en el Estado y no en la condición de naturaleza?), a Lukac le interesa destacar que, en la teoría hobbesiana, la sociedad es una construcción artificial y que el conocimiento de las leyes de la naturaleza es insuficiente para tal construcción. La constitución de una multitud en un cuerpo político exige, nos dice, la renuncia por parte de todos los hombres a sus derechos, así como el sometimiento de sus voluntades y juicios a un poder común que dirija sus acciones con miras al beneficio común (p. 242). Si bien la autora tiene razón sobre este punto, la pregunta sobre la fuerza vinculante de las leyes de la naturaleza es una cuestión independiente que deja sin resolver.

En la sección 8 del capítulo III, Lukac empieza a abordar el tema del pacto social. En primer lugar nos dice que, de acuerdo con Hobbes, la transición del estado de naturaleza a la condición civil se basa tanto en las pasiones como en la razón. Por un lado, el temor a la muerte es

causa de la búsqueda de la paz; por el otro, la razón indica los medios necesarios para lograrla. Como la causa principal de la inseguridad es la ausencia de un poder común, la solución consiste precisamente en el establecimiento de este último mediante un pacto de unión en el que los individuos se “comprometen recíprocamente a someterse a un tercero no contratante” (p. 219).

De acuerdo con Lukac, Hobbes ofrece dos teorías sobre la transformación de una multitud en una persona jurídica única: la transferencia de derechos (*Elements of Law y De Cive*) y la autorización (*Leviathan*). Sostiene que la segunda es superior y representa una evolución en el pensamiento de Hobbes. En la teoría de la transferencia de derechos, afirma Lukac, no puede tratarse de la transferencia material de la fuerza y el poder a un hombre, sino de la renuncia del derecho de resistencia. Siguiendo a Zarka, señala tres dificultades con esta teoría, de las cuales la más importante es que la voluntad del soberano continúa siendo una voluntad privada en lugar de ser una voluntad política pública. De acuerdo con la teoría de la autorización, en cambio, los hombres habilitan a una persona para que sea su representante; esto es, para que actúe en su lugar. Siguiendo a Gauthier, Zarka y David Johnston, Lukac enumera las ventajas de esta teoría: “permite pensar la constitución de un derecho sobre la persona y las acciones que difiera de la transferencia de derechos sobre las cosas”; “reemplaza la enajenación” tal que los súbditos retienen sus derechos naturales; permite que la voluntad del soberano sea única y pública; “los derechos de soberanía son derechos públicos fundados en el principio de la autorización” (pp. 255–256). Tras mencionar algunas objeciones que se le han hecho a la doctrina de la autorización, la autora concluye que esta última “da fundamento jurídico a la autoridad política, y con él, una garantía mayor que la derivada de la simple mecánica del poder” (p. 264). Al margen de los méritos y desventajas de ambas teorías en tanto que teorías de la institución del poder político, lo cierto es que la teoría de la transferencia de derechos parece apegarse más al razonamiento mecanicista hobbesiano. Es perfectamente posible explicar la institución del soberano en términos mecanicistas si nos restringimos a la tesis de la transferencia de poder. El procedimiento de la autorización, en cambio, difícilmente puede reducirse a meros movimientos, lo cual evidentemente se opone a la tesis central que a la autora le interesa defender. En todo caso, ella no explica tal procedimiento en términos mecanicistas. Más aún, parece que la mera autorización sería por sí misma insuficiente exactamente por la misma razón que Hobbes sostiene que las leyes de la naturaleza no son propiamente leyes en la condición de naturaleza: porque no existe un poder que las haga

valer. La autorización tendría que ir acompañada de la transferencia de derechos (o de la renuncia al derecho de resistencia).

Para concluir, quisiera mencionar que un tema al que la autora alude con frecuencia a lo largo del libro y que retoma en el epílogo es la ruptura de Hobbes con la filosofía clásica. Es bien sabido que esta ruptura es evidente en la concepción hobbesiana de la naturaleza en términos mecanicistas, la cual se encuentra en clara oposición a la teleología aristotélica. Menos conocidas son dos tesis relacionadas que Lukac destaca. En primer lugar, el encumbramiento del arte humano sobre la naturaleza: mientras que en la filosofía clásica el arte se sirve de modelos tomados de la naturaleza, para Hobbes el primero es superior a la segunda porque “nos proporciona una certeza que no podemos obtener de la naturaleza” (p. 317). De acuerdo con Hobbes, únicamente podemos tener conocimiento certero de aquellas cosas que nosotros construimos (p. 317). La segunda tesis es que la finalidad de este conocimiento es “la producción de efectos deseados” (p. 321), a saber, la construcción y el mantenimiento del Estado, y no el obrar correcto como tradicionalmente lo había sido en la filosofía clásica. El conocimiento científico del hombre está al servicio del fin político de establecer y mantener la paz.

FABIOLA RIVERA CASTRO
faviola@filosoficas.unam.mx